॥ कठोपनिषद् ॥

प्रवचन

(२)

स्वामीश्री अखण्डानन्द सरस्वतीजी महाराज

॥ ॐ तत्सत् ॥

॥ कठोपनिषत् ॥

ॐ॥ सह नाववतु॥ सह नौ भुनक्तु॥ सह वीर्यं करवावहै॥

तेजस्विनावधीतमस्तु मा विद्विषावहै॥

ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः॥

ॐ॥ उशन् ह वै वाजश्रवसः सर्ववेदसं ददौ॥

तस्य ह नचिकेता नाम पुत्र आस॥ १॥ तꣳह कुमारꣳ..

...श्रद्धाविवेश सोऽमन्यत॥ २॥

सन्तं दक्षिणासु नीयमानासु ... निरिन्द्रियाः॥

पीतोदका जग्धतृणा दुग्धदोहा ... ता ददत्॥ ३॥

अनन्दा नाम ते लोकास्तान्स गच्छति ...

स होवाच पितरं तत कस्मै मां दास्यसीति॥

द्वितीयं तृतीयं तꣳहोवाच मृत्यवे त्वा ददामीति॥ ४॥

बहूनामेमि प्रथमो बहूनामेमि मध्यमः॥

किꣳ स्विद्यमस्य कर्तव्यं यन्मयाद्य करिष्यति॥ ५॥

कठोपनिषद्

प्रवचन

भाग - २

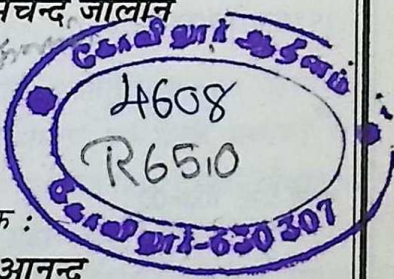
☆

प्रवचनकार :

अनन्तश्री स्वामी अखण्डानन्द सरस्वती

☆

संकलनकर्त्री :

श्रीमती कुन्ती धर्मचन्द जालान

☆

सम्पादक :

श्री विष्णु आनन्द

☆

प्रकाशक :

सत्साहित्य प्रकाशन ट्रस्ट, मुम्बई

प्रकाशक :
सत्साहित्य प्रकाशन ट्रस्ट
विपुल, 28 / 16, बी. जी. खेरमार्ग
मालाबार हिल, मुम्बई-400006
दूरभाष : (022) 3682055

☆

प्राप्ति स्थान :
स्वामीश्री अखण्डानन्द पुस्तकालय
आनन्द कुटीर, मोतीझील, वृन्दावन
फोन (0565) 442481

☆

प्रथम संस्करण : 1100 प्रति
संन्यास जयन्ती, माघ शुक्ल एकादशी, सम्वत् 2056
15 फरवरी 2000

☆

मूल्य : रु. 100=00

☆

मुद्रक :
श्री विश्वम्भरनाथ द्विवेदी
आनन्दकानन प्रेस
डी० 14/65 टेढ़ीनीम, वाराणसी - 221001
फोन : (0542) 321749, 392337

प्रकाशकीय

22-4

कठोपनिषद्-प्रवचन

(भाग-2)

कठोपनिषद्का कलेवर वृहद् होनेसे प्रथम अध्यायकी तीनों वल्लियोंका प्रथम भाग (572 पृष्ठों का) एवं द्वितीय अध्यायकी तीन वल्लियोंका द्वितीय भाग (780 पृष्ठों का) पाठकोंकी सुविधाको दृष्टिमें रखते हुए **महन्तश्री स्वामी ओंकारानन्दजी सरस्वती**की आज्ञा एवं महाराजश्री–परिकर–प्रिय–**स्वामीश्री गोविन्दानन्दजी सरस्वती** के निर्देशानुसार कर दिया गया। यह आवश्यक भी था।

आपके करकमलोंमें द्वितीय भाग प्रदान करते हुए सत्साहित्य प्रकाशन ट्रस्टको अत्यन्त प्रसन्नता है और इस प्रसन्नताको प्रदान करनेमें ग्रन्थ संकलनकर्त्री **श्रीमती कुन्ती धर्मचन्द जालान,** सुविज्ञ सम्पादक **'श्रीविष्णु आनन्दजी'** एवं मुद्रक **श्रीविश्वम्भरनाथ द्विवेदी** (आनन्दकानन प्रेस)का प्रशंसनीय योगदान रहा है–हम इन सभीके हृदयसे आभारी हैं।

कठोपनिषद्को दो खण्डोंमें प्रकाशित करनेका निश्चय तो बादमें हुआ, किन्तु ग्रन्थके सम्पूर्ण प्रकाशनके व्ययको वहन करनेका संकल्प महाराजश्रीके परमप्रिय शिष्य दम्पती **श्रीजीतू भाई शाह** एवं उनकी धर्मपत्नी **सौ. सुहास शाह** (बड़ौदा) पहले ही कर चुके थे। इनकी रुचि सत्साहित्यके प्रसारके माध्यमसे लोकोपकारकी है–इस लोकोपकारी दृष्टिको अनेकानेक साधुवाद!

ट्रस्टी
सत्साहित्य प्रकाशन ट्रस्ट
मुम्बई / वृन्दावन

संन्यास जयन्ती
15 फरवरी 2000

कठोपनिषद्-प्रवचन भाग - २

विषय-सूची

22-4

विषयानुक्रम	मंत्र संकेत (अध्याय, वल्ली, मंत्र)	विषय	पृष्ठ सं.
६३.	२.२.८	गुह्य ब्रह्म सनातनम्का निर्देश	२०५
६४.	२.२.९—२.२.१०	एक ही अन्तरात्माका उपाधि-प्रतिरूपत्व	२४१
६५.	२.२.११	आत्मा एक होकर भी बाह्य सुख-दुःखसे अलिप्त है	२८५
६६.	२.२.१२	आत्मदर्शी ही नित्य सुखी	३०८
६७.	२.२.१३	आत्मदर्शीको ही शाश्वत शान्ति	३३५
६८.	२.२.१४	आत्मविज्ञान ही अनिर्वचनीय सुख है	३४१
६९.	२.२.१५	आत्मा स्वयं प्रकाश है, प्रकाश्य नहीं	३५५
		वल्ली - ३	
७०.	२.३.१	अश्वत्थरूप संसार वृक्ष और उसका मूल ब्रह्म	३७२
७१.	२.३.२	सृष्टिके मूलको आत्मत्वेन जाननेसे अमृतत्वकी प्राप्ति	४५५
७२.	२.३.३	सर्वत्र ब्रह्मका अनुशासन	४६९
७३.	२.३.४—२.३.५	इसी जीवनमें ज्ञानप्राप्तिके लिए उद्बोधन	४८४
७४.	२.३.६	आत्मज्ञान कैसे?	५०६
७५.	२.३.७—२.३.९	आत्माका प्रत्यक्त्व एवं आत्मज्ञानका फल	५२९
७६.	२.३.१०—२.३.११	परम्गति और योग-साधन	५८९
७७.	२.३.१२—२.३.१३	अस्तितामात्र ब्रह्म है	६१७
७८.	२.३.१४—२.३.१५	अथ मर्त्योऽमृतो भवति	६७३
७९.	२.३.१६	अज्ञानीकी मरणोत्तर गति	७४९
८०.	२.३.१७	कठोपनिषद्का अर्थ-सार	७६२
८१.	२.३.१८	आख्यायिकाका उपसंहार	७६९
८२.	२.३.१९	कठोपनिषद्का शान्तिपाठ	७८०

☆

पराञ्चि खानि व्यतृणत्स्वयंभूस्तस्मात्पराङ् पश्यति नान्तरात्मन्।
कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन्॥ १ ॥
पराचः कामाननुयन्ति बालास्ते मृत्योर्यन्ति विततस्य पाशम्।
अथ धीरा अमृतत्वं विदित्वा ध्रुवमध्रुवेष्विह न प्रार्थयन्ते॥ २ ॥
येन रूपं रसं गन्धं शब्दान्स्पर्शा ँश्च मैथुनान्।
एतेनैव विजानाति किमत्र परिशिष्यते, एतद्वै तत्॥ ३ ॥
स्वप्नान्तं जागरितान्तं चोभौ येनानुपश्यति।
महान्तं विभुमात्मानं मत्वा धीरो न शोचति॥ ४ ॥
य इमं मध्वदं वेद आत्मानं जीवमन्तिकात्।
ईशानं भूतभव्यस्य न ततो विजुगुप्सते, एतद्वैत तत्॥ ५ ॥
यः पूर्वं तपसो जातमभ्द्यः पूर्वमजायत।
गुहां प्रविश्य तिष्ठन्तं यो भूतेभिर्व्यपश्यते, एतद्वै तत्॥ ६ ॥
या प्राणेन संभवत्यदितिर्देवतामयी।
गुहां प्रविश्य तिष्ठन्तीं या भूतेभिर्व्यजायत, एतद्वै तत्॥ ७ ॥
अरण्योर्निहितो जातवेदा गर्भ इव सुभृतो गर्भिणीभिः।
दिवे दिव ईड्यो जागृवद्भिर्हविष्मद्भिर्मनुष्येभिरग्निः, एतद्वै तत्॥ ८ ॥
यतश्चोदेति सूर्योऽस्तं यत्र च गच्छति।
तं देवाः सर्वेऽर्पितास्तदु नात्येति कश्चन, एतद्वै तत्॥ ९ ॥
यदेवेह तदमुत्र यदमुत्र तदन्विह।
मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति॥ १० ॥
मनसैवेदमाप्यव्यं नेह नानास्ति किंचन।
मृत्योः स मृत्यु गच्छति य इह नानेव पश्यति॥ ११ ॥
अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषो मध्य आत्मनि तिष्ठति।
ईशानो भूतभव्यस्य न ततो विजुगुप्सते, एतद्वै तत्॥ १२ ॥
अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषो ज्योतिरिवाधूमकः।
ईशानो भूतभव्यस्य स एवाद्य स उ श्वः, एतद्वै तत्॥ १३ ॥
यथोदकं दुर्गे वृष्टं पर्वतेषु विधावति।
एवं धर्मान्पृथक् पश्यंस्तानेवानुविधावति॥ १४ ॥
यथोदकं शुद्धे शुद्धमासिक्तं तादृगेव भवति।
एवं मुनेर्विजानत आत्मा भवति गौतम॥ १५ ॥

इति द्वितीयेऽध्याये प्रथमा वल्ली समाप्ता॥ १॥

पुरमेकादशद्वारमजस्यावक्रचेतसः।
अनुष्ठाय न शोचति विमुक्तश्च विमुच्यते, एतद्वै तत्॥ १ ॥

22-4

हँ्सः शुचिषद्वसुरन्तरिक्षसद्धोता वेदिषदतिथिर्दुरोणसत्।
नृषद्वरसदृतसद्व्योमसदब्जा गोजा ऋतजा अद्रिजा ऋतं बृहत्॥ २ ॥
ऊर्ध्वं प्राणमुन्नयत्यपानं प्रत्यगस्यति।
मध्ये वामनमासीनं विश्वेदेवा उपासते॥ ३ ॥
अस्य विस्रंसमानस्य शरीरस्थस्य देहिनः।
देहाद्विमुच्यमानस्य किमत्र परिशिष्यते, एतद्वै तत्॥ ४ ॥
न प्राणेन नापानेन मर्त्यो जीवति कश्चन।
इतरेण तु जीवन्ति यस्मिन्नेतावुपाश्रितौ॥ ५ ॥
हन्त त इदं प्रवक्ष्यामि गुह्यं ब्रह्म सनातनम्।
यथा च मरणं प्राप्य आत्मा भवति गौतम॥ ६ ॥
योनिमन्ये प्रपद्यन्ते शरीरत्वाय देहिनः।
स्थाणुमन्येऽनुसंयन्ति यथाकर्म यथाश्रुतम्॥ ७ ॥
य एष सुप्तेषु जागर्ति कामं कामं पुरुषो निर्मिमाणः।
तदेव शुक्रं तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते।
तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे तदु नात्येति कश्चन, एतद्वै तत्॥ ८ ॥
अग्निर्यथैको भुवनं प्रविष्टो रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव।
एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा रूपं रूपं प्रतिरूपो बहिश्च॥ ९ ॥
वायुर्यथैको भुवनं प्रविष्टो रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव।
एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा रूपं रूपं प्रतिरूपो बहिश्च॥ १० ॥
सूर्यो यथा सर्वलोकस्य चक्षुर्न लिप्यते चाक्षुषैर्बाह्यदोषैः।
एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा न लिप्यते लोकदुःखेन बाह्यः॥ ११ ॥
एको वशी सर्वभूतान्तरात्मा एकं रूपं बहुधा यः करोति।
तमात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति धीरास्तेषां सुखं शाश्वतं नेतरेषाम्॥ १२ ॥
नित्योऽनित्यानां चेतनश्चेतनानामेको बहूनां यो विदधाति कामान्।
तमात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति धीरास्तेषां शान्तिः शाश्वती नेतरेषाम्॥ १३ ॥
तदेतदिति मन्यन्तेऽनिर्देश्यं परमं सुखम्।
कथं नु तद्विजानीयां किमु भाति विभाति वा॥ १४ ॥
न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्रतारकं नेमा विद्युतो भान्ति कुतोऽयमग्निः।
तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति॥ १५ ॥

इति द्वितीयेऽध्याये द्वितीया वल्ली समाप्ता॥ २ ॥

ऊर्ध्वमूलोऽवाक्शाख एषोऽश्वत्थः सनातनः।
तदेव शुक्रं तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते।
तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे तदु नात्येति कश्चन एतद्वै तत्॥ १ ॥
यदिदं किंच जागत्सर्वं प्राण एजति निःसृतम्।
महद्भयं वज्रमुद्यतं य एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति॥ २ ॥
भयादस्याग्निस्तपति भयात्तपति सूर्यः।
भयादिन्द्रश्च वायुश्च मृत्युर्धावति पञ्चमः॥ ३ ॥

इह चेदशकद्बोद्धुं प्राक् शरीरस्य विस्रसः।
ततः सर्गेषु लोकेषु शरीरत्वाय कल्पते॥ ४ ॥
यथादर्शे तथात्मनि यथा स्वप्ने तथा पितृलोके।
यथाप्सु परीव ददृशे तथा गन्धर्वलोके छायातपयोरिव ब्रह्मलोके॥ ५ ॥
इन्द्रियाणां पृथग्भावमुदयास्तमयौ च यत्।
पृथगुत्पद्यमानानां मत्वा धीरो न शोचति॥ ६ ॥
इन्द्रियेभ्यः परं मनो मनसः सत्त्वमुत्तमम्।
सत्त्वादधि महानात्मा महतोऽव्यक्तमुत्तमम्॥ ७ ॥
अव्यक्तात्तु परः पुरुषो व्यापकोऽलिङ्ग एव च।
यं ज्ञात्वा मुच्यते जन्तुरमृतत्वं च गच्छति॥ ८ ॥
न संदृशे तिष्ठति रूपमस्य न चक्षुषा पश्यति कश्चनैनम्।
हृदा मनीषी मनसाऽभिक्लृप्तो य एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति॥ ९ ॥
यदा पञ्चावतिष्ठन्ते ज्ञानानि मनसा सह।
बुद्धिश्च न विचेष्टति तामाहुः परमां गतिम्॥ १०॥
तां योगमिति मन्यन्ते स्थिरामिन्द्रियधारणाम्।
अप्रमत्तस्तदा भवति योगो हि प्रभवाप्ययौ॥ ११॥
नैव वाचा न मनसा प्राप्तुं शक्यो न चक्षुषा।
अस्तीति ब्रुवतोऽन्यत्र कथं तदुपलभ्यते॥ १२॥
अस्तीत्येवोपलब्धव्यस्तत्त्वभावेन चोभयोः।
अस्तीत्येवोपलब्धस्य तत्त्वभावः प्रसीदति॥ १३॥
यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि श्रिताः।
अथ मर्त्योऽमृतो भवत्यत्र ब्रह्म समश्नुते॥ १४॥
यदा सर्वे प्रभिद्यन्ते हृदयस्येह ग्रन्थयः।
अथ मर्त्योऽमृतो भवत्येतावद्ध्यनुशासनम्॥ १५॥
शतं चैका च हृदयस्य नाड्यस्तासां मूर्धानमभिनिः सृतैका।
तयोर्ध्वमायन्नमृतत्वमेति विष्वङ्ङन्या उत्क्रमणे भवन्ति॥ १६॥
अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषोऽन्तरात्मा सदा जनानां हृदये संनिविष्टः।
तं स्वाच्छरीरात्प्रवृहेन्मुञ्जादिवेषीकां धैर्येण।
तं विद्याच्छुक्रममृतं तं विद्याच्छुक्रममृतमिति॥ १७॥
मृत्युप्रोक्तां नचिकेतोऽथ लब्ध्वा विद्यामेतां योगविधिं च कृत्स्नम्॥
ब्रह्मप्राप्तो विरजोऽभूद्विमृत्युरन्योऽप्येवं यो विदध्यात्ममेव॥ १८॥

इति द्वितीयेऽध्याये तृतीया वल्ली समाप्ता॥ ३॥

इति द्वितीयोऽध्यायः॥ २॥

ॐ सह नाववतु। सह नौ भुनक्तु। सह वीर्यं करवावहै। तेजस्विनावधीतमस्तु मा विद्विषावहै। ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः।

इति यजुर्वेदीया कठोपनिषत्समाप्ता॥ ३॥

स्वामीश्री अखण्डानन्द सरस्वतीजी महाराज

कठोपनिषद्-प्रवचन

भाग - २

प्रत्यगात्माका दर्शन कौन कर सकता है?

अध्याय—२ वल्ली—१ मंत्र—१

काठकोपनिषद्के द्वितीय अध्यायकी प्रथम वल्ली अब प्रारम्भ हो रही है। संस्कृत भाषामें काठक शब्दका अर्थ है—**कठेन प्रोक्तम् कठेन अधीतम्** अर्थात् कठ ऋषि जिसका प्रवचन करें या अध्ययन करें उसको काठक बोलते हैं। दूसरे, संस्कृत भाषामें काठके लिए 'काष्ठ' शब्द है जिससे वृक्षके होनेकी ध्वनि निकलती है, परन्तु इसके साथ वल्ली साथ लगी हुई है, तो वल्ली कहते हैं लता को और लता तो वृक्षका आश्रय लेकरके होती है। ऐसा मालूम पड़ता है कि काठकमें वृक्ष-तत्त्व भी समाया हुआ है, क्योंकि ये वल्लियाँ जो हैं वे काठकाश्रित ही हैं। तो, काठक क्या है? कि 'क' से लेकर 'ठ' पर्यन्त जो दस अक्षर हैं इनका हृदय में विन्यास होता है। अतः यह उपनिषद् काठक ब्राह्मणान्तर्गत होनेसे, कठ ऋषिके द्वारा अधीत और कहा हुआ होनेसे और सम्पूर्ण वेद-शास्त्र पुराणका सार-सार हृद्देशस्थ जो परमात्मा है उसका निरूपण करनेके कारण इस उपनिषद्को काठकोपनिषद् कहते हैं।

पहले अध्यायमें परमात्माका ऐसे निरूपण किया जैसे यह मिला, यह मिला—**हस्तप्राप्तमिव**। जैसे सब जेवरोंमें सोना है ऐसे सबमें परमात्मा है! जैसे सब खिलौनोंमें मिट्टी है, सब औजारोंमें लोहा है, जैसे सम्पूर्ण कार्योंमें उसका उपादान कारण है वैसे सबमें परमात्मा है। और कार्य जो है वह जड़ नहीं है दृश्य है! भला जड़त्वेन अनिर्वचनीय है और उपादान कारण जो है वह भी जड़ नहीं है चेतन है। तो चेतन उपादान जो कारण होता है वह वस्तुतः परिणामी कारण नहीं होता उसमें कारणत्व भी स्फुरणात्मक होता है। इसलिए प्रत्यक् चैतन्याभिन्न ब्रह्मतत्त्वमें यह कार्य-कारणभाव जो प्रपञ्च दिख रहा है यह बिलकुल स्फुरणात्मक है। केवल प्रतीत होता है, वस्तुतः नहीं है मालूम पड़ता है, है नहीं।

कार्यमें होनापना होता है और दृश्यमें मालूम पड़नापना होता है। और देखो, दृश्यमें और कार्यमें फर्क होता है। 'भू' धातुका रूप है भवन-होना और ज्ञानार्थक जो 'दृश्' धातु है उससे दृक् शब्द बनता है उसका अर्थ है देखनेवाला, उसे दृक् से जो मालूम पड़ता है उसको दृश्य बोलते हैं। तो जो जड़- सत्तासे परिणामिनी सत्तासे उत्पन्न होता है उसमें कार्य-कारण भाव बैठता है और जो चैतन्यमें केवल दृश्य-मात्र होता है उसमें कार्य-कारण भाव आरोपित होता है, कल्पित होता है।

तो ऐसा ज्ञान-स्वरूप मैं स्वयं हूँ और जो मुझे मालूम पड़ता है सो मुझसे भिन्न नहीं है। क्या देश मालूम पड़े, क्या काल मालूम पड़े, क्या वस्तु मालूम पड़े, क्या व्यक्ति मालूम पड़े, क्या जाति मालूम पड़े, क्या सृष्टि मालूम पड़े, क्या प्रलय मालूम पड़े, मैं स्वयं ज्ञानस्वरूप और देशात्मक, कालात्मक, द्रव्यात्मक, जात्यात्मक, व्यक्त्यात्मक जितनी भी सामान्य विशेष आत्मक स्फूर्तियाँ हो रही हैं वह सब मुझसे अभिन्न हैं, मेरे सिवाय दूसरी कोई वस्तु है ही नहीं। दृश्य न तो मेरा आरम्भ है, न मेरा विकार है, न मेरा परिणाम है। न मेरी रचना है, न मेरा उनके साथ कोई अंशांशी सम्बन्ध है।

क्या बढ़िया निरूपण किया—

एष सर्वेषु भुतेषु गूढोत्मा न प्रकाशते।
दृश्यते त्वग्रयया बुद्धया सूक्ष्मया सूक्ष्मदर्शिभिः॥

जरा बुद्धिकी नोकपर बैठ जाओ और देखो नजारा, देखो तमाशा क्या हो रहा है। वह कोटि-कोटि ब्रह्माण्ड गेंदकी तरह उछल रहे हैं अवकाशमें और उनमें एक-एकमें ब्रह्मा-विष्णु-महेश बैठे हुए हैं, उनमें स्वर्ग-नरक बैठे हुए हैं और सब मालूम पड़ रहे हैं और जिस अधिष्ठानमें मालूम पड़ रहे हैं उसमें हैं ही नहीं, जिस प्रकाशमें मालूम पड़ रहे हैं उसमें हैं ही नहीं और मालूम सब पड़ रहे हैं।

वेदान्त प्रतीतिका विरोधी नहीं है, भानका विरोधी नहीं है, केवल इनमें सत्यत्वका जो भ्रम है उस भ्रम-मात्रका विरोधी है। तो यह तो बड़ी सुगम बात हुई। अब यह प्रश्न उठाया कि जब इतनी सुगम, इतनी सरल, इतनी सच्ची बात है तो इसके ज्ञानमें कौन-सा प्रतिबन्ध है?

कः पुनः प्रतिबन्धोऽग्रयाया बुद्धेर्येन तदभावात् आत्मा न दृश्यते—भला वह कौन-सा प्रतिबन्ध है, कौन-सी रुकावट है कि इस बुद्धिके सिरेपर तो बैठ पाते हो और इस ओर जादूके खेलको तमाशाको सत्य देख रहे हो पर अपनेको नहीं देख

रहे हो। यह भला कौन-सी रुकावट है तुम्हारी बुद्धिमें। यह तुम्हारी बुद्धि क्यों अभिभूत हो गयी है जिससे कि तुम अपने आपको न देखकर सारी दुनियाको देखते हो? अपने आपको जाने नहीं, सारी दुनियाको जाने—यह तो जैसे हृदय-कमलपर तुषार पात ही हो गया हो, पाला ही पड़ गया हो। अक्लपर पाला पड़ गया, जड़ता आगयी बुद्धिमें, अपने आपको न देखकर दूसरेको देखते हैं! तो प्रतिबन्ध क्या है? भाष्यकार कहते हैं—

तददर्शनकारणप्रदर्शनार्था वल्ल्यारभ्यते।

उसी अदर्शनके कारणको बतानेके लिए यह वल्ली प्रारम्भ होती है।

विज्ञाते ही श्रेयः प्रतिबन्धकारणे तदपनयनाय यत्न आरब्धुं शक्यते नान्यथा इति— क्योंकि यदि रुकावट ठीक-ठीक समझ ली जाये कि किस वजहसे चीज (सत्य-वस्तु) ठीक नहीं दिख रही है तो उसको हटानेका उपाय करना भी संभव हो जाता है। वह वजह क्या है कि जिसके कारण नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त, अविनाशी, परिपूर्ण अद्वितीय प्रत्यक्‌चैतन्य देशसे अपरिच्छिन्न, कालसे अपरिच्छिन्न, वस्तुसे अपरिच्छिन्न और यह तिलकी ओटमें पहाड़ छिपा हुआ नहीं दिखता? एक महात्मा तो कहते थे कि यह जो आँखमें काला तिल है इसकी वजहसे ही सारी दुनिया काली दिख रही है, इस काले तिलको छोड़कर इसके पीछे बैठ जाओ और देखो फिर क्या आनन्द आता है। तो अब रुकावट बताते हैं—

पराञ्चि खानि व्यतृणत्स्वयंभूस्तस्मात्पराङ्पश्यति नान्तरात्मन्।
कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन्॥ २.१.१

अर्थ—सर्व स्वतंत्र परमेश्वरने बाहरकी ओर जानेवाली इन्द्रियोंको हिंसित कर दिया है इसीलिए जीव इनसे बाहरकी वस्तुओंको तो देखता है अन्तरात्माको नहीं। कोई धीर पुरुष ही अमरत्व की इच्छा करते हुए इन इन्द्रियोंको विषयोंसे लौटाकर इस प्रत्यागात्माको देख पाता है॥ २.१.१॥

मुझे जो बहुत-सी श्रुतियाँ बचपनसे याद हैं उनमें है यह।

बोले भाई, कुछ खाली खोड़र तुम्हारे शरीरमें है। खानिमे जो 'ख' है उसके माने है खाली जगह शून्य। यह जैसे खात्मा बोलते हैं, खत्म बोलते हैं, खर्च बोलते हैं, तो उसमें ख-ख जो है ख माने खाली जगह। यह जैसे नाक हैं, आँख है, कान है तो ये कुछ शून्य स्थान आकरके तुम्हारे शरीरमें जुड़ गये हैं और ये कैसे हैं कि ये पट्ठे भीतरकी ओर नहीं देखकर हमेशा बाहर ही झाँकते रहते हैं।

जैसे कोई भी स्त्री यदि हमेशा झरोखे लगी रहे और हमेशा बाहर ही झाँकती रहे तो उसकी दाल जल जायेगी कि नहीं, रोटी जल जायेगी कि नहीं, घरके काम-धन्धे पड़े रह जायेंगे कि नहीं? यह जो इन्द्रियोंका दिन-रात बाहर झाँकना है, यही भीतरकी पकी-पकायी रसोईको जलानेवाला है, रसायन तो भीतर बिल्कुल परिपक्व है, लेकिन यह तो दुआर-लगी है। गाँवमें गाली देते हैं कि दुआर-लगी बहू आयी, जब देखो तब किवाड़ीके भीतरसे बाहर ही झाँक रही है। घरमें उसको कुछ अच्छा ही नहीं लगता है।

पराञ्चि खानि व्यतृणत्स्वयंभूः—पराञ्चि पराक् अञ्चन्ति गच्छन्ति इति। यह आँख बैठी तो अपनी जगहपर ही है लेकिन दूर-दूरके दृश्य देख लेती है, अपने भीतर ही बनाकर फोटो देखती है, अपना फोटो नहीं बनाती है या अपने मालिकका फोटो नहीं बनाती है बस पराये लोगोंका फोटो बनाती-खींचती रहती है—उनकी बेटी ऐसी, उनकी बहू ऐसी, उनका घरवाला ऐसा, उनकी घरवाली ऐसी, उनका देवर ऐसा, उनका जेठ ऐसा, बस! तो यह जो इन्द्रियोंका खेल है हमेशा शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गन्धके बारेमें ही जाननेका रहता है।

पराञ्चि अर्थात् जाने-आनेवाले बटोहीसे मेल, परदेशीसे मेल, अपनेको बिरहणी बनानेकी यही रीति है। तो इनका प्रेम किससे है कि जो अपने घरमें मालिक बैठा है उससे प्रेम नहीं है, बाहर सड़कपर जो आने-जानेवाले लोग हैं, सरकनेवाले लोग हैं उनसे हैं—पराञ्चि। ये दूसरेको खींचनेवाली हैं—पराञ्चि! पराञ्चि माने ये परायेको खींचती हैं, अथवा आचमन करती हैं, परायेको पीती हैं इसलिए इनका नाम पराञ्चि है।

बोले कि क्या किया जाये, परमात्माने इनका स्वभाव ही ऐसा बना दिया। **व्यतृणत्स्वयंभूः** हल्की बना दिया इनको व्यतृणत्। घरमें उस स्त्रीकी क्या इज्जत रहेगी, क्या प्रतिष्ठा रहेगी, क्या वकत रहेगी जब एक दिन घरवालीको ऐसी जगह पर जाहिर कर दिया जहाँ जानेसे उसकी सारी प्रतिष्ठा भस्म हो गयी। ये इन्द्रियाँ व्यतृणत् हैं स्वयंभू परमात्माने क्या किया कि इनको कहा कि तुम गुजारा लो, अब तुम हृदयेश्वरी नहीं हो, तुम छोटी-ओछी हो, तुम जाओ गुजारा लो अब तुम संगीत विभागमें रहो, तुम वस्त्र विभागमें रहो, तुम सौन्दर्य-विभागमें रहो, तुम इत्र-विभाग सम्हालो-ये कारखाने हैं ईश्वरके। ऐसे समझो कि घरके भीतर एक मालिक है और उसके पास पाँच स्त्रियाँ हैं और उसने देखा कि इनमें मुझसे सच्चा प्रेम करनेवाली कोई नहीं है, तो क्या किया उसने कि उनको

एक-एक विभाग दे दिया—बोला कि तुम इत्रका कारखाना सम्हालो तुम कपड़ेका विभाग सम्हालो, तुम घरकी सफाई देख लिया करो, तुम रेडियो देख लिया करो, ऐसे पाँचोंको पाँच काममें लगा दिया और स्वयं सबसे असंग होकर बैठ गया कि ये हमारी प्रेमिका तो हैं नहीं, बाहर इनके उनके साथ जानेवाली हैं। व्यतृणत् हिंसितवान्—माने उनकी जो प्रतिष्ठा थी उसको छोटे-छोटे विभागमें डालकर खत्म कर दी।

तस्मात्पराङ्पश्यति नान्तरात्मन्—अब ये तो विषयोंके प्रकाशनमें—ये तो अब अतिथि-सत्कार विभागमें चली गयीं, जो विदेशसे आवें कि उनका सत्कार करो, उनको सारे देशमें घुमाओ, विदेशी विभागमें डाल दिया-तो शब्दादि विषयोंका प्रकाश करनेके लिए ये प्रवृत्त होती हैं।

बोले भाई—आखिर ईश्वरने ऐसा किया क्यों? कि किया इसलिए कि रुचि जो है वह सबसे बच कर एकान्तमें ही रहनेकी है—अरे, जो हमसे प्रेम नहीं करता है उससे उदासीन होना नहीं पड़ता है, उससे उदासीनता तो स्वाभाविक हो जाती है। यह स्वतंत्र है, स्वतंत्र है माने किसीके हाथमें तो है नहीं, किसी इन्द्रियके वशमें तो है नहीं, यह तो हर हालतमें अपने आपको मस्त ही रखता है, सबको छोड़कर सो जाता है। आपने देखा है कि नहीं? आँखको छोड़कर सो जाये, कानको छोड़करके सो जाये, नाकको छोड़कर सो जाये, जीभको छोड़कर सो जाये—कैसे सो जाये कि तान-दुपट्टा घर्र-घर्र-घर्र। यह बाह्य वस्तुओंकी तरफ इन्द्रियोंकी दृष्टि चली गयी और सब इन्द्रियोंके पीछे रहकर देखनेवाला कौन है यह बात भूल गयी।

पराक् पश्यति न अन्तरात्मन् अन्तरात्मानम् न पश्यति। नान्तरात्मन्—यह द्वितीयाके अर्थमें ही है—वेदमें कालका नियम नहीं होता है, उसमें भवति और भविष्यतिका भेद नहीं होता है, उसमें भवतिका अर्थ भविष्यति होता है और भविष्यतिका अर्थ भवति होता है, क्योंकि वेद—भगवान्‌को यह बात मालूम है कि यह काल-कल्पित है—भला! उसमें पश्चात् भी वही है जो पुरस्तात् है, जो सामने है वही पीछे है। इसका मतलब हुआ कि उसमें आगे-पीछेका भेद नहीं है। वह तो तत्त्व-दर्शक बहुत विलक्षण है।

देखो, अन्तःका अर्थ हुआ सूक्ष्म और आत्माका अर्थ हुआ चैतन्य जो सम्पूर्ण दृश्यके मूलमें चैतन्यरूपसे विराजमान अपना आपा है उसको नहीं देखता है। क्यों? कि देखनेमें जरा पीछे हटकर बैठना पड़ता है। पीछे हटकर बैठो माने

पाँवसे पीछे, हाथसे पीछे, नाकसे पीछे, मुँहसे पीछे, आँखसे पीछे; यह दिलमें जो फुदुर-फुदुर हो रहा है—जैसे दाल चुरती है वैसे दिलमें फुदुर-फुदुर अहं-अहं-अहं हो रहा है, उससे भी पीछे हटकर बैठो; वह जो 'सोहं हंसः' हो रहा है—वह भी होकर मत बैठो उसकेभी साक्षी होकर बैठो—जो सोहं हंसः हो रहा है उसके भी तुम साक्षी हो—जो भले लोग होते हैं वे भीड़-भाड़से बचकर बैठना पसन्द करते हैं, उनको धक्कम-धक्का, विक्षेप अच्छा नहीं लगता, अनुकूल नहीं पड़ता, तो सबसे पीछे बैठो।

अब कहो कि हम तो यह देखते हैं भाई कि यह दिल रहा, यह दिलड़ी रही और यह आँख है, यह नाक है, यह कान है, यह जीभ है, यह हाथ है, यह पाँव है इनसे मालूम पड़नेवाली दुनिया है तो थोड़ा अन्तर्मुख हो जाओ! इसके सब तरीके हैं आपको सुनावें क्योंकि साधनकी चर्चा तो थोड़ी कम करते हैं। जैसे आपकी दोनों आँख है और इनसे बाहर दीखता है; अब चाहे आप आँख खुली रखें, चाहे बन्द रखें, चाहे अधखुली रखें। इससे कोई खास मतलब नहीं है, यह तो आपको यदि पहला गुरु बता गया होगा कि आँख खुली रखना तब दूसरा गुरु जब आप बनायेंगे तब वह कहेगा कि बन्द रखा करो और पहला गुरु यदि बता गया होगा कि खुली रखो तो दूसरा बतायेगा कि खुली रक्खो। यह तो गुरु बदलनेसे ऐसा झगड़ा खड़ा होता है। तो प्रतिपद दृष्टि होती है अधखुली और अमा दृष्टि होती है बन्द और पूर्णा-दृष्टि होती है खुली—इन तीनोंका उपनिषद्‌में विधान है। पूर्णा-दृष्टिसे खुली आँख रखकर भी भजनमें बैठ सकते हैं, बन्द आँख रखकर भी बैठ सकते हैं यदि आँखके सामने अण्ट-सण्ट कुछ आता हो तो, और बन्द आँखसे यदि नींद आती हो तो अधखुली आँखसे भी बैठ सकते हैं। अधखुली आँखको अन्तर्दृष्टिमें ज्यादा उपयोगी समझते हैं—

> **अन्तर्लक्ष्यं बहिर्दृष्टिः निमेषोन्निमेषवर्जिताः।**
> **सा मुद्रा शाम्भवी नामः सर्वतन्त्रेषु गोपिताः॥**

ये पाँच इन्द्रियाँ तो पाँच दरवाजे हैं और इन पाँच झरोखोंसे झाँकनेवाले तुम एक हो; इन पाँच शीशोंवाले घड़ेमें तुम एक बैठे हो, पाँच ओरसे रोशनी जिससे एक निकलती है उनमें तुम एक बैठे हुए हो—अन्तर्लक्ष्यम्; और बहिर्दृष्टिः—दृष्टि खुली हो—निमेषान्निमेषवर्जिताः—पलक न गिरे न उठे। पीठकी रीढ़ सीधी करके, स्थिर होकरके बैठ जायें और निमेषोन्निमेषवर्जित—पलक न गिरे न उठे और लक्ष्य अन्तर—देखनेवालेपर हो और आँख खुली हो—

सा मुद्रा शाम्भवी नामः—यह शाम्भवी मुद्रा है; सर्वतन्त्रेषु गोपिताः। साधनके मार्गमें इसको बहुत गुप्त करके रखा जाता है।

वेदागमपुराणानि सामान्यगणिका इव।
एकैवा शाम्भवी मुद्रा गुप्ता कुलबधूरिव॥

किताब खोली और पढ़ लिया ये तो वेश्याकी तरह हैं, परन्तु कुलवधू तो वह है जो अपने शरीरको ढककर रखती है।

यह साधना है—अन्तरात्मा दर्शन करना—देखनेवालेको देखना। आप ध्यानमें रखना कि यदि आपको कभी ईश्वरका दर्शन होगा तो भी आप देखनेवाले ही रहेंगे! आपके सामने राम आवें, कृष्ण आवें, शिव आवें, समाधि आवे, वैकुण्ठ आवे, निराकार-ईश्वर आवे—यदि आप अपनेसे भिन्न किसीको भी—जीवको, जगत्को, ईश्वरको, ब्रह्मको, प्रकृतिको, समाधिको—देखेंगे तो हर हालतमें आप देखनेवाले ही रहेंगे और उस देखनेवालेको जबतक नहीं पहचानेंगे कि यह देखनेवाला कौन है—अदेश, अकाल, अद्रव्य, अविनाशी, परिपूर्ण, एकरस, अद्वितीयके रूपमें जबतक उसको नहीं पहचानेंगे, अपने आपको नहीं पहचानेंगे तबतक दुनिया भरका नाम मालूम रहेगा। पर आत्मदर्शन नहीं होगा।

एक पागल था, उसको बनारससे लेकर कलकत्ते तकके सब स्टेशनोंका नाम मालूम था—वह बड़े शौकसे सुनाता था। जब बच्चे उसको छेड़ते और कहते कि तुमको नहीं आता है तो शुरू हो जाता—बनारस, मुगलसराय—सब याद था, पर उससे यदि पूछो कि तुमको जाना कहाँ है तो कहता मालूम नहीं है। तो तुमको सारे गाँवकी खबर तो है पर अपनी खबर है कि नहीं—इस पर तो जरा विचार करो; और अगर अपनी खबर नहीं है, अपने आपको ही नहीं जानते हो तो क्या जानते हो?

कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षऽदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन्।

कोई-कोई विरला पुरुष होता है जिसके मनमें अपना सौन्दर्य देखनेकी इच्छा होती है। आपने सुना होगा दक्षिणमें आलवार सन्त हुए हैं, उनमें एक गोदा अम्बा हुई हैं—बारहमें-से वे एक मुख्य हैं। द्राविड़ देश जिसको बोलते हैं उनमें-से अधिकांश तो उन्हींका है—गोदा-अम्बाकी प्रतिचर्चा, गोदा-अम्बाका सूक्त, गोदा-अम्बा जो त्रिंशी है उसका तो श्रीरामानुजाचार्यजी रोज पाठ किया करते थे। उसके पिताजी रोज ठाकुरजीको पहनानेके लिए फूल चुनकर माला बनाते थे। जब माला बनाकर वे और किसी कामके लिए चन्दन-वन्दनके लिए जाते तो

गोदा बच्ची थी। वह माला अपने बालपर लगाकर लटका लेती और पहन लेती और जाकर शीशेके सामने खड़ी हो जाती और देखती कि ठाकुरजी तो यह माला पहनकर बहुत बढ़िया लगेगें, मैं कितनी बढ़िया लगती हूँ—अपना सौन्दर्य देखती और शीशेमें अपनेको देखकर कहती कि वाह मैं तो ठाकुरजीसे बढ़िया लगती हूँ, उनसे अच्छी मैं लगती हूँ। एक दिन पिताने देख लिया, देख लिया तो बड़ा डाँटा और वह माला ठाकुरजीके लिए नहीं ले गये। गये बिना मालाके तो ठाकुरजीने पूछा—क्यों भाई! आज माला क्यों नहीं लाये? बोले—महाराज, उस मेरी दुष्ट लड़कीने माला उच्छिष्ट कर दी, माला पहन ली। बोले—अरे वह तो रोज ऐसा करती है और हमको उससे ज्यादा आनन्द आता है, तुम अपनी लड़कीकी पहनी हुई माला ही हमारे लिए लाया करो। फिर श्रीरङ्ग मोहित हो गये उसके ऊपर और ब्याह किया उन्होंने उसके साथ—हाँ!

यह मायाका सौन्दर्य लगाकर ईश्वर इतना सुन्दर लगता है तो तुम ईश्वरका सौन्दर्य लगाकर कितने सुन्दर लगते हो जरा अपनेको तो देखो। ईश्वरमें तो मायाका सौन्दर्य है, जरा अपने सौन्दर्यको, अपने माधुर्यको, अपने सौकुमार्यको तो देखो! तुम्हारे अन्दर वह सौरभ है जिससे जीव-जगत्-ईश्वरमें सुगन्ध फैलती है, तुम्हारे अन्दर वह रस है जिससे जीव-जगत्-ईश्वर रसमय हो जाता है; तुम्हारे अन्दर वह सौन्दर्य है जिससे सम्पूर्ण संसारका सौन्दर्य, जीव-जगत्-ईश्वरका सौन्दर्य चमकता है; तुम इतने कोमल हो, इतने सुकुमार हो कि द्वैत तुम्हारा स्पर्श नहीं कर सकता, तुम्हारा जो स्वरूप-संगीत है वह इतना मधुर है कि उसमें जीव-जगत्-ईश्वरका जो संगीत है वह सब विलीन हो जाता है। यह अपना-आपा संगीतमय, सौश्वर्य, सौकुमार्य, सौन्दर्य, सौरुप्य, सौरस्य, सौरम्य—इस सम्पूर्ण विश्व-सृष्टिका सौन्दर्य जो है वह तुम्हारे सौन्दर्यसे, तुम्हारी सत्तासे सत्तावान हो रहा है, तुम्हारे ज्ञानसे ज्ञानवान हो रहा है, तुम्हारे आनन्द-से-आनन्दवान हो रहा है—जरा अपने इस परमप्रेमास्पद, परम सुन्दर, परम मधुर अपने आपको तो देखो, तुम कौन हो!

बोले कि जबतक बाहर घूमते-फिरते रहे हैं तबतक नहीं मालूम पड़ता।

कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षत्—कश्चित्—कोई-कोई। कोई-कोईका अर्थ है कि जो बैलकी तरह घास-फूस खानेमें ही निपुण नहीं है। बैल तो यह है न कि उसके सामने घास डालो, फूस डालो, खली डालो, निर्विशेष रूपसे खाता है; तो यह बैलके लिए नहीं है, यह विवेकीके लिए है जो पहचान सके कि बाह्य-

आनन्द क्या होता है और अन्तर-आनन्द क्या होता है। कश्चित्--माने यह कोई-कोई विवेकी पुरुषके लिए है। जिसको धर्माधर्मका विवेक है, जिसको ध्येयाध्येयका विवेक है, जिसको ज्ञेयाज्ञेयका विवेक है—वह विवेकी।

धीरः कौन? **धत्ते इति धीरः**—जो मन और इन्द्रियोंको धारण करे। धारण करेका अर्थ है कि जैसा अपना ज्ञान है उसके अनुसार यदि मन-इन्द्रियाँ चलें तब धीर है—जैसे जिसको तुम बुरा समझते हो उसको न करो, जिसको अच्छा समझते हो उसको करो—तुम्हारी समझ और तुम्हारा आचरण एक फूलपर, एक किनारे पर है कि नहीं—समझ हो उस किनारेपर और आचरण हो इस किनारेपर तब तुम धीर नहीं हुए, धीर कब हुए कि जब समझदारी और आचरण दोनों एक किनारेपर हों।

धियं इष्यति इति धीरः, धियं राति इति धीरः, धियं रक्षति—लोकमें धी बेटीको बोलते हैं—हमारे गाँवमें बेटीको धीया बोलते हैं। धीरःका अर्थ यह है कि यह जो बेटी है अपने घरमें यह सुरक्षित होवे—यह जिस-तिससे, जिस-तिससे जाकर मिलने न पावे, जुड़ने न पावे, यह बेवकूफ चाहे जिसके साथ जाकर शादी कर ले ऐसा नहीं—**धीरः**।

बुद्धि-वृत्ति जो है वह या तो आत्मामें स्थित हो और या तो निर्विषय हो और यदि सविषय भी हो तो विषयमें महत्त्व-बुद्धि न हो। वृत्तिकी यही तीन स्थिति अभीष्ट हैं। अगर वह प्रपञ्चमें है तो प्रपञ्चके प्रति महत्त्व-बुद्धि नहीं हो—ऐसी कोई स्थिति संसारकी नहीं है कि आवो संसारका प्रलय कर दें! इसके लिए योगी लोग समाधि लगाते हैं पर सारे संसारका प्रलय तो नहीं कर पाते, अपने मनमें-से संसारका प्रलय करते हैं। देखो, कोई-कोई ऐसे होते हैं कि देवताको खुश करके सोचते हैं कि आओ सबको रोटी दें, खिलावें। श्रीउड़ियाबाबाजी महाराजके मनमें ऐसा संकल्प था। उनसे देवताने कहा कि तुम सबको रोटी नहीं दे सकते, जो तुम्हारे पास आवे उसको रोटी दे सकते हो, यह एक बात हुई न तो बोले कि आओ एक नया ब्रह्माण्ड बनावें—विश्वामित्री सृष्टि बनावें! विश्वामित्रने कहा कि हम नया ब्रह्माण्ड बनावेंगे, नया ब्रह्माणड बनाकर उनका संघर्ष निष्फल गया—सारी सृष्टिको भोजन करानेके लिए जो संघर्ष था वह निष्फल गया, सारी सृष्टिके प्रलयका जो संघर्ष था वह निष्फल गया, असलमें अपने ही चित्तको सृष्टि-स्थिति-संहारके संघर्षसे मुक्त करना है, अपने चित्तमें ही सृष्टि-स्थिति और प्रलयके प्रति जो महत्त्व-बुद्धि है वह महत्त्व-बुद्धि निकालनी है; या तो सृष्टि-स्थिति-प्रलयके प्रति

महत्त्वबुद्धि न रहे—इसमें कोई अदल-बदल करनेके लिए बुद्धिको गढ़ना नहीं है और या तो निर्विषय रहे और या आत्माकार रहे, कि सिवाय परब्रह्म परमात्माके और कुछ है नहीं। इसके लिए चार बातकी आवश्यकता होती है—धीर होना, आवृत्त-चक्षु होना, अमृतत्वकी इच्छा होना और प्रत्यगात्माका दर्शन होना—यह साधनाकी चर्चा है। यह आपको फिर सुनावेंगे।

आत्माके दर्शनमें, परमार्थके दर्शनमें प्रतिबन्धक क्या है? इन्द्रियोंके द्वारा बहिर्दर्शनमें समासक्त हो जाना ही आत्मदर्शनमें प्रतिबन्धक है। शीशेमें परछायीं दिख रही है और आप देख रहे हैं कि शीशा कितना मोटा है, फ्रेम कैसी लगी है, उसमें परछायीं कैसी पड़ी है—यह सब देखने लग गये, तो अपने आपको भूल गये कि देखनेवाला मैं हूँ। यह बात सृष्टिमें सर्वत्र देखनेमें आती है कि अगर आप एक चीजको ठीक-ठीक देखना चाहें तो दूसरेकी ओरसे नजर हटानी पड़ती है। अगर दूसरी चीजकी ओरसे नजर न हटावें तो पहली चीज ठीक नहीं दीखती है। आप घड़ेको देखने लगो तो कपड़ा ठीक नहीं दिखायी पड़ेगा और कपड़ेको देखने लगोगे तो घड़ा ठीक नहीं दिखायी पड़ेगा। घड़ी भी देखो, खुर्दबीन भी देखो तो दोनों एक साथ नहीं दिखेगी। भोजनका बढ़िया स्वाद भी बताओ कि अमुक-अमुक चीज है इसमें और संगीत भी सुनो तो दोनों एक साथ नहीं होंगे। यह ज्ञानका स्वभाव ही है कि वह एक समय ठीक-ठीक एक ही वस्तुको प्रकाशित करता है। जो लोग परिच्छिन्न वस्तुओंके दर्शनमें लग जाते हैं वे मौसमी ज्ञानी होते हैं। यदि ज्ञानी हो, सिद्ध हो तो कैसे भी करे और जो जिज्ञासु हैं, परमात्माकी ओर बढ़ना चाहते हैं, वे यदि चुनावके दिनोंमें चुनावमें लग जायेंगे और उस पार्टीकी निन्दा और उस पार्टीकी स्तुति करने लग जायेंगे—उनके लिए वही महत्त्वपूर्ण हो जायेगा कि कौन-सा व्यक्ति चुना जाये। चुनाव देशके लिए बहुत महत्त्वपूर्ण वस्तु होगी, बड़ी अच्छी चीज होगी, लेकिन जिज्ञासुका मस्तिष्क यदि उस काममें लग जायेगा तो उतने दिनोंके लिए ब्रह्म-चिन्तनको तो स्थगित करना पड़ेगा। या तो फसली चीजोंके बारेमें सोचो, कि ये छोटी-छोटी चीजें हैं तो इनकी छोटाई भौगोलिक दृष्टिसे होती है—जिला, प्रान्त, राष्ट्र, एक ब्रह्माण्ड—ये सब छोटी चीजें हैं। तत्त्वज्ञानकी दृष्टिसे एक ब्रह्माण्डके बारेमें विचार करना भी छोटी चीजका विचार करना है। किसी ब्रह्माण्ड-किरणका विचार करना, ब्रह्माण्डमें रहनेवाली शक्तिका विचार करना वह भी छोटी चीज है, क्योंकि यह

अपरिच्छिन्न ब्रह्म जो है यह कोटि-कोटि ब्रह्माण्डोंका अधिष्ठान है। इतनी बड़ी अनन्त अपरिच्छिन्न परमार्थ-वस्तुको जानना हो तो छोटी-छोटी वस्तुओंकी ओरसे नजर हटानी पड़ती है। इसमें क्या शक्ति है और क्या जाति, मजहब है और क्या सम्प्रदाय है, क्या अमुक काम है—तो भौगोलिक दृष्टिसे छोटापन होता है, वजनसे छोटापन होता है, ऐतिहासिक दृष्टिसे छोटापन होता है—सौ-दो सौ वर्षके लिए कोई चीज होती है—बड़ा भारी सांस्कृतिक परिवर्तन हो रहा है इस समय, मर मिटो उसके लिए। तुम तो मर मिटोगे और सांस्कृतिक गतिविध जो है वह तो ज्यों-की-त्यों चलेगी। तो यह सांस्कृतिक जो जीवन है और यह वैयक्तिक है और यह प्रादेशिक है और यह दैशिक है, यह मजहबी है, यह राष्ट्रीय है, यह ब्रह्माण्डीय है, इन बातोंमें अगर बुद्धि धँसने लग जायेगी तो छोटी-छोटी बातोंमें बहिर्मुखतामें बुद्धिका प्रवेश हो जानेके कारण अन्तर्-वस्तु समझमें नहीं आवेगी, तुम राग-द्वेषके चक्करमें पड़ जाओगे।

बोले भाई, वह तो बड़ा मजेदार है, हमको तो उसमें बड़ा मजा आता है, बड़ा ,महत्त्वपूर्ण है, कि अच्छा जब तुम्हारी बुद्धि उसीको महत्वपूर्ण समझकर उसीमें रमना चाहती है कि रमो। खूब मौजसे, कभी-कभी मौका मिले तो वेदान्तकी कथा भी सुन लेना। देखना यह है कि बुद्धि बाहरके छोटे-छोटे पदार्थोंको दैशिक, कालिक, जातीय, साम्प्रदायिक, वैयक्तिक, सामाजिक, राजनीतिक, राष्ट्रीय, अन्तर्राष्ट्रीय विषयोंको पकड़कर बैठती है या कि देखनेवाला कौन है इसको जाननेकी जिज्ञासा होती है?

तस्मात्पराङ्पश्यति नान्तरात्मन्—जो बाहरके विषयोंको देखनेमें लग गया वह अन्तरात्माका दर्शन, अपना दर्शन प्राप्त नहीं कर सकता। यह मार्ग, बड़ा विलक्षण है। बाह्य वस्तुमें जिसके लिए मूल्याङ्कन है कि यह बहुत कीमती है यह ऐसे होना चाहिए, यह ऐसे रहना चाहिए—नारायण! बाह्य पदार्थमें मूल्यांकन हो जानेके बाद अपना मूल्य घट जाता है। अपनी कीमत घटानेका तरीका ही यह है कि बाहरी चीजोंका मूल्यांकन कर दो।

भाई, आत्मदर्शनका उपाय क्या है, आत्मदर्शनकी युक्ति क्या है—

कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन्।

धीरः आवृत्तचक्षुः अमृतत्वमिच्छन् कश्चित्—बिरला है।

आश्चर्यवत् पश्यति कश्चिदेनमाश्चर्यवद्वदति तथैव चान्यः।

आश्चर्यवच्चैनमन्यः शृणोति श्रुत्वाप्येनं वेद न चैव कश्चित्॥ (गीता)

कश्चित्—लाखोंमें एक। देखो, जबतक राग-प्रधान चित्त होगा तबतक वह छोटी चीजमें आसक्त हो जायेगा कि बस, हमको तो यही चाहिए। अब नन्हेंसे शिशुको गोदमें ले लिया और जैसे बन्दरयिा अपने मुर्दे बच्चेको भी चिपकाये फिरती है वैसे ही आप दुनियाकी कोई नन्हीं चीज अपने दिलसे चिपकाये फिरते हैं कि—यह बेटा है, यह पत्नी है, यह धन है, यह परिवार है, यह समाज है। यह सब कल्पित है, इसका मूल्यांकन जो है वह बिलकुल कल्पित है, सबसे ज्यादा कीमत तुम्हारी है सो, तुम अपने आपको भूल गये हो! अरे, सबसे ज्यादा कीमती चीज तुम हो; तो कश्चिद्का अर्थ है कि कोई-कोई बिरला। बिरलाका अर्थ यह है कि जिसके अन्दर रागके संस्कार ज्यादा होंगे वह तो कोई भी छोटी चीजको लेकरके आसक्त हो जायेगा और द्वेषका संस्कार हो जायेगा तो कहेगा कि पहले अपने दुश्मनको मार लेंगे फिर वेदान्त पढ़ेंगे—ऐसे कहेगा। यदि उससे कोई कहेगा कि आओजी थोड़ा वेदान्त सुनो—तुम नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-ब्रह्म हो, क्या चक्करमें पड़े हो संसारके, तो बोलेगा कि नहीं महाराज, पहले दुश्मनको हरा लेंगे, एक बार हम उनको नीचा दिखाकर, पहले उनको चुनावमें हरा लेंगे तब वेदान्त सुनेंगे। द्वेष हो गया न! द्वेष व्यक्तिगत हो यह बात नहीं है, अमुक-अमुक प्रकारकी क्रियासे द्वेष होता है तो क्रिया करनेवालेसे भी द्वेष हो जाता है; अमुक-अमुक प्रकारकी रहनीसे द्वेष होता है तो उस रहनीसे रहनेवालेसे भी द्वेष हो जाता है। किसीका यदि लिपिस्टिकसे द्वेष होवे कि लिपिस्टिक बहुत खराब है और चुनावका उम्मीदवार यदि लिपिस्टिक लगानेवाला हो तो झट कह देगा कि हम इनको वोट नहीं देंगे, क्योंकि ये तो लिपिस्टिक लगाते हैं। है न! तो बात क्या है कि जिस चीजको तुम नापसन्द करते हो, द्वेष है जिससे तुम्हारे हृदयमें उस चीजको यदि सामनेवालेमें देखोगे तो सामनेवालेसे भी द्वेष करने लग जाओगे। और जो चीज तुमको पसन्द है वह चीज यदि सामनेवालेमें देखोगे तो उससे राग करने लग जाओगे। 'कश्चित्'का अर्थ है कि जो राग-द्वेषके चक्करसे छूटकर परमात्माको ढूँढनेके लिए अग्रसर होता है, उसमें तुम्हारी पसन्दगी और नापसन्दगी, तुम्हारी संस्कारसे आच्छन्न आक्रान्त होनेकी बात नहीं है। आदत डाल-डालकर जो तुमने अपनी बुद्धि बिगाड़ ली है उसका काम परमात्माके ज्ञानमें नहीं है, वह संस्कार काटना पड़ेगा।

अब अन्तरात्माको देखनेके लिए चाहिए चार साधन—

(१) पहली बात यह कही कि बहिर्मुखताको छोड़ो।

कश्चित्‌से बताया कि पुण्य-अपुण्यके संस्कारसे जो चित्तमें राग-द्वेष है उसको छोड़ो।

आप देखो, साधनकी दृष्टिसे बहुत बढ़िया होनेपर भी तत्त्वज्ञानकी दृष्टिसे जो प्रतिबन्धक होता है उसकी एक-आध चर्चा आपको कर देते हैं क्योंकि आप कभी-कभी बड़े-बड़े वेदान्तियोंके मुँहसे जब सुनते होंगे तब आपके मनमें आता होगा कि ये लोग भक्तिके विरोधी हैं, उपासनाके विरोधी हैं। अच्छा देखो, राम ईश्वर हैं कि कृष्ण ईश्वर हैं, कि शिव ईश्वर हैं, तो, आप यदि रामको ईश्वर मान करके कृष्णका विरोध करते हो अथवा कृष्णको ईश्वर मानकर रामका विरोध करते हो और शिवको ईश्वर मानकर राम-कृष्णका विरोध करते हो तो आपकी बुद्धि असलमें संस्काराक्रान्त है, सत्य तो वह है जो दशरथ-नन्दन राममें, वसुदेव-नन्दन कृष्णमें और स्वयंभू शिवमें एक सरीखी है वह सच्ची चीज है। अगर उस सच्ची चीजसे आपका प्रेम होता तो एकको पकड़कर दूसरेके रूपमें मौजूद सत्यका तिरस्कार नहीं करते—

न हि विकृतिं त्यजन्ति कनकस्य तदान्वयः।

माना कि आपको हार खरीदना है, हार पहनना है लेकिन कंगनको घरमें-से निकालकर फेंक तो नहीं देते न? क्योंकि समझते हैं कि जो सोना हारमें है वही सोना कंगनमें है। जब आप सोनेकी कीमतको समझते हैं तब हार और कंगनके लिए आपके मनमें कोई राग-द्वेष नहीं है। इसी प्रकार यह विश्व-सृष्टि जो मालूम पड़ रही है एक परब्रह्म परमात्मामें यह केवल मनसे खींचे हुए रूप हैं—यह स्वर्ग है, यह नरक है, यह मर्त्यलोक है, यह ब्रह्मलोक है—यह मनीरामने केवल संस्कारके कारण ये अलग-अलग रूप खींच लिये हैं। यह जो मूल्यांकन है इसको छोड़ो। माने अब तुम 'कश्चित्' हो गये, अब तुम लाखोंमें एक हो; क्या पूछना है, यह तुम्हारी सुन्दरता देखो, अब तुम बाजारमें, चौपाटीपर फिरनेवाले नहीं हो, कि अब तुम लाखोंमें एक हो, क्योंकि अब तुम्हारे दिलमें जो दुश्मनीके और मुहब्बतके मैल हैं, मल हैं वे अब नहीं हैं। इसीको बोलते हैं कश्चित्!

(२) अब दूसरी बात देखो—धीरः। तुम्हारे मनमें मैल न हो, लेकिन ऊपरसे चोट तो पड़ेगी। बाहरसे कोई सीधे रास्ते चलने थोड़े ही देगा? अगर वह समझ जायेगा कि इनके मनमें किसीसे राग-द्वेष नहीं है तो अपनी पार्टीमें जरूर तुमको लेना चाहेगा, तुम्हारे भोलेपनका फायदा जरूर उठाना चाहेगा। शब्द, स्पर्श,

रूप, रस, गन्ध—सब अपनी पार्टीमें मिलाना चाहते हैं, संयोग-वियोग-रोग सब अपनी पार्टीमें मिलाना चाहते हैं।

राग कहेगा कि तुम अपनेको रोगी मान लो और किसी प्राकृतिक चिकित्सकके फन्देमें पड़कर सात रुपये रोजका फलाहार करो और दस रुपये रोजके कमरेमें रहो और कहो कि सबसे सस्ती चिकित्सा प्राकृतिक चिकित्सा है। हमारे मित्र हैं बहुत, कई मित्र हैं हमारे, जिन्दगी भर पानीमें बैठकर पेडूपर तौलिया फिराना और पाचन-शक्ति अपनी नष्ट कर देना—गेहूँ तक नहीं पचा सकते, चावल चीनीके लिए तो कहते हैं कि वे तो जहर हैं और घी-मलाई उनके मुँहमें जाये तो मर ही जायें और पत्ती खा रहे हैं—पालककी पत्ती खा रहे हैं आजकल! पाचन-शक्ति जो मनुष्योचित थी वह चली गयी।

और होमियोपैथिक कहेंगे कि देखो, हम बिना पैसेके अच्छा करते हैं—पर यह हम उनकी चर्चा नहीं करते हैं—हमारा मतलब न प्राकृतिक चिकित्सासे है और न होमियोपैथिक चिकित्सासे है, यह तो पार्टीवाले कैसे फँसाते हैं कि हमारा ही सबसे बढ़िया—यह हम आपको बताते हैं। सोलह वर्षकी उम्रमें जो रोग हुआ था उसको अस्सी वर्षकी उम्रमें उभाड़ देंगे और उसकी दवा करेंगे और कहेंगे कि हमारी चिकित्सा सबसे बढ़िया और रोटी खानेकी शक्ति नहीं रहेगी, पत्ता चबाकर रहना पड़ेगा और बोलेंगे कि हमारी चिकित्सा सबसे सस्ती है। कहनेका अभिप्राय यह है कि अपना-अपना ढंग जो है वह सबको प्यारा लगता है और जब तुम राग-द्वेषसे मुक्त होनेकी कोशिश करोगे तब कम्युनिस्ट, सोशलिस्ट कहेगा कि तुम हमारी पार्टीमें आ जाओ, कांग्रेसी कहेगा हमारी पार्टीमें आ जाओ। ननद कहेगी हमारे कहे अनुसार चलो, भाभी कहेगी हमारे कहे-अनुसार चलो, सास कहेगी हमारे कहे-अनुसार चलो। माने एक बार जब तुम्हारी अहंता-ममता-राग-द्वेष कम होने लगेंगे तब चारों ओरसे हवा आयेगी कि तुमको उड़ा ले जायें, तो उस समय क्या करना चाहिए? कि धीरः। उस समय धीर होकर रहना चाहिए, उड़ नहीं जाना चाहिए!

विकारहेतौ सति विक्रियन्ते येषां न चेतान् स्थित एव धीरः।

बहते हुए तूफानमें, झंझाबातमें जो अपनेको बैठकर बचा लेता है—आँधी आवे और चलते समय उड़नेका डर हो तो क्या करना कि जहाँ हो वहाँ बैठ जाना और आँधी खत्म हो जाये तब वहाँसे चलना—आँधीमें दौड़नेकी कोशिश मत करना, नहीं तो कुएँमें गिरा देगी। जैसे हवाकी आँधी आती है वैसे ही दुनियामें

भावनाओंकी आँधी आती है—जब जो आँधी आती है तब वही चक्कर—बयारकी ओर तो पीठ करनी चाहिए, सामना नहीं करना चाहिए। कहावत है न—

जैसी बहे बयार पीठ तब तैसी कीजै।

बयारको पीठसे रोकना चाहिए। धैर्य रखो—सह लो। जैसे मान लो बैठे हैं और भूतकी कोई याद आगयी कि हमारे पास ऐसा धन था, ऐसा वैभव था, ऐसा दोस्त था, ऐसा मकान था, ऐसा बड़प्पन था, ऐसा प्यार था, अब हाय-हाय उसके बिना हम मर रहे हैं; तो आप यह नहीं समझना कि यह सचमुच आगया, थोड़ी देरके बाद जब भूख लगेगी तब आप पिछली सब बातें भूल जाओगे और आप रोटी-नमकमें लग जाओगे। जैसे सोते समय सपना दिमागमें आकर फुदफुदाता है वैसे ही जागते समय तुम निकम्मे बैठे हो इसलिए पिछली बातें याद आ-आकर तुम्हें परेशान कर रही हैं। धीरः उनमें धीर रहो।

अच्छा, याद आयी कि पहले ऐसे स्वस्थ थे, ऐसे बलवान् थे, ऐसे जवान थे, ऐसे सुन्दर थे और फिर याद आयी कि अब फिर वैसे ही सुन्दर बनो। बननेके चक्करमें पड़ जाओगे तो बन नहीं सकते भला—सिरके एक-एक सफेद बाल निकाल कर फेंक दो तब भी सब बाल अब काले नहीं रहेंगे रोज सफेद निकलेंगे—भला!

अच्छा, कभी भविष्यकी कल्पना आयी—हमको छह महीने बाद यह काम करना है, तो तुम यह नहीं समझना कि आज जो वेग आया है वह छह महीनेतक बना रहेगा, अरे, वह तो घंटे-आध घंटेमें ढीला पड़ेगा फिर दूसरा वेग आवेगा, फिर तीसरा वेग आवेगा—यह तो सपने-पर-सपने आते-जाते रहते हैं—धैर्यसे जैसे सिनेमाके कई पर्देपर आनेवाले दृश्योंको देखते हो और मिट जाने देते हो वैसे मनके पर्देपर दृश्योंको आने दो और मिट जाने दो, उनका मूल्यांकन मत करो—यह बिलकुल फुर्फुराहट है, एकदम स्वप्नवत् है—इसकी कोई कीमत नहीं है यह नहीं कि अच्छे-ही-अच्छे आवें जो यह कोशिश करता है कि हमारे मनमें अच्छे-ही-अच्छे आवें उसको भी बहुत दुःख होता है और जो यह रोता है कि हमारे मनमें बुरे क्यों आगये कि वह भी बहुत दुःखी होता है। अरे बाबा, सपनेपर जैसे किसीका नियन्त्रण नहीं रहता है, सपना कभी अच्छा आता है, कभी बुरा आता है वैसे ही यह जो मनोराज्य होता है यह अनियन्त्रित मनमें ही मनोराज्य होता है—है न! अरे आयी धारा बह गयी, आयी धारा बह गयी—गंगाजीमें कभी फूल माला बह गये, कभी मुर्दा बह गया, कभी किसीने दूध चढ़ा दिया और कभी किसीने

थूक दिया—ये दोनों दृश्य जैसे गंगाजीमें आते हैं ऐसे ही अपने मनमें भी दोनों प्रकारके दृश्य आते हैं—कभी दोस्त फुर्फुरा गया, कभी दुश्मन फुर्फुरा गया; कभी यह आया, कभी वह आया।

पहले ठाकुर साहब लोग होते थे न, तो अपने दरवाजेपर पलंगपर बैठे रहते और हुक्का गुड़गुड़ाते रहते। किसी अछूतके घरमें ब्याह था तो उसका लड़का घोड़ेपर चढ़कर निकला। तो पूछा यह कौन जा रहा है घोड़े पर? पता चला कि अमुक अछूत है; तो बोले पकड़कर ले आओ—तुम हमारे दरवाजेके सामनेसे घोड़ेपर चढ़कर निकलते हो और जूता लेकरके मारने लग गये! तो उस जमींदारकी जैसी मनोवृत्ति थी वैसी मनोवृत्ति उस साधककी है जो मनमें कोई खराब बात फुर्फुरा गयी और लेकर जूता उसको मारनेके लिए दौड़ा। तो, एक तो गंदी मनोवृत्ति आयी और दूसरे जूता लेकर मारनेको और दौड़ा; धैर्य रखो। तुम्हारा जो ज्ञान है वह स्वच्छ है, वह निर्मल है, वह निर्विषय है, वह निर्द्वन्द्व है, वह अविनाशी है, वह परिपूर्ण है। यह जो तुम्हारा ज्ञान है न, ज्ञान-स्वरूप, इसपर इस दृश्यकी कोई छाप छूटनेवाली नहीं है—यह आवेगा और अपना तमाशा दिखाकर बह जायेगा, तुम काहेको परेशान होते हो? इसको धैर्य बोलते हैं धैर्य—बाहर कोई मरे चाहे जरे, कोई आये चाहे जाये, चाहे गरीबी हो, चाहे अमीरी हो बाहर और मनमें चाहे कैसा भी सपना आये और कैसा भी मनोराज्य होवे, उसको मनोराज्य-मात्र समझो, उसको स्वप्नमात्र समझो, उसको यह मत समझो कि तुम्हारे कलेजेमें पहाड़ घुस गया, हल्के रहो, हल्के रहो और अपनी जगहपर बैठे रहो—धीरः।

कश्चिद्धीरः—तो राग-द्वेष छोड़कर और जो बाहर या भीतर परिस्थितियाँ आती-जाती हैं उनकी ओरसे, उनकी चोटसे बचकर—धीर होना है, उनकी चोट अपने ऊपर मत लगने दो—अरे आया आया, गया गया!

निर्भय होकर चलो। तो दो बात हुई, एक राग-द्वेषसे विनिर्मुक्त और जैसी परिस्थिति सृष्टिमें आवे उसको धैर्यपूर्वक सहना।

(३) अब तीसरी बात है—**आवृत्तचक्षुः**। आवृत्त चक्षुः क्या है? यह आवृत्त चक्षुः नहीं है; एक डबल त्त वाला त होता है और एक सिंगल त वाला होता है; तो यह डबल त्त वाला है; यदि एक त होता तो उसका अर्थ होता—आँख बन्द करना—आवृत चक्षुः—आँख बन्दकर बैठना, लेकिन यहाँ यह आवृत नहीं है, आवृत्त है—आवृत्त चक्षुः। इसका अर्थ है—आँखको उलट दो—आवृत्तचक्षुः।

दुनियामें सब लोग दूसरेको कीमती मानकर उसके पीछे दौड़ रहे हैं, पर आत्मदर्शन क़रनेवालेको उलटना है।

चरणदास गुरु किरपा कीन्ही उलट गई मोरि नैन पुतरिया।

तुम बेटेके पीछे-पीछे मत घूमो, बेटेको अपने पास आने दो, उलट दो। सेवकको सेवक समझो, उसको मालिक मत समझो; ये जो हाथ हैं, पाँव हैं, इन्द्रियाँ हैं, मन हैं, बुद्धि है—ये तुम्हारे सेवक हैं। आवृत्त चक्षुःका अर्थ क्या है कि आँख आदि इन्द्रियाँ जो हैं वे अपने गोलकको छोड़कर जो विषय-देशमें चली गयीं हैं—माने विषय-चिन्तनमें संलग्न हैं—उनको थोड़ी देरके लिए फूलकी तरह जहाँ-की-तहाँ रख लो। दो गुलाबके फूल देखो, तुम्हारी नाकके दोनों तरफ रखे हुए हैं, दोनों कनपटीमें देखो, दो कनेरके फूल रखे हुए हैं—इनको जब देखोगे तो ये इन्द्रियपना छोड़कर विषय हो जायेंगे। देखो, आपको यह युक्ति हम बताते हैं कि इन्द्रियको मत रखो, इन्द्रियको विषय कर दो—आवृत्तचक्षुः। यह शरीरकी जो खोल है, जिसके अन्दर विष्ठा-मूत्र-हड्डी-मांस भरा हुआ है और यह चामकी खोल पहनायी हुई है न—इसमें ये आँखके छेद, कानके छेद, मुँहके छेद, नाकके छेद, त्वचाके छेद जो हैं इनको एक बार खोल-मात्र रह जाने दो—इनसे एक होकर दुनियाको मत देखो, इनसे भीतर होकर, इनसे अलग होकर इनको देखो! तुम आँखसे देखते हो इसकी जगह तुम आँखको देखो; तुम मनसे देखते हो इसकी जगह मनको देखो; बुद्धिसे देखते हो इसकी जगह बुद्धिको देखो—आवृत्त चक्षुः। चक्षुः माने जो अपनी ज्ञान-शक्ति है उसको आवृत्त करो, निवृत्ति परायण हो जाओ, जो जहाँ है उसको वहीं रहने दो, यह संन्यास है, यह अन्तर्दृष्टि है, यह प्रदीप्त ज्ञानदृष्टि है। औजारके साथ इतना एक नहीं हो जाना—देखो, किसीकी आँख मन्दी होती है, किसीकी तेज होती है, किसीके एक होती है, किसीके दो होती हैं; कभी खुली, कभी बन्द, लेकिन, तुम आँखसे न्यारे हो कि नहीं हो?

आन्ध्यमान्द्य पटुत्वेषु नेत्र धर्मेषु चैकधा।

नेत्र-धर्म अनेक हैं—अन्धापन है, मन्दापन है, कटुपना है—पर तुम एक हो कि नहीं? तुम वही एक होकर रहो, अपनेको काना मत समझो, अपनेको अन्धा मत समझो, अपनेको पटु मत समझो, आँख छोड़कर आँखमें बैठो। आवृत्त चक्षुःका अर्थ है कि विषयको प्रकाशित करनेवाले ज्ञानके रूपमें तुम बैठो परन्तु विषयको तुम प्रकाशित मत करो, विषयका ख्याल छोड़कर अपने स्वरूपमें बैठो।

बोले—अच्छा भाई अब तो आत्मज्ञान हो जायेगा? कि नहीं इसके लिए एक और चीज है। असलमें, कश्चित्‌में तो परम्परा-साधनका ग्रहण है और धीर: और आवृत्तचक्षु:में बहिरंग साधनका ग्रहण है—व्यवहार अवस्थामें धीर: और साधन-दशामें आवृत्तचक्षु:। कश्चित् अधिकारी धर्मानुष्ठानके द्वारा अन्त:करणको पवित्र करके और धीर: माने बाह्य परिस्थितियोंसे विचलित न होते हुए और आवृत्तचक्षु: माने निर्विषय ध्यानसे, निर्विषय चिन्तनमें बैठ जाओ। बोले—अब मिल गया परमात्मा? कि ना, अब अन्तरंग-साधन प्रारम्भ होगा। वह अन्तरङ्ग साधन क्या है? कि अमृतत्त्वमिच्छन्।

(४) अमृतत्वमिच्छन्—अमृतत्व क्या है इसका श्रवण, इसका मनन, इसका निदिध्यासन। *अथातो ब्रह्म जिज्ञासा*में जो 'सा' है न वह इच्छाके लिए ही तो है—**ज्ञातुं इच्छा जिज्ञासा**—वह जो वहाँ सन् प्रत्यय है वह इच्छाके अर्थमें है, इसलिए वहाँ जिज्ञासा माने विचार होता है। इसी प्रकार यहाँ अमृतत्वमिच्छन्‌का अर्थ है कि अमृतत्वका विचार करो कि असलमें अमृतत्व क्या है।

अब आपको जरा अमृतत्वमिच्छन्‌की बात सुनावें—एक महात्माकी कथा आती है उपनिषद्‌में, उनके दो पत्नी थीं, बुलाया उन्होंने कि अरी मैत्रेयी इधर आ, कात्यायिनी इधर आ—अब मैं धन-सम्पत्तिका बँटवारा कर देता हूँ—आधा तुम ले लो, आधा कात्यायिनी ले लेगी और मैं अब प्रव्रज्या, संन्यास ग्रहण करूँगा। मैत्रेयीने पूछा—क्यों महाराज, यह जो धन आप देंगे उससे हमको अमृतत्वकी प्राप्ति होगी? हम जन्म-मरणके चक्करसे छूट जायेंगे? उन्होंने कहा कि *अमृतत्वं तु नाशास्ति वित्तेन*—धनसे अमृतत्वकी प्राप्ति नहीं होती।

यह 'वित्त' शब्द संस्कृतका बड़ा विलक्षण है—ऐसे कुछ खास ही शब्द हैं। वित्त शब्द धनके अर्थमें होता है और यह विधिके अर्थमें भी होता है। जो कुछ दृश्य है वह वित्त है। दृश्यको अगर पकड़ोगे तो तुम अमृत हो यह ज्ञान कैसे होगा? मैं अमृत हूँ यह ज्ञान होनेके लिए दृश्यकी पकड़ अपेक्षित नहीं है। दृश्यकी पकड़ छोड़ोगे तब न द्रष्टाका ज्ञान होगा! तो उस देवीने क्या कहा था, वह अमर-वचन है उसका उपनिषद्‌में—

येनाहं नामृता स्यां किमहं तेन कुर्याम्।

देवीने कहा कि जिससे मुझे अमृतत्वकी प्राप्ति नहीं होगी वह धन लेकर मैं क्या करूँगी? 'वित्त'के द्वारा मनुष्यको तृप्ति नहीं मिल सकती। मनुष्यके मनमें परमार्थ, परमात्माकी प्राप्ति की इच्छा होनी चाहिए।

कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन्।

'अमृतत्व' शब्दमें दो बात तो हैं न? क्या? कि एक तो अविनाशी होना—जो मृत न हो सो अमृत। जो कालमें न मरे सो अमृत और देशमें न मरे सो भी अमृत—जो अमिट हो, हर जगह हो—सब अवस्थामें प्राप्त नहीं होगा तो अमृत कैसे होगा? सब स्थानमें हो और सब कालमें हो वह अमृत और दूसरा अमृत माने रसमय हो, परमानन्द-स्वरूप हो।

यदि तुम यह चाहते हो कि हम अविनाशी होवें, हम परिपूर्ण होवें, हम परमानन्द-स्वरूप होवें तो **अमृतत्वमिच्छन्**—आवो वेदान्तका श्रवण करो, मनन करो, निदिध्यासन करो। यह विभाग दूसरा है—असलमें यह निवृत्ति-परायण लोगोंका विभाग है, यह कोई सामाजिक या राजनीतिक या राष्ट्रीय या सांस्कृतिक आन्दोलन नहीं है, यह तो जो शुद्ध आत्म-तत्त्वका जिज्ञासु है उस जिज्ञासुके लिए आत्म-तृप्ति, आत्म-तुष्टि, आत्म-रति, जीवन्मुक्तिका विलक्षण सुख देनेवाला पदार्थ है—**अमृतत्वमिच्छन्।**

अब तुलना करके बताते हैं कि जो लोग छोटी-छोटी चीजोंमें लगते हैं उनकी क्या दशा है—**पराचः कामाननुयन्ति बालाः।**

पराचः कामाननुयन्ति बालाः—देखो, ये जो बालक हैं—ऐसा नहीं कि जिनके दाढ़ी-मूँछ नहीं सो बालक-अपरिच्छिन्न आत्म-वस्तुके ज्ञानमें, अनुभवमें रुचि न हो करके बाह्य पदार्थ छोटे-मोटे खिलौने टूटने-फूटनेवाले—उन्हींसे खेलनेमें जो लगे हुए हैं वे बालक हैं। संस्कृतमें 'बालक' शब्द जो है वह विलक्षण ढंगसे प्रयुक्त होता है। जब न्याय-शास्त्र पढ़ने लगते हैं तब यह कहते हैं कि खूब व्याकरण पढ़ा हो, साहित्य खूब पढ़ा हो, मीमांसा पढ़ा हो परन्तु न्याय-शास्त्र न पढ़ा हो, तो बोले बालक है—

बालानां सुखबोधाय क्रियते तर्कसंग्रहः।

यदि व्याकरण पढ़ने जायें तो, बोले—भाई, यदि न्यायादि शास्त्रका अध्ययन किये हुए हो और व्याकरण न पढ़ा हो तो बोले बालक है। जो जिस विषयमें अज्ञ होता है उस विषयमें बालक होता है; अज्ञान ही बालकका लक्षण है।

अब देखो, यदि अणुबमकी चर्चा चले तो उसकी जानकारीमें हम लोग तो सब बालक ही हैं न! डाक्टरीकी चर्चा चले, इञ्जीनियरिंगकी चर्चा चले तो हम भी बालक हैं। हम परिच्छिन्न विद्याके आचार्य नहीं हैं, हम अपरिच्छिन्न-विद्याके आचार्य हैं, हमारा यही विभाग है, हम इसीके प्रोफेसर हैं, जो इसका अध्ययन

करना चाहते हैं, स्वाध्याय करना चाहते हैं, उसको उसकी प्रणालीसे समझाते हैं। तो बोले कि नहीं महाराज, आप सर्वज्ञ है, रॉकेट कैसे बनाया जाता है या चन्द्रलोकमें कैसे जाया जाता है सो बताओ। बोले कि नहीं भाई जिसमें जाना-आना नहीं है वह चीज हमसे पूछो—जिसमें जाना-आना है वह तो तुम खुद ही बहुत जानते हो।

हमारे गाँवके पास एक ठाकुर साहब थे, बड़े प्रभावशाली थे, तेजस्वी थे, चलते थे—माने अपने प्रभावसे प्रज्ज्वलित थे और बहुत कम जाते-आते थे। हमारे यहाँ तो वर्षमें कभी एक-दो बार आजाते थे और जब कभी हम उधरसे निकलते तो बुलाते—बाबाजी बैठो! बोलते कि बाबाजी अगर आपको बेईमानीकी बात सीखनी हो तो हम आपको सिखायेंगे और आप सीखो—वृद्ध थे और ऐसे ही बोलते थे और ईमानदारीकी बात यदि कोई आप हमसे कहना चाहते हो तो आप बताइये, क्योंकि आप ईमानदारीके विषयमें जानकार हैं और हम बेईमानीके विषयमें जानकार हैं—जिसको कहें उसको पकड़ मँगावे, जिसको कहें उसको रिश्वत दे दें, जिसको कहें उसको जेलमें डाल दें और धर्मकी और शास्त्रकी बात करनी हो तो आप बताओ।

वेदान्तकी चर्चा जो है वह बालकोंका काम नहीं है। यह जो पराक् काम हैं—बाहर दीखनेवाले पदार्थ हैं और इनके बारेमें जो इच्छा है कि ऐसे हो यह, ऐसे हो यह, ऐसे हो यह ऐसे इच्छावान् बालकोंका यह विभाग नहीं है। देखो, ब्रह्मा जो है वह हर सृष्टिमें लाल ही होता हो यह कोई नियम नहीं है—भला; किसी सृष्टिमें ब्रह्मा साँवरा भी होता है और किसी सृष्टिमें सफेद भी होता है—कभी विष्णु ही ब्रह्मा होता है और कभी ब्रह्मा ही विष्णु होता है! कभी यज्ञोपवीत-धारीका नाम शूद्र होता है और कभी यज्ञोपवीत-रहितका नाम ब्राह्मण होता है ऐसी-ऐसी सृष्टि होती है जिसमें देवता लोग पातालमें रहते हैं और दैत्य लोग स्वर्गमें रहते हैं। यह मैं जो बोल रहा हूँ यह पुराने शास्त्रोंमें लिखी हुई बात बोल रहा हूँ—योग-वासिष्ठका भुशुण्डोपाख्यान पढ़ें—कैसी-कैसी सृष्टि भुशुण्डीजीने देखी है, लोमश ऋषिने कैसी-कैसी सृष्टि देखी है—एक परमात्मा ही दूसरा नहीं होता है और सब बदल जाता है। और कौन परमात्मा? कि अपना आत्मा—अपने आत्माका ही नाम परमात्मा है, यह नहीं बदलता और बाकी सारी सृष्टि बदल जाती है। तो बदलनेवालोंसे क्या मुहब्बत?

अविवेकी और विवेकीका अन्तर

अध्याय—२, वल्ली—१, मन्त्र—२

पराचः कामाननुयन्ति बालास्ते मृत्योर्यन्ति विततस्य पाशम्।
अथ धीरा अमृतत्वं विदित्वा ध्रुवमध्रुवेष्विह न प्रार्थयन्ते॥ २.१.२

अर्थ :—बालक बाहर विद्यमान भोग्य-पदार्थोंकी ओर दौड़ते हैं, उनका पीछा करते हैं। वे चारों ओर फैले हुए मृत्युके फन्देमें फँस जाते हैं। और तो धीर पुरुष हैं वे अमृतत्वको जानकर संसारके विनश्वर पदार्थोंमें जो इन्द्रियोंसे मालूम पड़ते हैं इनमें, ये अविनाशी वस्तुकी आकांक्षा नहीं करते हैं॥ २.१.२

पराचः कामाननुयन्ति बालाः।

बचपनमें हम लोग क्या करते थे कि चिड़िया जब दाना चुगती तब चुपके-चुपके पाँव दबाकर उसको पकड़नेके लिए चलते, पर जब पास जाते और गड़ापसे पकड़नेका समय आता तबतक वह उड़ जाती; तब हम रोने लगते थे। कितनी बार खिलौनेके लिए रोये होंगे, कितनी बार तस्वीरके लिए रोये होंगे, कितनी बार मिठाईके लिए रोये होंगे, कितनी बार बड़े लोगोंने लालच देकर कि हम तुमको मिठाई देंगे नाचो—नचाया होगा, कितनी बार लालच देकर गवाया होगा—तो ये छोटी-छोटी भोगकी लालसासे आबद्ध होकरके बालक ही इधर-उधर दौड़ते हैं; बुद्धिमान, प्रज्ञावान श्रेष्ठ पुरुष ऐसा नहीं करते हैं, उनका यह लक्षण नहीं है। तुम्हारी यह दौड़-धूप किस कारणसे है? दौड़-धूप माने केवल पाँवसे चलना नहीं—यह जो इन्द्रियोंकी, मनकी, बुद्धिकी भाग-दौड़ है उसका प्रेरक-तत्त्व क्या है? तुम मोहके कारण, लोभकेकारण जा रहे हो!

कश्चूली शब्द मात्रेण किं दूरं योजनत्रयम्।

जब कचौड़ीका नाम कानमें पड़ा तब बारह कोस चलकर जाना क्या मुश्किल है—यह गाँवकी कहावत है?

क्यों भाग रहे हैं? कि भयके कारण। तो जहाँ तुम्हारा प्रेरक काम है, जहाँ तुम्हारा प्रेरक क्रोध है, जहाँ तुम्हारा प्रेरक लोभ है, जहाँ तुम्हारा प्रेरक भय है वहाँ तुम अत्यन्त तुच्छके द्वारा प्रेरित किये जा रहे हो।

काम एष क्रोध एष रजोगुणसमुद्भवः।
महाशनो महापाप्मा विद्ध्येनमिह वैरिणम्॥

कौन तुमको नचा रहा है? अगर सचमुच तुमको नचानेवाला काम न हो, क्रोध न हो, लोभ न हो, मोह न हो—नचानेवाला ईश्वर हो तो कितनी खुशीकी बात है, परन्तु तुमने तो अपने आपको छोटी किस्मके जो मदारी हैं उनके हाथमें दे दिया है!

अभी मैं सुनाता आ रहा था—रातमें हमको सपना आया। सपनेमें कई बातें थीं—उसमें गुरेहूँ ग्राम था, उसमें अमरा था, उसमें ब्राह्मणपुरा था। जिस गाँवमें हम ठहरे थे—संन्यासी वेषमें—वह सचमुचमें गाँव हैं। अच्छे ढंगसे हम ठहरे हुए थे, तो कुछ लोग मिलने आये। मैंने पूछा इनको क्या चाहिए? एकने कहा कि इनको वोट चाहिए। मैंने पूछा—कि ये किस पार्टीके हैं और गो-हत्या बन्द करवाना चाहते हैं कि नहीं चाहते हैं? तो उन्होंने कहा कि नहीं ये वोटके लिए आये हैं। मैंने कहा—अरे काम क्या है इनका, सो तो बताओ। बोले—ये वोटके लिए आये हैं। मैंने कहा—मैं पूछता हूँ कि ये क्या करना चाहते हैं। बड़े जोरसे डाँटकर आवाज आयी—ईश्वरकी आवाज आयी—कि ये कुछ करना नहीं चाहते हैं, ये सिर्फ वोट चाहते हैं और वोट माँगने आये हैं, इन्हें 'बन्द' कहनेको मिले तो 'बन्द' कहनेको राजी और 'खुली' कहनेको मिले तो खुली कहनेको राजी—ईश्वरकी आवाज आयी कि ये सिर्फ वोट चाहते हैं इसके सिवाय और कुछ नहीं चाहते हैं।

हमारा प्रेरक कौन-सा है? केवल स्वार्थ—न कोई धर्म, न कोई सिद्धान्त, न कोई सेवा, न कोई समाज—केवल व्यक्तिगत सुख, केवल व्यक्तिगत स्वार्थ, केवल व्यक्तिगत भय! इसीसे मनुष्य प्रेरित हो रहा है। तो, यह कोई बड़े-बूढ़ेका, बुद्धिमान-प्रज्ञावानका लक्षण नहीं है, यह बालकका लक्षण है! और—

ते मृत्योर्यन्ति विततस्य पाशम्।

ऐसे लोगोंकी दशा क्या होती है? तो बोले कि मौतने एक जाल फैला रखा है। बहेलिया लोग जाल फैलाते हैं गाँवमें—चिड़िया फँसानेके लिए, मछली फँसानेके लिए, यहाँ भी समुद्रमें जाल फैलाते हैं। तो जो मछली उसके घेरेमें आ जाती है वह उसमें फँस जाती है और मारी जाती है। इसी प्रकार मृत्युने 'यह

शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गन्ध' और 'यह अपना, यह पराया, यह शत्रु, यह मित्र, यह अपनी पार्टी, यह परायी पार्टी'—यह सब जाल फैलाये हुए हैं। ये मृत्युके बिछाये हुए जाल हैं, जहाँ तुमने छोटी चीजपर चोंच मारी वहीं फँसे! बन्दरने जहाँ छोटे मुँहके बर्तनमें अपना हाथ डाला चना निकालनेके लिए वहाँ वह फँसा।

बुद्धिमान पुरुषका लक्षण यह है कि वह दृश्यमें-से किसी वस्तुको चाहे कितनी भी बड़ी झाँकी होवे—दृश्य-पदार्थको महत्त्व न दे, वह मौत है—दृश्य-पदार्थका रूप धारण करके वह मृत्यु ही आयी है। क्यों? बोले कि वह टूटेगा। जो दृश्य है वह टूटेगा कि नहीं? जो फलता है सो झरेगा कि नहीं? जो जलता है सो बुझेगा कि नहीं? दृश्य चाहे कितना भी महान् रूप धारण करके आवे अन्तमें मरता ही है। इसीसे कहते हैं कि ये सब रुद्रके रूप हैं। शास्त्रमें ऐसा लिखा है कि दृश्य-प्रपञ्चमें जो कुछ दिखायी पड़ता है सब रुद्रके रूप हैं, सबमें वीभत्स है, सबमें भयानक है, सबमें रौद्र हैं—फँसना नहीं, यह जीभको खानेमें मीठा लगता है परन्तु है इसके भीतर जहर।

कामान् यः कामयते मन्यमानः स कामभिर्जायते तत्र तत्र।
पर्याप्तकामस्य कृतात्मनस्तु इहैव सर्वे प्रविलीयन्ति कामाः॥

मुण्डक श्रुतिने स्पष्ट-स्पष्ट यह घोषणा की—

कामान् यः कामयते मन्यमानः।

जो संसारकी वस्तुओंको बहुत महत्त्वपूर्ण समझकर उनकी इच्छासे व्याकुल हो रहा है वह कामनाके वश हो करके यहाँ-वहाँ, वहाँ-यहाँ भटकता रहता है। यदि तुम परमात्माकी प्राप्ति चाहते हो तो—

अथ धीरा अमृतत्वं विदित्वा ध्रुवमध्रुवेष्विह न प्रार्थयन्ते॥

सहन करनेकी आदत होनी चाहिए। धीर पुरुष माने सहिष्णु होना—

तमेव धीरो विज्ञाय प्रज्ञां कुर्यात् ब्राह्मणः।
नानुध्यायाद् बहून शब्दान् वाचो विग्लापनं हि तत्॥

तमेव धीरो विज्ञाय—धीर पुरुषको चाहिए कि उसको खूब जान ले और उसीमें अपनी प्रज्ञाको, अपनी बुद्धिको लगा दे—अनन्तमें अपनी बुद्धिको लगा दे। आदमीके पैदा होनेके पहले जो था और मरनेके बाद जो रहेगा—उसमें अपना मन लगा दे। और यह जो जन्मने-मरनेवाला है इसमें मन न लगावे—

ऐसे वर को के वरूँ जो जन्मे और मर जाव।
वर वरिए गोपाल जू म्हारो चुड़लो अमर है जाय॥

ऐसे लोगोंसे क्या रिस्ता जोड़ना? परदेशीसे प्रीत कितने दिन टिकने-वाली है?

अथ धीरा अमृतत्वं विदित्वा ध्रुवमध्रुवेष्विह न प्रार्थयन्ते।

कल-परसों कोई पत्रिका पढ़ रहे थे तो उसमें निकला कि अपने अज्ञानको जानना ज्ञान है। तो हम सोचने लगे कि क्या वेदान्तका सिद्धान्त यही है कि अपने अज्ञानको जान लें तो ज्ञान हो गया? तो आप देखो कि अन्धकारको जानना ही प्रकाश नहीं है; उसमें वेदान्तियोंकी जो एक बहुत सुरक्षित भाषा है वह आपको बताते हैं—पारिभाषिक रूप! अज्ञान जान लेनेसे अज्ञानकी निवृत्ति नहीं होती, उसमें एक संशोधन है—आश्रय-विषय-सहित अज्ञानको जान लेनेसे अज्ञानकी निवृत्ति होती है—यह वेदान्तकी भाषा है, वेदान्तकी बोली है। आश्रय-विषय-सहित माने? अज्ञान जिसके बारेमें है वह तो अज्ञानका विषय हुआ और जिसको है वह अज्ञानका आश्रय हुआ; तो यदि आप अज्ञानको इस ढंगसे समझें कि वह किसको है और किसके बारेमें है और यह समझें कि जिसको है उसीके बारेमें है तो अज्ञान निवृत्त हो जायेगा। माने अज्ञानका आश्रय-भूत आत्मा और विषय-भूत ब्रह्म इन दोनोंकी एकताके ज्ञानके सहित जब अज्ञानको जानते हैं तब अज्ञान मिट जाता है। और अच्छा कहीं, अखबारमें या किताबमें पढ़कर आयेंगे कि अज्ञानको जानना ज्ञान है और उसको रट लेंगे कि आहा-हा बहुत बढ़िया बात है, तो बात तो बहुत बढ़िया है लेकिन समझदारीके साथ उसका कोई रिश्ता नहीं है। माने सामान्य लोग जिस ढंगसे सोचते हैं वेदान्तकी विचार-शैली, वेदान्तकी पद्धति उससे विलक्षण है। घटका यदि आपको अज्ञान है तो आप जब घटको जानेंगे तब घटका अज्ञान मिटेगा—घटके ज्ञानसे घटका अज्ञान मिटेगा। लेकिन चूँकि अपनी अद्वितीयताके अज्ञानसे ही आप अपनेको जीव मान रहे हैं इसलिए जब अपनेको आप अद्वितीय ब्रह्म-रूप जानेंगे तब आपकी यह जीवपनेकी भ्रान्ति मिटेगी और तब ज्ञान होगा। और यदि आप कहें कि आप जानते हैं कि आप बड़े अज्ञानी हैं या कहें कि अपनी बेवकूफीको हम समझते हैं, माने आप समझते हैं कि आप बड़े बेवकूफ हैं, तो क्या आप ब्रह्मज्ञानी हो गये? ब्रह्मज्ञानी नहीं हो गये, बेवकूफ ज्ञानी हो गये—बेवकूफीको समझेंगे तो बेवकूफीके ज्ञानी होंगे और ब्रह्मको समझेंगे तो ब्रह्मके ज्ञानी होंगे। यह आपको इसलिए बताया कि जो लोग परम्परासे वेदान्तका अध्ययन नहीं करते हैं, वेदान्तका स्वाध्याय नहीं करते हैं वे लोग छिट-पुट बातें सुन-सुनकर उसको रट लेते हैं। अपने अज्ञानको जानना ज्ञान नहीं है! तो—

अथ धीरा अमृतत्वं विदित्वा।

इन्द्रियोंमें स्वाभाविक ही अविद्याका निवास है, यह बात आपको मालूम होनी चाहिए। आँख रूपको जानती है इतना तो ज्ञान है आँखमें, लेकिन आँख शब्दको नहीं जानती है यह अज्ञान भी तो है न आँखमें? और कान शब्दको जानता है इतना तो उसमें ज्ञान है लेकिन कान रूपको नहीं जानता है यह अज्ञान भी तो उसमें है न? इन्द्रियाँ जो हैं वे स्वाभाविक रूपसे ज्ञान और अज्ञान दोनोंके मिथुनीकरणसे—जैसे स्त्री-पुरुषके सम्बन्धसे बच्चेकी उत्पत्ति होती है, ऐसे ही ज्ञान-अज्ञानके सम्बन्धसे ये इन्द्रियाँ प्रपञ्चको उत्पन्न करके दिखा रही हैं, एक अंशमें ज्ञान है, एक अंशमें अज्ञान है—इन दोनोंके मिथुनीकरणसे यह प्रपञ्च दिखायी पड़ रहा है। आपको यह जानना होगा कि असलमें अज्ञान किसके बारेमें है और किसको है। तो अज्ञानके आश्रयके बारेमें विचार करेंगे तो त्वं-पदार्थका विचार होगा और अज्ञानके विषयका विचार करेंगे तो तत्-पदार्थका विचार होगा।

एक बात आपको सुनायें चाहे आप 'इदं'का विचार करो चाहे 'तत्'का—अहंके बिना कोई विचार होगा? इदं माने यह और 'तत्' माने वह—तो 'अहं'के पेटमें आये हुए 'इदं'का विचार होता है और 'अहं'के पेटमें आये हुए 'तत्'का विचार होता है अर्थात् अहं इतना बड़ा है कि जिसके पेटमें इदं और तत्—यह और वह दोनों समा जाते हैं। आपको उसी अहंको ढूँढ कर निकालना है—आप स्वयं वह हैं; जब इदं और तत्का चक्कर छूटेगा, जब उपासना करनेके लिए 'इदं' नहीं रहेगा और उपासना करनेके लिए 'तत्' नहीं रहेगा, जब अपास्य और उपास्य दोनोंका भेद बाधित हो जायेगा तब अपने स्वरूपका ज्ञान होगा—दोनोंका अपवाद करके अपने स्वरूपका ज्ञान होगा। तो—

अथ धीरा अमृतत्वं विदित्वा ध्रुवमध्रुवेष्विह न प्रार्थयन्ते।

धीर पुरुष कौन है?

यं हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुरुषर्षभ।
समदुःखसुखं धीरं सोऽमृतत्वाय कल्पते॥

गीताके इस श्लोकमें धीर और अमृतत्वाय कल्पते है और यहाँ कठ.में कहते हैं—

धीरा अमृतत्वं विदित्वा।

आपको संस्कृत-भाषाकी विशेषता मालूम होनी चाहिए—यह धीरामें जो धी है इसमें दो चीज हैं—एक प्रतिभा और एक धारणा। दोनोंको मिलाकर यह धी शब्द

बना है। मेधाको ही धी कहते हैं यदि वह धारणावती होवे—धी धारणावती मेधाः—माने एक आदमी है जिसको सूझ तो जाता है—बहुत दूरकी सूझ जाती है लेकिन उसको वह धारण नहीं कर सकता है, भूल जाता है और एक आदमी धारण तो खूब कर सकता है लेकिन उसको कुछ सूझता ही नहीं है। तो मेधा भी होवे—मेधा माने अपवाद-दक्ष-बुद्धि। अपवाद-दक्षा जो मति है उसको कहते हैं मेधा—

यां मेधां देवगणा पितरश्चोपासते।
तया मानघ मेधया अग्रे मेधाविनं कुरु॥

मेधा शब्दका बहुत वर्णन है। वेदोंमें मेधाके लिए बहुत प्रार्थना है। व्याकरण-शास्त्रमें वाक्यपदीयमें मेधाके लिए प्रतिभा शब्दका प्रयोग है। यथार्थ वस्तु ज्यों-की-त्यों मालूम पड़ जाये, परन्तु क्या होता है कि मालूम तो पड़ गया कि आत्माके सिवाय न कुछ संसार है और न कुछ संसारका कर्त्ता-भोक्ता है—मालूम तो पड़ गया कि आत्मातिरिक्त और कुछ नहीं है—यह प्रतिभाने बता दिया, परन्तु मेधा न होनेसे उसके थोड़ी देर बाद ही बोलने लगे—

तूँ दयालु दीन हौं तूँ दानी हौं भिखारी।
हौं प्रसिद्ध पातकी तूँ पाप-पुञ्ज हारी॥

अब वह प्रतिभानमें जो अद्वय ब्रह्म था वह जीवनमें नहीं रहा माने जीवन ज्ञानबलके अनुरूप नहीं है, ज्ञानका बल नहीं है उसमें-पराश्रित हुआ न!

मो सम कौन कुटिल खल कामी। फिर—*मैं मूरख खल कामी; मैं मूरख खल कामी,* फिर बोले—क्या? कि *धन-सम्पत्ति घर आवे, कष्ट मिटे तनका*—इसका अर्थ हुआ कि प्रतिभान तो हुआ कि अद्वय परमात्माके सिवाय दूसरी कोई वस्तु नहीं है। परन्तु गिरे कहाँ? कि अपनी जगह पर आकर बैठ गये। ज्ञान-बलका जीवन नहीं है—माने जीवनमें ज्ञानका बल नहीं है। 'है नहीं मेरे सिवाय और कुछ' अनन्त-कोटि-ब्रह्माण्ड नहीं है; ब्रह्मा-विष्णु-महेश अपने आत्माके सिवाय नहीं है; इसमें कोई कर्त्ता-भोक्ता नहीं है, इसमें कोई कर्म और भोग नहीं है। वह फक्कड़पना धारण नहीं हुआ। तो अपवाद-प्रधान जो बुद्धि होती है, दूसरे शब्दोंमें; धारणा-प्रधान माने तदनुकूल-बल-प्रधान जो बुद्धि होती है उसको मेधा कहते हैं।

एक बालक था। वह सामने खड़ा हो जाता और कहता—मेरे सिवाय और दूसरा कोई है ही नहीं और जब चलना होता तो बापसे कहता—गोदमें लेकर चलो!

अथ धीराः—वेदान्त तो शूरमाका दान है। यह जो बहादुर आदमी हो, जिसकी छाती चौड़ी हो (बृहदुरस्य=बहादुर) उस आदमीका काम है यह एँ-एँ, में-में करनेवालोंका काम नहीं है।

अथ धीरा अमृतत्वं विदित्वाध्रुवमध्रुवेष्विह न प्रार्थयन्ते।

धीर पुरुष जब अमृतत्वको जान जाते हैं—भाई फिर तुमको डर काहेका है? बोले—अरे भाई, यह हमारा प्यारा बेटा बिछुड़ जायेगा। अच्छा, यह डर है? अरे भाई, फिर मिलेगा तुमको अगले जन्ममें, वह कोई जन्म-मरणसे मुक्त थोड़े ही हुआ है, वह तो है प्रपञ्चमें, अनन्त-कोटि-ब्रह्माण्डमें घूमता-फिरता फिर तुमको कहीं मिलेगा। मिलेगा? कहाँ? कि तुम तो बने ही रहोगे न! तुम तो बने ही रहोगे, फिर कभी तुमको मिल जायेगा, काहेको घबड़ाते हो? कि महाराज, आज एक रुपयेका नोट निकल गया हाथसे! कि भाई, वह नोट जाकर किसी एक दुकानमें बैठेगा थोड़े ही? वह तो घूम-फिरकर फिर तुम्हारे हाथमें आनेवाला है, बारम्बार ऐसा होगा!

इस जन्म-मृत्युसे छुटकारेका उपाय क्या है? कि तुम अपनेको मृत्युशील नानात्वके अन्तर्गत मत समझो। क्या समझो? कि—

विज्ञानैकरसं नैरन्तर्येण आकाशवत् परिपूर्णं ब्रह्मैवाहमस्मि इति पश्येत् इति वाक्यार्थः।

शंकराचार्य भगवान्ने आगे दसवें मंत्रके भाष्यमें कहा कि देखो, इस पूरे मन्त्रका अभिप्राय यह है कि तुम अपनेको नानात्वसे ग्रस्त मत समझो—'भिन्नमिव न पश्येत्'—अपनेको भिन्नकी तरह मत देखो। कि तब क्या देखें? कि 'विज्ञानैकरसं नैरन्तर्येण आकाशवत् परिपूर्णम्'—एकरस विज्ञान माने विज्ञाता और विज्ञेयसे रहित विज्ञानके रूपमें देखो। एकरस विज्ञानका अर्थ होता है कि जब हम किसी चीजको देखते हैं, जैसे देखो, फूलको देखते हैं हम, तो आँखसे देखते हैं और हम देखते हैं, तो त्रिपुटी हो गयी न—देखनेवाले हम, देखनेके लिए आँख और देखा जानेवाला फूल—यह त्रिपुटी हूई। तो 'विज्ञानैक रस'का अर्थ है कि ये तीनों तीन नहीं हैं, एक हैं—एक ही विज्ञान—ज्ञेय पुष्प, ज्ञाता अहं और ज्ञान-नेत्रके रूपमें भास रहा है। एक ही विज्ञान है बिलकुल जो दिल है, सो आँख है, सो फूल है, जो फूल है सो आँख है, सो दिल है—एक अखण्ड विज्ञान है, एकरस विज्ञान है।

श्रीमद्भागवतमें यह प्रश्न उठाया कि तत्त्व क्या है? *वदन्ति तत् तत्त्वविदः*—कि तत्त्ववेत्ता लोग उसका वर्णन करते हैं कि *किं तत्*—वह क्या है? बोले—*तत्त्वं*

यज्ज्ञानमद्वयं यत् अद्वयं ज्ञानं—जिसमें मैं देखनेवाला और यह देखा जानेवाला—दृश्य और द्रष्टाका भेद जहाँ कट गया, कार्य और कारणका भेद जहाँ कट गया—बड़े और छोटेका भेद जहाँ कट गया—दीखता हुआ कट गया; मालूम पड़ता हुआ भी कट गया, वह अद्वितीय ज्ञान तत्त्व है।

यह नहीं समझना कि कोई ऐसी अवस्था भी आती होगी जब यह भेद नहीं दिखता है। कई लोग समझते हैं कि प्रपञ्चका अत्यन्ताभाव जब हो जायेगा तब हम ब्रह्म होंगे, जबतक प्रपञ्च रहेगा तब तक ब्रह्म नहीं होंगे, तो प्रपञ्चका तो अत्यन्ताभाव होता नहीं, हम ब्रह्म कैसे? कि नहीं, असलमें प्रपञ्चमें सत्यत्वकी जो भ्रान्ति है, बुद्धिमें जो प्रपञ्चके सत्यत्वकी भ्रान्ति है वह मिट जानेसे हम ब्रह्म हैं—प्रपञ्चके मिट जानेसे ब्रह्म नहीं हैं, प्रपञ्चमें सत्यत्वकी भ्रान्ति मिट जानेसे हम ब्रह्म हैं और सत्यत्वकी भ्रान्ति तो बुद्धिमें है, माने बुद्धिमें ब्रह्मात्मैक्यका बोध और प्रपञ्चके सत्यत्वकी भ्रान्तिकी निवृत्ति केवल बुद्धिमें यह परिवर्तन अपेक्षित है, न तो प्रपञ्चका प्रपञ्चाभाव होना है और न तो ब्रह्मत्वका आविर्भाव होना है—हृदयमें आत्माके रूपमें ब्रह्मत्वका आविर्भाव नहीं होना है और प्रपञ्चका निवृत्त होकरके अत्यन्ताभाव नहीं होना है। प्रपञ्चका प्रपञ्चरूपमें भासते रहना और आत्माका आत्माके रूमें भासते रहना—आत्मामें जो परिच्छिन्नत्वकी जो भ्रान्ति है वह मिट जाना और प्रपञ्चमें जो सत्यत्वकी भ्रान्ति है वह मिट जाना! अर्थात् वेदान्त ज्ञान जो है वह बुद्धिगत हेर-फेर है, ब्रह्मगत अथवा प्रपञ्चगत हेर-फेरका नाम ब्रह्मज्ञान नहीं है, बुद्धि ठीक हो जानेका नाम ब्रह्मज्ञान है; वह घरमें भी हो सकता है बाहर भी हो सकता है; वह गृहस्थका भी हो सकता है, संन्यासीका भी हो सकता है; स्त्रीका भी हो सकता है पुरुषका भी हो सकता है। श्रीशंकराचार्य भगवान्‌ने स्पष्ट कह दिया कि चाहे शूद्र हो, चाहे स्त्री हो, चाहे पुरुष हो—कोई भी हो—जिसको यह निश्चय हो गया कि मैं अविनाशी, अद्वितीय, परिपूर्ण ब्रह्म हूँ, उसकी प्रपञ्चमें जो सत्यत्वकी भ्रान्ति थी वह मिट गयी, अन्यत्वकी जो भ्रान्ति थी सो मिट गयी। ब्रह्मका आविर्भाव नहीं होता है—वह तो ज्यों-का-त्यों है—ब्रह्मका आविर्भाव नहीं होता और प्रपञ्च मिटता नहीं, केवल बुद्धिमें जो भ्रम है उस भ्रममात्रका निवारण वेदान्तका काम है। भानका निवारण वेदान्तका काम नहीं है, भ्रमका निवारण वेदान्तका काम है।

ब्रह्मात्मैक्यके द्वारा ब्रह्मका अपरोक्ष साक्षात्कार

अध्याय—२, वल्ली—१, मन्त्र—३ से ६

(इन मन्त्रोंपर प. पू. महाराजश्रीके प्रवचन उपलब्ध नहीं है। अतः ग्रन्थकी पूर्णताकी दृष्टिसे इन मंत्रोंको शांकरभाष्यके अनुसार अनुवादित करके यहाँ प्रस्तुत किया जा रहा है—सम्पादक)

यह आत्मा ही सर्वज्ञ है

येन रूपं रसं गन्धं शब्दान् स्पर्शांश्च मैथुनान्।
एतेनैव विजानाति किमत्र परिशिष्यते। एतद्वैतत्॥ २.१.३

अर्थ :–(सम्पूर्ण प्राणी) जिस इस (विज्ञान स्वरूपवाले आत्मा)के द्वारा रूप, रस, गन्ध, शब्द, स्पर्श और मैथुनके निमित्तसे होनेवाले वृत्तिज्ञानोंको स्पष्टरूपसे जानता है, (यहाँतक कि सामान्यतया लोकमें जिस देहादि संघातरूपको ही अहं स्वीकार करके अपनेको ज्ञाता मानते हैं, उस अहंको भी जिससे जानता है), उस आत्माको जानकर ऐसा कौन-सा पदार्थ सृष्टिमें रह जाता हैं जिसका ज्ञान न हो सके। अर्थात् ऐसा कोई अविज्ञेय पदार्थ नहीं रहता, (अतः आत्मा सर्वज्ञ है)। यही वह वस्तु है (जिसके बारेमें नचिकेताने प्रश्न किया था और जिसको यमराजने स्वयं धर्माधर्म अन्यद् विष्णुका परमपद बताया था)॥ ३॥

यह आत्मा शोकरहित है

स्वप्नान्तं जागरितान्तं चोभौ येनानुपश्यति।
महान्तं विभुमात्मानं मत्वा धीरो न शोचति॥ २.१.४

अर्थ :–(सम्पूर्ण प्राणी) जिस आत्माके द्वारा स्वप्नके अन्तको (अर्थात् स्वप्नके पदार्थोंको अथवा स्वप्नके अन्तमें होनेवाली जागृति और सुषुप्तिको), जागृतिके अन्तको (अर्थात् जाग्रत् अवस्थाके पदार्थोंको अथवा जाग्रत्के अन्तमें होनेवाली स्वप्न और सुषुप्ति अवस्थाओंको) तथा दोनोंके जाग्रत्

और स्वप्नके पदार्थोंको जानता है, उस महान् और विभु आत्माको (जो सुषुप्तिमें रहनेवाले प्राज्ञ सर्वेश्वरसे एक ही है) अपना तुरीय स्वरूप आत्माके रूपमें अनुभव कर लेनेपर (अर्थात् दृढ़तासे यह जान लेनेपर कि 'वही तुरीय परमात्मा मैं हूँ') धीर पुरुष शोक नहीं करता ॥ ४ ॥

यह आत्मा अभयरूप है

य इमं मध्वदं वेद आत्मानं जीवमन्तिकात्।
ईशानं भूतभव्यस्य न ततो विजुगुप्सते ॥ एतद्वैतत् ॥ २.१.५

अर्थ :–जो कोई भी इस कर्मफल भोक्ता और (प्राणादिको धारण करनेवाले) जीवात्माको (माने जीव-साक्षीको) भूत-भविष्य-वर्तमानके शासक परमात्माके रूपमें अत्यन्त निकटतासे जानता है, (अर्थात् यह जानता है कि जो कालका नियन्ता परमेश्वर है वही मैं साक्षी आत्मा हूँ), वह फिर (ऐसा विज्ञान होनेके अनन्तर) जुगुप्सा नहीं करता (किसीकी निन्दा नहीं करता, किसीसे घृणा नहीं करता और अपनी सुरक्षाकी इच्छा नहीं करता क्योंकि जब आत्मा अद्वैत है तब कौन किसको कहाँसे सुरक्षित रखनेकी इच्छा करे!)। यही है वह (ब्रह्मतत्त्व जिसके बारेमें तुमने पूछा था)।

यह आत्मा ही आदि पुरुष है

यः पूर्वं तपसो जातमद्भ्यः पूर्वमजायत।
गुहां प्रविश्य तिष्ठन्तं यो भूतेभिर्व्यपश्यत ॥ एतद्वैतत् ॥ २.१.६

अर्थ :–जो मुमुक्षु इन जल आदि पंचभूतोंसे भी पूर्व उत्पन्न हुए (आदि पुरुष हिरण्यगर्भको) जो ज्ञानादि लक्षणवाले ब्रह्मसे उत्पन्न हुआ, ऐसे देखता है कि वह हिरण्यगर्भ ही भूतोंसे देव, मनुष्यादि शरीरोंकी सृष्टि करनेके पश्चात् समस्त प्राणियोंकी बुद्धिरूपी गुहामें जीवरूपसे प्रविष्ट होकर बैठा है और वही कार्यकारणरूप भूतोंके सहित शब्दादि विषयोंका अनुभव करनेवाला है (अर्थात् इस प्रकार देखता है)। यही है वह ब्रह्म जिसके बारेमें तुमने पूछा था ॥ ६ ॥

यह अदिति आत्मा ब्रह्म है

अध्याय—२, वल्ली—१, मन्त्र—७

यह दूसरा अध्याय जबसे प्रारम्भ हुआ उसमें यह बात कही गयी कि इन्द्रियाँ बहिर्मुख हैं, ये परिच्छिन्न विषयोंका ही ज्ञान दे सकती हैं, इनका जो साक्षी आत्मा है उसका ज्ञान ये नहीं दे सकतीं। और जो लोग संसारके विषय-भोगके चक्करमें पड़े हुए हैं वे बुद्धिकी दृष्टिसे बालककी अवस्थामें ही हैं—**पराचः कामाननुयन्ति बालाः**—वे तो खिलौनोंसे ही खेल रहे हैं। जो धीर पुरुष होते हैं वे अविनाशी अमृतको जानकर उसीका अनुभव करते हैं और संसारके भोग-विलासको नहीं चाहते हैं। उसके बाद यह बात कही गयी कि वह जो परमात्मा है वह कहीं दूर छिपा हुआ नहीं है; शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध, मैथुनका जिसको ज्ञान हो रहा है ऐसा जो अपना आत्मा है—वह उपाधिसे पृथक् करके जो साक्षी ज्ञान-स्वरूप है वह ब्रह्म ही है।

दूसरी युक्ति यह बतायी कि जो जाग्रत् और स्वप्न दोनोंके दृश्योंका द्रष्टा है और जो इनके विलय-काल-सुषुप्तिका भी द्रष्टा है वह देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न सजातीय-विजातीय-स्वगमभेदसे रहित परमात्मा ही है और उसका ज्ञान हो जानेपर शोककी निवृत्ति हो जाती है—**मत्वा धीरो न शोचति;** धीर पुरुष उसको जान लेता है तो शोक-मोहकी निवृत्ति हो जाती है!

उसके बाद यह युक्ति बतायी गयी कि स्वप्न और जाग्रत्का साक्षी कौन है यह विवेक करनेमें तो थोड़ा कठिन पड़ेगा। यह जो व्यवहारमें अपनेको मैं सुखी, मैं दुःखी—जो दिन भरमें अपनेको पचास बार सुखी और पचास बार दुःखी अनुभव करता है—कभी रोये और कभी हँसे, यह अनुभवकर्ता असलमें कुछ मामूली चीज नहीं है—'ईशानो भूतभव्यस्य'—यह सम्पूर्ण भूत और भविष्यसे असङ्ग, वर्त्तमानसे असङ्ग असलमें परमात्मा ही है। जो अपनेको दिन भरमें कई

बार सुखी और कई बार दुःखी मानता रहता है, तो सुखीपना और दुःखीपना तो बदलते रहते हैं और यह खुद नहीं बदलता है, तो यह जो है यह परमात्माका स्वरूप ही है।

इसके बाद यह युक्ति बतायी कि सम्पूर्ण कारण-वारिकी उत्पत्तिसे पूर्व माने सम्पूर्ण जगत्‌रूप अण्ड यह जो है न, तो इसमें पानी पैदा हुआ और उसमें जो आभास पड़ा, उससे भी पहले जो आभासी है, वह हमारे हृदयमें ही बैठा हुआ है और वही सम्पूर्ण वस्तुओंके साथ प्रकट होता-सा मालूम पड़ता-सर है। हिरण्यगर्भपर विचार करो कि असलमें तुम व्यष्टि-जीव नहीं हो, तुम समष्टि जीव हो और असलमें समष्टि जीव जो है वह ज्ञान-स्वरूप ही है, ज्ञान स्वरूपसे जुदा कुछ नहीं है; तो वह **एतद्वै तत्**—यह परब्रह्म परमात्मा ही है। तो, यह भिन्न-भिन्न रीतिसे एक ही बात समझायी जा रही है कि असलमें तुम परब्रह्म परमात्मा हो! युक्तियाँ तो समझानेकी अलग-अलग हैं लेकिन निष्कर्ष जो सबका है वह एक है!

यत्र प्रदर्शया विषयाः सनातना यत्र प्रकारो विनवः प्रदर्शने।

बात तो यही कहनी है कि यह आत्मा जो है वह यदि दुःखी रहता तो हमेशा दुःखी रहता और सुखी होता तो हमेशा सुखी रहता, लेकिन सुखीपना और दुःखीपना तो धूप-छायाकी तरह बदलते रहते हैं और अपना आत्मा जो मैं है वह सुखीपनेको भी पार कर जाता है, दुःखीपनेको भी पार कर जाता है; व्यष्टिका भी साक्षी है, समष्टिका भी साक्षी है और नारायण! अपनेको जो देख रहा है कि मैं सबका जानने वाला हूँ वही तो परब्रह्म परमात्मा है।

अब देखो, एक नवीन युक्तिसे इस बातको समझाते हैं—

या प्राणेन सम्भवत्यदितिर्देवतामयी।
गुहां प्रविश्य तिष्ठन्तीं या भूतेभिर्व्यजायत॥ एतद्वैतत्॥ २.१.७

अर्थः—जो सर्व देवतामयी अदिति प्राणरूपसे (अर्थात् हिरण्य-गर्भरूपसे परब्रह्मसे) प्रकट होती है और जो बुद्धिरूप गुहामें प्रविष्ट होकर रहनेवाली है और जो भूतोंके द्वारा समन्वित ही उत्पन्न हुई है, उसको देखो ! वही है यह परब्रह्म जिसके बारेमें तुमने पूछा था॥ ७॥

या प्राणेन सम्भव इति अदितिः देवतामयी—यह अदिति देवता कैसी है, तो बोले देवतामयी है। पुराणोंमें अदितिकी चर्चा आती है—द्वादश-आदित्य

अदितिके पेटसे पैदा होते हैं; सूर्य, चन्द्रमा, वामनजी अदितिके ही बेटे हैं।—तो इस अदितिके भीतर, इसके रोम-रोममें देवता भरे हुए हैं।

यह अदिति क्या है, तो बोले यह प्राणके साथ सर्वरूपमें प्रकट होती है—**या प्राणेन सह सम्भवति सर्वरूपेण**—जो प्राणके साथ सर्वरूपमें प्रकट होती है। ऋग्वेदके पहले ही मण्डलमें एक मन्त्र है और वह मन्त्र हमको बचपनसे याद है। जैसे ब्राह्मण लोग स्वस्ति वाचन करते हैं वैसे हम तो बहुत छोटे थे तब से कर्मकाण्डमें, ब्याहमें, यज्ञोपवीतमें सम्मिलित होते थे, तो हमारे पितामह और उनके शिष्य तथा विद्यार्थी लोग जब स्वस्ति वाचन करते तब उसमें वह मन्त्र आता था। यहाँ जो स्वस्ति वाचन होता है—**स्वस्ति न इन्द्रो वृद्धश्रवाः**—इसका क्रम जरा दूसरे ढंगका है, वह दूसरे ढंगका है :

शतमिन्दु शरदो रन्तिदेवा यत्रानश्चक्रा यस्थं तनूनाम्।
पुत्रासो यत्र पितरो भवन्ति मानो मध्यादि रिशतायुः गन्तोः॥

इसी मन्त्रके बाद हमारे यहाँ बोलते हैं—

अदितिर्द्यौरदितिरन्तरिक्षमदितिर्माता स पिता स पुत्रः।
विश्वेदेवा अदितिः पंचजना अदितिर्जातमदितिर्जनित्वम्॥

इसके बाद बोलते हैं—

दीर्घायुत्वाय बलाय वर्चसे सुप्रजायस्त्वाय सहसा अथो हि सर्वशतम्।
ॐद्यौः शान्तिरन्तरिक्षꣳशान्तिः पृथिवी शान्ति रापः................इत्यादि।

इस मन्त्रको पढ़ोगे तो मालूम पड़ेगा कि अदिति क्या है। बोले—द्युलोक अदिति है, अन्तरिक्ष अदिति है, माता अदिति है; पिता अदिति है; पुत्र अदिति है; विश्वेदेवा अदिति—सम्पूर्ण देवता अदिति हैं, जात अदिति है; पञ्चजना अदिति है; पञ्चजन माने पञ्चभूतसे उत्पन्न हुए जितने पदार्थ हैं वे सब अदिति हैं।—पञ्चजन्य शब्दका एक अर्थ गन्धर्व भी है—दैवत् पक्षका अर्थ दूसरा होता है, अध्यात्म-पक्षका अर्थ दूसरा होता है।

विश्वेदेवा आदि सब अदिति हैं। **जातं अदितिः**—जो कुछ पैदा हुआ सब अदिति है और जो कुछ कारण है सो अदिति है—जो कार्य है सो अदिति है: जातं अदिति, जनित्वम् अदिति। तो कार्य अदिति है, कारण अदिति है, पञ्चभूत अदिति है, मन-इन्द्रियाँ आदि जो हैं ये अदिति हैं, पुत्र अदिति है, माता अदिति हैं, पिता अदिति हैं, अन्तरिक्ष अदिति है और द्युलोक अदिति है!

यह अदिति क्या है? निरुक्तमें अदिति शब्दके बहुत अर्थ हैं।

ऐतिहासिक-पक्षमें देवताओंकी माताका नाम अदिति है लेकिन यह वेदका पूरा अर्थ नहीं हुआ, वह पौराणिक अर्थ हुआ। फिर बोले—अदीनाः अदिति—जो कभी दीन न हो सो अदिति। यह दीनता क्या है? कि जिसके मनमें आता है, कि हम तुमको दे देंगे तो हम क्या खायेंगे, वह दीन है। जैसे एक भिखारी आया सामने और उसने कहा कि हमको दो रुपया दे दो और देनेवालेने कहा कि हम तुमको दे देंगे तो हम क्या खायेंगे? तो वह आदमी दीन हुआ; उसके अन्दर दैन्य भरा है, वह सोचता है कि अगर हम मुट्ठी बाँधकर नहीं रखेंगे तो हमको खानेको मिलेगा ही नहीं।

एक जाटके बारेमें मशहूर है—बाबा, यहाँ कोई जाट बैठा हो तो माफ करना हमको, मालूम नहीं है कि यहाँ कौन-कौन बैठे हैं—वह जाट गया दिल्ली। वहाँ वह जो फतेहपुरी मस्जिद है न, वहाँ बड़े-बड़े टीनके बक्स दिख रहे थे। बड़े गौरसे वह देख रहा था, देहातसे आया था, उसने कभी देखा नहीं था। तो देख रहा था गौरसे, दुकानदारने बुलाया—आओ-आओ और दिखाने लगा उसको—यह बड़ी, यह छोटी—तुम अपने घरके लिए ले जाओ। बोला—मैं ले जाकर क्या करूँगा? कहा—तुम अपने कपड़े-लत्ते रखना इसमें। उस जाटने कहा कि कपड़े-लत्ते मैं बक्समें रख दूँगा तो मैं क्या तेरी ऐसी-वैसी पहनूँगा? मैं पहनूँगा क्या, मेरे घरमें तो और कुछ है ही नहीं।

तो दीन कौन है कि दीन वह जो सोचता है कि हमको जो ईश्वरने दिया है वह यदि हम किसी ईश्वरके बन्देको दे देंगे तो फिर हमको ईश्वर नहीं देगा। यह अदिति जो है यह अदीना है, अदीना। अदीनाका अर्थ है कि किसीको कुछ देनेमें जिसको कोई हिचकिचाहट नहीं है। असलमें, यह अदिति जो है वह समष्टि-बुद्धि महत्तत्त्व रूपा है। जैसे महत्तत्त्वमें-से सबका अंकुर निकलता है—आम भी उसीमें-से निकले, इमली भी उसीमें-से निकले, अंगूर भी उसीमें-से निकले, मनुष्य, पशु, पक्षी सब उसीमें-से निकलें। आप जानते ही हैं कि सारी सृष्टि कश्यपकी सन्तान है; उसमें-से और तो और ईश्वर भी निकलता है—

कश्यप अदिति महा तप कीन्हा। तिन्ह कहँ मैं पूरब वर दीन्हा॥

कश्यप अदितिके संयोगसे तो ईश्वर भी पैदा होता है। जिसमें-से सब पैदा हों उसका नाम अदिति है; इसको समष्टि प्रज्ञा और समष्टि प्राण भी बोलते हैं। प्राण जो है वह क्रिया-शक्तिकी प्रधानतासे है और प्रज्ञा जो है वह ज्ञान शक्तिकी प्रधानतासे है। समष्टि क्रियाशक्ति और ज्ञानशक्ति—दोनोंका एक नाम अदिति है।

इन दोनोंकी उपाधिसे चैतन्य परमात्माका नाम अदिति होता है। प्राण न हो तो प्रज्ञामें अङ्कुर न हो और प्रज्ञा न हो तो अंकुर निकलेगा किसमें? बीजमें अगर हवा न समायी हो तो बीजको फोड़कर उसमें-से अङ्कुर नहीं निकल सकता-प्राणकी उपस्थिति उसमें आवश्यक है—जहाँ प्राण होगा वहाँ अङ्कुर निकलेगा; जहाँ प्राण नहीं होगा वहाँ अङ्कुर नहीं निकलेगा और उपादान ही नहीं होगा अङ्कुर कहाँसे निकलेगा? तो उपादानात्मिका-प्रज्ञा और कर्म-शक्ति क्रिया-शक्तिसे आहित जो प्राण—यह प्राण और प्रज्ञासे मिलकर समूची सृष्टि उत्पन्न होती है। बोले इसमें परमात्मा क्या है? क्या केवल प्राण है? कि केवल प्राण नहीं है—

न प्राणेन, न अपानेन जीवो जीवति कश्चन।
इतरेण तु जीवन्ति अस्मिन्नेता उपाश्रितौ॥

केवल प्राणका नाम परमात्मा नहीं है और केवल अपानका नाम भी परमात्मा नहीं है, प्राण और अपार-साँसका निकलना और भीतर जाना—प्राण वायु और अपान वायु—प्राण और अपान दोनों जिस चैतन्यके आश्रित हैं वह परमात्माका स्वरूप है! जब तुम बोलते हो न मेरा प्राण, मेरा अपान—मेरी साँस निकली और मेरी साँस भीतर आयी—तो यह साँसका भीतर आना और बाहर जाना—ये दोनों किसके आश्रित हैं? कि चैतन्यके आश्रित हैं। यदि चिदाभास शरीरके भीरत नहीं होवे तो साँसका आना-जाना बन्द हो जायेगा, जैसे मुर्देमें साँसका आना-जाना बन्द हो जाता है! उस चिदाभासका जो मूल चैतन्य है उस चेतनके ही आश्रित प्रज्ञा भी है और प्राण भी है—व्यष्टि बुद्धि और व्यष्टि प्राण और समष्टि बुद्धि और समष्टि प्राण। तो—

या प्राणेन सम्भवत्यदितिर्देवतामयी।

यह अदिति कैसी है? कि देवतामयी है। देवतामयीका अर्थ है—चक्षुर्देवता, श्रोत्रदेवता, घ्राणदेवता, वाग्देवता, सब देवता। वाणी देवता है, त्वचा देवता है, कान देवता है, नाक देवता है, त्वचा देवता है—क्योंकि ये विषयको प्रकाशित करते हैं—आँख रूपपर टॉर्चकी तरह पड़ती है और उसको चमका देती है, कान शब्दको पकड़ लेता है, नासिका गन्धको पकड़ लेती है, जिह्वा रसको पकड़ लेती है, त्वचा स्पर्शको पकड़ लेती है—ये सब देवता हैं अपने शरीरमें। यह अदिति जो है सो सब देवताओंको शक्ति देती है और दीनता नहीं करती।

ऋग्वेदमें एक जगह अदितिका बड़ा विलक्षण वर्णन आया है। आपने यह तो पुराणोंमें सुना ही होगा कि शिवके बेटे कौन हैं? कि पार्वतीके बेटे हैं गणेश और शिवके बेटे हैं स्कन्द। पार्वतीकी प्रधानता गणेशमें है—शिवकी प्रधानतासे गणेश नहीं हैं, वे उमा-सुत हैं—**उमासुतं शोकविनाशकारकम्**—उसमें माँ की प्रधानता है। यह तो आप जानते ही होंगे कि शिवके बेटे या गौरीके बेटे गणेश हैं, लेकिन गणेशके बेटे शिव हैं यह बात आप नहीं जानते होंगे, है कि नहीं? पर इसका कारण क्या है? कि इसका कारण यह है कि आप गणेश-पुराण तो सुनते नहीं हैं—गणेशकी जो कथा पुराणोंमें मिलती है वह आप नहीं सुनते हैं—विष्णुके बेटे शिव हैं या शिवके बेटे विष्णु हैं—दोनों प्रकारका वर्णन मिलेगा आपको!

यह अदितिका जहाँ वर्णन है वेदमें वह बड़ा विलक्षण है—**अदितः पक्षः। दक्षादु अदितिः—दक्षात् उ अदितिः** अदितिसे दक्ष पैदा हुआ और दक्षसे अदिति पैदा हुई। निघण्टुमें यह प्रश्न उठाया गया कि **कथं विरुद्धमुच्यते**—यह बात भला कैसे कही जाती है कि अदितिसे दक्ष और दक्षसे अदिति? एक बताओ दोनोंमें-से कौन किसका बेटा है? बोले—नहीं, **समानजन्मानौ**—दोनों समानजन्मा हैं! कोई पूछे कि पहले हिरण्यगर्भ कि पहले महतत्त्व? चैतन्यकी प्रधानतासे जिसका नाम हिरण्यगर्भ है प्रकृतिके विकार जड़तत्त्वकी प्रधानतासे उसीको महत्तत्त्व कहते हैं और चैतन्यकी प्रधानतासे उसीको हिरण्यगर्भ बोलते हैं। अच्छा, दोनोंमें-से कौन किसका बाप, कौन किसका बेटा? वहाँ तो जहाँ महत्तत्त्व है वहाँ हिरण्यगर्भ है और जहाँ हिरण्यगर्भ है वहाँ महत्तत्त्व है। हिरण्यगर्भके शरीरका नाम महत्तत्त्व है और महत्तत्त्वकी आत्माका नाम हिरण्यगर्भ है। बोले—ये दोनों समान-जन्मा हैं। अपेक्षासे जहाँ चेतनकी विशेषता बतानी रहती है वहाँ कहा जाता है कि जड़का कारण चेतन है और जहाँ जड़की विशेषता बतानी होती है वहाँ ऐसे कहा जाता है कि हिरण्यगर्भका कारण जड़ है—महत्तत्त्वकी उपाधिसे हिरण्यगर्भ हुआ। जब परमात्माके साथ महत्तत्त्वकी उपाधि जुड़ी तब हिरण्यगर्भ पैदा हो गया—और हिरण्यगर्भ भी पैदा हुआ। बोले कि भाई, हिरण्यगर्भसे महत्तत्त्व प्रकट हुआ!

यह बात क्या हुई? कहनेका अभिप्राय यह है कि हमारे शरीरके अन्दर बुद्धि भी काम करती है और प्राण भी काम करते हैं—दोनों काम करते हैं कि नहीं? यह हाथ उठा, प्राण यदि नहीं होते तो हाथ नहीं उठता क्योंकि जिनके

लकवा लग जाता है वे हाथ उठाना चाहें तो हाथ नहीं उठता है, पक्षाघात हो गया वहाँ, वहाँ प्राण काम नहीं करता है; अच्छा, बुद्धिसे उठाते हैं कि अब हाथ उठाना चाहिए कि नहीं चाहिए? बुद्धिने आज्ञा दी कि उठाओ! बुद्धि-वृत्ति और प्राण दोनोंको मिलाकर यह हाथ उठाने और गिरानेकी क्रिया होती है। अब परमात्माको यदि आप पहचानना चाहते हैं तो यह समझदारी और यह कर्म दोनोंका जो आश्रय है, दोनोंसे जो उपलक्षित है—जो बुद्धिके द्वारा सोच रहा है और प्राणके द्वारा उठा रहा है, जो कर्मेन्द्रियोंके द्वारा कर्म कर रहा है और ज्ञानेन्द्रियोंके द्वारा जान रहा है जो शरीरके रूपमें द्रव्यात्मक है और जो अन्तःकरणके रूपमें वृत्त्यात्मक है—इनका जो आश्रय है अहं उसके रूपमें जानो। वह अहं कहाँ है कि **गुहां प्रविश्य तिष्ठन्तीम्**—वह इस हृदय रूप गुहामें प्रवेश करके रह रहा है! और या **भूतेभिर्व्यजायत**—यही अदिति आकाशकी प्रधानतासे श्रोत्र और शब्द बन गयी और यही वायुकी प्रधानतासे त्वचा और स्पर्श बन गयी और यही अग्निकी प्रधानतासे वाक् और वक्तव्य बन गयी, नेत्र और रूप बन गयी। इस तरहसे यही अदिति जो है, यही प्राण जो है वह इन्द्रियके रूपमें, विषयके रूपमें, देवताके रूपमें और वृत्तिके रूपमें प्रकट हो रहे हैं और इनका आश्रय कौन? कि मैं? और यह आश्रय-भूत मैं है यह परमात्माका स्वरूप है—**एतद्वैतत्**। यही जो सर्वाश्रय, यही जो प्राणाश्रय, यही जो अदित्याश्रय व गृहाश्रय और भूताश्रय रूपसे विराजमान जो अहमर्थ है वह कौन है? कि यही एतद्वै तत्, यही वह ब्रह्म है। कौन? कि जो कार्य-कारण से परे है, जो धर्म-अधर्मसे परे है, जो भोक्ता-भोग्यसे परे है, जो द्रष्टा-दृश्यसे परे है! यह वही है—**भूतेर्भिः भूतैः समन्विता व्यजायत** भूतोंसे युक्त होकर विविध रूपमें प्रकट हुई। उस अदितिका आश्रय, उस अदितिसे अवच्छिन्न, उस अदितिसे उपलक्षित जो शुद्ध अहं-पदका अर्थ है वह अहं-पद लक्ष्यार्थ कौन है? बोले-एतद्वै तत्-वही तत् पद लक्ष्यार्थ है, वही ब्रह्म है।

यह अरणिमें निहित अग्नि ब्रह्म है

अध्याय-२, वल्ली-१, मंत्र ८

अरण्योर्निहितो जातवेदा गर्भ इव सुभृतो गर्भिणीभिः।
दिवे दिव ईड्यो जागृवद्भिर्हविष्मद्भिर्मनुष्येभिरग्निः। एतद्वैतत्॥ २.१.८

अर्थ :—जो (अधियज्ञरूपसे ऊपर और नीचेकी) अरणियोंमें स्थित अग्नि है, जो गर्भिणी स्त्रियों द्वारा अच्छी प्रकार धारण और सुरक्षित किये हुए गर्भके समान अरणियोंमें सुरक्षित रहता है, और जो प्रमाद-शून्य होमसामग्रीसे युक्त पुरुषों द्वारा प्रतिदिन स्तुति करने योग्य है तथा जो उनके हविषका भोक्ता अध्यात्मरूप अग्नि है, वही यह अग्नि तुम्हारा आत्मा ब्रह्म है। यही है वह ब्रह्म जिसके बारेमें तुमने पूछा था।

यह मंत्र ऋग्वेदके तीसरे मण्डलमें आया है परन्तु वहाँ यह अग्निकी स्तुतिमें आया है और यहाँ यह आत्मदेवका निरूपण करता है। मंत्र तो वही है पर यहाँ इसके साथ **एतद्वैतत्** भी है और वहाँ 'एतद्वैतत्' नहीं है। 'एतद्वैतत्' लगनेसे इस मंत्रका अर्थ भी बदल गया है।

यह मंत्र कहता है—अरे आओ, आओ! हम तुम्हें ईश्वर लखावें!! कैसा है ईश्वर? बोले—तुमने कभी यज्ञ देखा है? उसमें अरिणी-मन्थन करते हैं—शमीकी लकड़ीसे बनाते हैं और वहाँ आग कहीं नहीं रहती, पर जब मन्थन करते हैं तो वहीं अग्नि ऊपर निकल आती है।

अरण्योर्निहितो जातवेदा—ऊपरकी अरणिको उत्तरारणि बोलते हैं और नीचेकी अरणिको अधरारणि बोलते हैं। उत्तर माने ऊपर। भारतमें रहनेवाले उत्तरको ऊपर मानते हैं और दक्षिणको नीचे। जैसे भारतमाता है तो उसका सिर है हिमालय और पाँव हैं कन्याकुमारी। जब पार्वतीजी को शिवजीसे ब्याह करनेके लिए तप करनेका मन हुआ तो उन्होंने सोचा कि हिमालयमें तो हमारे माँ-बाप तप करने नहीं देंगे, क्योंकि वे तो प्रेमी लोग हैं, हमारे तप करनेपर रोयेंगे, बिलखेंगे

और शंकर भगवान्‌के लिए भी यह अच्छी बात नहीं होगी कि उसी हिमालयकी बेटी उनके लिए तप करे जिसके एक शिखर कैलासपर वे स्वयं रहते हैं, इसलिए पार्वतीजी तप करनेके लिए हिमालयसे बहुत दूर कन्याकुमारीमें चुपकेसे चली आयीं और वहीं उन्होंने तप किया कि शंकरजीसे ब्याह करेंगे। तो—

अरण्योर्निहितो जातवेदा—पण्डित लोग उत्तरको ऊपर-सिर मानते हैं और दक्षिणको निम्न मानते हैं। इस प्रकार ऊपरकी उत्तरारणि और नीचेकी अधरारणिमें जानवेदा अर्थात् अग्निदेव जो छिपे रहते हैं वे प्रकट होते हैं। आग रहती है इनमें कि नहीं रहती है? बोले रहती तो है, रहती है तभी तो प्रकट होती है। यह तुम्हारे हृदयमें परमात्मा छिपा हुआ है भला, फिर प्रकट करनेके लिए क्या चाहिए? कि लकड़ीमें तो लकड़ीसे जब मन्थन करते हैं तब आग निकलती है, हृदयमें काहेसे मन्थन करें? कि हृदयमें हृदयसे मन्थन करना चाहिए। जैसे लकड़ीका मन्थन लकड़ीसे होता है वैसे हृदयका मन्थन हृदयसे होगा। उसमें उत्तरारणि और अधरारणि कैसे बनेगी? वर्णन आता है कि उसमें गुरु उत्तरारणि है और शिष्य अधरारणि है—गुरु ऊपरकी लकड़ी है और शिष्य नीचेकी लकड़ी है और तत्संधान प्रवचन जो है यही मन्थन है, इससे ज्ञानाग्नि उत्पन्न होती है।

ज्ञानाग्निको जाग्रत् करनेके लिए गुरुका प्रवचन ही मन्थन है। क्योंकि कोई सोचे कि हम अपने मनसे, अपने विचारसे ही एकान्तमें बैठकर इसको जान लेंगे तो यह बात गलत है। आप लोग बुरा मत मानना, बीसवीं शताब्दीके लोग हो, अपनेको बड़ा विचार-प्रधान मानते हो, वैज्ञानिक युग है। लेकिन, ऐसी मर्यादा है, ऐसा नियम है, ऐसा अनुभव है कि बुद्धिमें जितने विचार उठते हैं उनका कोई-न-कोई संस्कार बीज होना चाहिए। बिना संस्कार-बीजके विचार नहीं उठते हैं। कोई एकान्तमें बैठकर सोचे कि परमात्मा ऐसा है तो वह दुनियाकी कोई बात जो मनमें बैठी हुई है, उसको परमात्माके साथ जोड़कर फिर सोचेगा—निषेध नहीं कर सकेगा। वह संसारमें जो वस्तु उसको बहुत महत्त्वपूर्ण मालूम पड़ती है, जैसे एक दयालु आदमी बहुत महत्त्वपूर्ण मालूम पड़ता है जब वह ईश्वरके बारेमें सोचेगा तब यही सोचेगा कि ईश्वर बड़ा दयालु है। क्योंकि वह दयालुके सामने अपना सिर झुका चुका है। जिसने उसपर दया की, जिसने उसको पाँच रुपया दिया तो कहेगा कि भाई, यह बड़ा उदार है, उदार बड़ा होता है और हम उसके सामने छोटे हैं। दयालु बड़ा होता है हम उसके सामने छोटे हैं। तब वह कहेगा कि जो दुनियामें सबसे बड़ा होगा

वह भी दयालु होगा, वह भी उदार होगा। वह संसारमें जिस-जिसके सामने झुक चुका है, उसकी जो विशेषता है उस-उसको ले जाकरके ईश्वरके ऊपर आरोपित करेगा। इसलिए उसको यथार्थ ईश्वरका ज्ञान एकान्तमें बैठकर नहीं हो सकता। उसको दूध पिलानेवाली माँ अच्छी लगती थी, तो एकान्तमें बैठकर सोचेगा कि ईश्वर माँ है, उसको भोग करनेवाला पति अच्छा लगता था तो एकान्तमें बैठकर सोचेगी कि ईश्वर तो हमारा पति है।

संसारमें जिस-जिस चीजको तुम पहले बड़ी महत्त्वपूर्ण मान चुके हो उसका संस्कार तुम्हारी बुद्धिमें है और एकान्तमें बैठकर जब ईश्वरके बारेमें सोचने लगोगे तब उन्हीं अपने संस्कारोंको ईश्वरके साथ जोड़ दोगे—यह बड़ी भारी कठिनाई है ईश्वरकी प्राप्तिमें। हम ऐसे-ऐसे लोगोंको जानते हैं जो तीस-तीस वर्ष निगुरे रहकर एकान्तमें बैठे, किसीसे मिले नहीं, मगर वहाँ से निकला क्या ठनठनपाल? बोले कि जहाँ कृष्णकी पहुँच नहीं थी, जहाँ रामकी पहुँच नहीं थी, जहाँ शङ्कराचार्यकी पहुँच नहीं थी वहाँ मैं पहुँच गया। नारायण! न ईश्वरकी अद्वितीयता का बोध हुआ, न परिपूर्णताका बोध हुआ, न नित्यताका बोध हुआ, न प्रत्यक्‌चैतन्याभिन्नताका बोध हुआ। यह जब अपनी वासना, अपना संस्कार लेकर आदमी एकान्तमें बैठता है और ईश्वरसे बात करने लगता है तो वह अपनी वासनाके जालसे बाहर नहीं निकल पाता।

इसलिए तत् संधानम् प्रवचनम्—जो संस्कारोंसे मुक्त, वासनाओंसे मुक्त मान्यताओंसे मुक्त, जो मायाकी उपाधिसे उपहितको भी, विशिष्टको भी निषेध कर देनेमें समर्थ है, उसका जो प्रवचन है वह छिपी हुई अग्निको प्रकट करनेवाला है। गुरु है उत्तरारणि और शिष्य है अधरारणि और प्रवचन है सन्धान। क्योंकि ईश्वर जो है वह दुनियामें कभी किसी इन्द्रियसे जाना हुआ नहीं है, मिला हुआ नहीं है, कभी देखा हुआ नहीं है। एकान्तमें बैठकर कभी ईश्वरके बारेमें सोचेंगे तो अपनी वासना उस पर लाद देंगे। इसलिए सत्संधान प्रवचनम् अरण्योर्निहितो जातवेदा—जैसे अरणियोंमें अग्नि छिपा हुआ रहता है और मन्थनसे प्रकट हो जाता है, उसी प्रकार गुरु और शिष्यके बीच जब सत्संधान प्रवचनका विचार होता है तब शिष्यके हृदयमें ज्ञानाग्नि प्रकट हो जाता है।

गुरु भी हो और शिष्य भी हो परन्तु यदि मन्थनके लिए गुरुका सत्प्रवचन न हो तो शिष्यके हृदयमें ज्ञानाग्नि प्रकट नहीं होगी। जो लोग कहते हैं कि गुरुके सान्निध्यमात्रसे, स्पर्शमात्रसे, उनके शरीरसे निकलनेवाली हवाके स्पर्शमात्रसे ही

ज्ञान हो जायेगा, वह तो श्रद्धाकी, चमत्कारकी, शक्तिपातकी बात हुई। वे दूसरे ढंगके लोग हैं।

हमारे सनातन देवजी, जो पहले मुनिलाल थे और जिन्होंने शांकरभाष्य-उपनिषदोंका हिन्दी अनुवाद किया है, और भी बहुतसे संस्कृतके ग्रन्थोंका हिन्दी अनुवाद किया है—अध्यात्म रामयण, विष्णुपुराण आदि बहुत-सारे ग्रन्थोंका अनुवाद किया है, उन्हें शक्तिपातका बड़ा शौक था, वे वृन्दावनमें हमारे साथ ही रहते हैं और अपने बहुत अच्छे और पुराने कोई ३०-३५ बरससे मित्र हैं। वे जब किसी शक्तिपातीके पास जाते तो बोलते—आपको शक्तिपातका बड़ा अभ्यास है, ऐसा हमने सुना है। आप हमारे सिर पर अपना हाथ रख दीजिये अथवा हमारी पीठकी रीढ़ सीधी कीजिये या हमारी नस दबाइये, लेकिन हमको शक्तिपात हो जाना चाहिए। इस प्रकार कई लोगोंसे उनकी बातचीत हुई और प्रयत्न भी उन लोगोंने किया पर कुछ नहीं हुआ। एक महात्माने कहा—क्या तुम छः महीना जैसे हम कहें वैसे करोगे? सनातन देवजीने कहा—हाँ हम तैयार हैं। हमें कोई और काम-धाम तो करना नहीं है। महात्माने बताया और उन्होंने वैसा ही छः महीनातक किया, परन्तु कुछ नहीं हुआ। तब उस महात्माने कहा कि बारह बरस तक करो तब फल होगा। इसपर सनातन देवजीने कहा—जब बारह वर्ष करनेसे होगा तो हमें आपके शक्तिपातकी जरूरत नहीं है।

ये सब विश्वासकी बात होती हैं। विश्वासी लोगोंकी दूसरी बात है। परन्तु सत्य यह है कि गुरु-शिष्यके विद्यमान रहनेपर भी तत्त्वमसि आदिका उपदेश और अर्थज्ञान कराये बिना ज्ञानाग्निकी उत्पत्ति नहीं होती। यदि किसीको ज्ञान हो भी जाय तो यही कल्पना करनी पड़ेगी कि पूर्वजन्ममें उस शिष्यका संधान हो चुका है।

अब एक बढ़िया दृष्टान्त देते हैं—**गर्भइव सुभृतो गर्भिणीभिः**। यह अन्तरङ्ग दृष्टान्त है। जैसे याज्ञिक लोग अरणिमें-से मन्थन करके अग्नि प्रकट करते हैं वैसे ही योगी लोग हृदयमें विवेकके द्वारा मंथन करके अग्निको प्रकट करते हैं। परन्तु यहाँ कहते हैं कि जिस प्रकार गर्भिणी स्त्रियाँ अच्छे खान-पान आदिके द्वारा अपने पेटमें गर्भको सुरक्षित रखती हैं। परन्तु गर्भाधान तो होना चाहिए न! अरणीमें अग्नि है तब प्रकट हो जाती है, उसी प्रकार स्त्रीके पेटमें गर्भ है तब न उसको सुरक्षित रखेगी।

एक श्रीमतीजी थीं। बोलीं कि हमको तो बच्चा चाहिए इसलिए हम जाकर

तप करेंगी तो बच्चा हो जायेगा और ज़ा करके एकान्तमें बैठ गयीं। पर अब पेटमें बच्चा कहाँ से आवे? उसके लिए तो पुरुष चाहिए न। पुरुषके शरीरमें-से बीज आयेगा तब बच्चा होगा।

गर्भ इव सुभृतो गर्भिणीभिः—जैसे पतिके द्वारा प्रदत्त गर्भको गर्भिणी अपने अन्दर धारण करती है वैसे ही गुरुके द्वारा प्रदत्त, प्रवचन-नलिका द्वारा प्रदत्त, जो ज्ञान है उसको जिज्ञासु शिष्य लोग अपने हृदयमें धारण करते हैं।

वेदान्तकी विशेषता पहले समझमें आनी चाहिए। आपको यह बात समझमें आनी चाहिए कि अन्य प्रमाणसे, अन्य उपायसे, अन्य साधनसे परब्रह्म परमात्माका साक्षात्कार होना शक्य नहीं है। प्रमाणान्तरका जबतक निषेध नहीं होगा तबतक वेदान्त प्रामाण्यकी स्थापना ही नहीं होगी। यदि युक्तिसे ही यह बात मालूम पड़ जाती तो शाश्वत वेदान्तकी कोई जरूरत होती ही नहीं। यदि आँख सीधी-टेढ़ी करनेसे या त्राटक करनेसे यह बात मालूम पड़ जाती तो सबकी आँख पकड़ करके वैसी ही आँख बनानेका कारखाना ही खोल दिया जाता अथवा आपरेशन करके लोगोंकी आँखें सीधी कर देते और कहते—अब देखो ईश्वरको!

मैंने सुना है, कभी ऐसा होता था। एक सज्जन आये तो बहुत सारे लोग उन्हें घेरकर खड़े हो गये और बोले—हमें ईश्वरका दर्शन कराओ। वे सज्जन बोले—ईश्वर तो बिलकुल दोनों आँखोंके सामने ही रहता है, तुम्हें दीखता क्यों नहीं? कि अच्छा, बीचमें नाक आ जानेसे नहीं दीखता होगा। तो नाक कटवाओ, ईश्वर तुम्हें दीखने लगेगा।

एकने अपनी नाक कटवा ली, पर बेचारेको ईश्वर नहीं दिखा।

बोला—महाराज, ईश्वर तो नाक कटवानेपर भी नहीं दिखता।

वे सज्जन बोले—तुम्हें खुला मैदान तो दिखता है न? कि हाँ दीखता है। तो वही ईश्वर है। बोला—यह ईश्वर नहीं, हम तो जैसा ईश्वर देखना चाहते थे, वह तो यह नहीं है। आपके कहनेसे तो हमने अपनी नाक कटवा ली!

वे सज्जन बोले—देखो, चुप रहो किसीको बताओ मत। तुम्हारी नाक तो कट ही गयी तो अब तुम यही कहो कि हमको ईश्वर दीख रहा है।

ऐसे नाक कटानेसे ईश्वर नहीं दिखता है। आँखका आप्रेशन करवाकर बिलकुल सीधे नाकके सामने देखें तब भी ईश्वर नहीं दीखता है। यह ईश्वर न दूसरे साधनसे मिलता है, न दूसरे उपायसे मिलता है, न दूसरे प्रमाणसे सिद्ध होता

है, न युक्तिसे सिद्ध होता है। युक्तियाँ जिसके सामने नाचती हैं, उपाय जिसके सामने पैदा होते और मरते हैं और साधनाएँ जिनके सामने उत्पन्न होती और नष्ट होती हैं—और ये सब कभी प्रतीत होते हैं और कभी नहीं प्रतीत होते हैं—वह कौन है? कि वही आत्मदेव हैं, ये साधन-साध्य नहीं, युक्तिसाध्य नहीं, और अपने मनसे सोचनेपर विचार-साध्य भी नहीं हैं। यह तो बताना पड़ेगा कि सबके निषेधके बाद और सबका विधान होनेके बाद भी सबके विधान और निषेधका साक्षी है वह कौन है? कि वही है ब्रह्म—**एतद्वै तत्।**

दिवे दिव ईड्यः—इसका अर्थ है दिने-दिने ईड्यः। जैसे **प्रतिबोधविदितं मतम्**में प्रतिबोधका अर्थ है प्रत्येक बोधमें, उसी प्रकार यहाँ ऋग्वेदमें दिवे-दिवेका अर्थ है प्रतिदिन—अर्थात् प्रतिदिन जो स्तुति करने योग्य है।

जागृवद्भिर्हविष्मद्भिर्मनुष्येभिरग्निः—जागृवद्भिः माने 'जाग्रत् रहो बेटा, सोना नहीं।' साधु सावधान! 'सम्पूर्ण दृश्य-प्रपंचका इसमें भोग लगा दो इस अग्निमें, हवन कर दो! **हविष्मद्भिः**।' **मनुष्येभिः**—विचार शील बनो! विचारशील होकरके, जागकर सम्पूर्ण दृश्य-प्रपंचका इसमें हवन करवा दो!

मैं बौरी ढूँढन चली रही किनारे बैठ!

यदि दृश्य-प्रपंचमें-से कुछ बचाकर अपने पास रखना चाहते हो कि हाय-हाय, इसका हम होम कर देंगे तो जीयेंगे कैसे, खायेंगे क्या? अभी तुम अदिति नहीं हुए। **अदीनाः स्याम शरदः शतम्**। इसीका नाम अग्नि है।

एतद्वै तत्—जिस ब्रह्मके बारेमें तुमने पूछा था, देवता लोगोंको भी जिसके बारेमें संशय रहता है, जिज्ञासा करते रहते हैं, जो विदित-अविदितसे परे है, जो धर्माधर्मकृतसे विलक्षण है, जो विष्णुका परमपद है, जो भूत-भव्यसे परे है, वह कौन है? कि वह तुम हो। **एतद्वै तत्।**

जिसमें सूर्यका उदय-अस्त होता है वह ब्रह्म है। नानात्वका निषेध।

अध्याय-२ वल्ली-१ मन्त्र-९

यतश्चोदेति सूर्योऽस्तं तत्र च गच्छति।
तं देवाः सर्वे अर्पितास्तदु नात्येति कश्चन॥ एतद्वै तत्॥ २.१.९

अर्थः—जहाँसे सूर्य उदित होता है और जहाँ सूर्य अस्त हो जाता है, उसीमें समस्त देवता अर्पित होते हैं; उसका कोई भी अतिक्रमण नहीं कर सकता। यही है वह ब्रह्म॥ ९॥

जहाँसे ज्ञान-सूर्यका उदय होता है और जहाँ ज्ञान-सूर्यका अस्त होता है—वृत्ति-ज्ञानका ही उदय होता है और वृत्ति-ज्ञानका ही अस्त होता है—तो जिस देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न, अखण्ड, एकरस, अनन्त ज्ञान-मात्र वस्तुमें-से यह ईश्वर है, यह जीव है, यह जगत् है इस प्रकारकी वृत्तियाँ उदय होती हैं और जिसमें ये वृत्तियाँ अस्त हो जाती हैं माने इन वृत्ति-ज्ञानोंके भावाभावका जो एकरस साक्षी है;

तं देवाः सर्वे अर्पिताः—सारी इन्द्रियाँ, सारी मनोवृत्तियाँ, सारे अधिदैव, अध्यात्म, अधिभूत उसीके प्रति अर्पित हैं, उसीमें अध्यस्त हैं। **तदु नात्येति कश्चन** उसका अतिक्रमण माने उसका निषेध कोई नहीं कर सकता। ऐसा जो अपना स्वरूप-भूत ज्ञान है, अपना ज्ञान-स्वरूप ब्रह्म है—एतद्वै तत्—यही परमार्थ-सत्य है; अपना आत्मा ही परमार्थ सत्य है।

'सूर्य' शब्द नेत्रके अधिदेवताके रूपसे प्रकाशक ज्ञानका उपलक्षण है, सर्वविभासक ज्ञानका उपलक्षण। सर्वसे संवलित जो ज्ञान है उसीका उदय होता है और उसीका अस्त होता है; और जो विषयसे रहित ज्ञान है, उसका न उदय होता है, न अस्त होता है! जिसमें यह वृत्ति-ज्ञान उदय होता है और जिसमें यह वृत्ति-ज्ञान अस्त होता है वह तुम, वह तुम्हारा ज्ञान-स्वरूप, वह जीव-ईश्वरजगत्की कल्पनाका स्वयं प्रकाश अधिष्ठान, जीव-जगत्-ईश्वरकी कल्पनाका प्रकाशक, अद्वितीय, अविनाशी, परिपूर्ण, शान्त एकरस, प्रत्यक्चैतन्य—एतद्वैतत्—यहीं पर ब्रह्म परमात्मा है। अब विस्तार करो तो बहुत हो जाये, नहीं तो सौ सुनारका एक लुहारका—एक ही हथौड़ेमें सब खत्म!

❖

नानात्व निषेध

अध्याय—२ वल्ली—२ मन्त्र—१०

यदेवेह तदमुत्र यदमुत्र तदन्विह।
मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति॥ २.1.10

अर्थ :—जो यहाँ है वही वहाँ है और जो वहाँ है सो ही यहाँ है। जो इसमें नानात्व देखता है, वह मृत्युसे मृत्युको प्राप्त होता है॥ 10॥

अब परब्रह्म परमात्माके सम्बन्धमें एक अनोखी बात बताते हैं। यह उन लोगोंके लिए तो समझना भी मुश्किल है जो लोग ईश्वरको दूसरे लोकमें मानते हैं। जो लोग ऐसा मानते हैं कि ईश्वर स्वर्गमें रहता है, दिव्य-राज्य है ईश्वरका, वहाँसे वह कभी नहीं आता, अपने बेटेको भले ही भेज दे; जो लोग मानते हैं कि ईश्वर सातवें आसमानमें रहता है मूर्तिमें कभी नहीं आता—आकारमें कभी नहीं आता—उन लोगोंके लिए इसको समझना कठिन है! जो लोग समझते हैं कि ईश्वर केवल समाधिमें रहता है—समाधि शब्दका उच्चारण करते समय पीठकी रीढ़ सीधी हो जाये, आँख बन्द हो जाये, सिर पीछे गिरते-गिरते बचे, जिनका ईश्वर समाधिमें रहता है, उन लोगोंके लिए भी इसको समझाना कठिन है। जो कहते हैं कि हम गहराईमें घुसकर ईश्वरको निकालकर ले आवेंगे, उनके लिए भी इसका समझना कठिन है।

अभी कल कोई जापानी संतकी कथा पढ़ रहा था कि उनको अनुभव हुआ कि परमार्थका स्वरूप क्या है; तो उन्होंने सोचा कि यह बात सब समझ जायें; तो मनमें आया कि ऐसे तो सब लोग नहीं समझेंगे, चलो यहाँके राजासे मिलें अगर वह चाहेगा तो सब लोग समझ जायेंगे। स्वयं गये राजाके पास और राजाको बताया परमार्थ कैसा है—निष्प्रपञ्च है, निर्विकल्प है, निर्विशेष है। राजाने कहा कि जो सबसे पवित्र हो वह हमको बताओ। इसपर उन्होंने कहा कि परमार्थमें पवित्र-अपवित्रका भेद नहीं होता। राजाने कहा कि फिर हमको तुम्हारा परमार्थ नहीं चाहिए!

अब उन्होंने सोचा कि यह पट्ठा तो समझेगा नहीं। गलती क्या है कि यह नहीं समझेगा या जनतामें प्रचार नहीं होगा? उन्हें गलती यह समझमें आयी! कि मेरे मनमें जो यह वासना है कि सब लोग समझें—यही इसमें गलती है। लौट गये और बोले बस, हमें कोई प्रचार करनेकी जरूरत नहीं है।

आओ, परमेश्वरकी बात आपको सुनावें। लोग विशेषीकरण जिसको बोलते हैं न—किसी सामान्य-वस्तुको विशेष बना देना—इसीमें उसका उत्कर्ष समझते हैं, इसीमें उसकी उन्नति समझते हैं; परन्तु यह जो वेदान्तका ज्ञान है यह विशेषीकरण नहीं है। जिसके मनमें विशेषीकरणकी वासना होगी कि और चींटीकी अपेक्षा, मनुष्यकी अपेक्षा, देवताकी अपेक्षा, हम विशेष हो जायें, उनके लिए वेदान्त नहीं है; यह तो भले ही हम कुछ (विशेष) न हों, लेकिन, हम जो हैं वह सत्य हमको मालूम पड़ जाये—सत्यके, यथार्थके ज्ञानकी जिज्ञासा होनी चाहिए। जो 'कुछ' बनना चाहते हैं उनके लिए यह दुर्लभ है और जो जैसे हैं वैसा अपनेको जानना चाहते हैं, उनके लिए यह बड़ा सुलभ है।

देखो, सीधी-सादी बात चोट करके बताते हैं। एक महात्मा परसों, पूछ रहे थे कि आखिर होना क्या चाहिए? अब यह 'होना' जो है न, सो लगा रहता है साथमें। 'होना' माने कृत्रिम! 'है' क्या है यह यदि तुम नहीं समझते हो तो 'होना' तो बिलकुल कृत्रिम होगा, बनावटी होगा। हमने कहा भाई इतना ही होना चाहिए कि दूसरेको दुःख पहुँचाये बिना स्वयं सुखमें रहना चाहिए। दूसरेका दुःख निवारण करना दूसरा प्रश्न है—क्योंकि दूसरेका दुःख निवारण करनेमें हम नेता हो जायेंगे—राजनैतिक नेता हो जायेंगे। दुःख-निवारण करना नहीं—उसमें तो आन्दोलन है, उसमें तो संघर्ष है। दूसरेको दुःख पहुँचाना नहीं और दूसरेके द्वारा पहुँचाये हुए दुःखको स्वीकार करना नहीं—न दुःखका कर्त्ता हम बनें, न दुःखका कर्त्ता दूसरेको बनने दें। असलमें कर्त्ता कोई नहीं है—यह कर्त्तापन जो है यह भ्रान्ति है। न हमको कोई दुःख देता है, न हम किसीको दुःख देते हैं—जब अपने ऐसे स्वरूपको समझ जाओगे तब यह समझोगे कि हम किसीको दुःख देते नहीं और हमको दुःख होता नहीं! न हम दुःखके कर्त्ता हैं और न दुःखके भोक्ता हैं!

अब इसमें (वेदान्तमें) यह नहीं है कि हमारी दुकान बढ़ जाये—यह बात इसमें बिलकुल नहीं है; अबकी उप-मन्त्री थे तो अब कैबिनेट-स्तरके मन्त्री हो जायें—यह बात इसमें बिलकुल नहीं है। यह तो यह बात है कि जैसे यहाँ वैसे ही वहाँ! यदेवेह तदमुत्र।

सनत्कुमारसे पार्वतीजीने पूछा कि क्यों यह ऊँट होना कैसा लगता है तुमको ? ऊँट हो गये थे न सनत्कुमार ! एक बार शंकरजीको सनत्कुमारजीने प्रणाम नहीं किया तो पर्वतीजीने कहा कि क्या मूँह उठाये जा रहा है, जा ऊँट हो जा; तो ऊँट हो गये। ऊँट हो गये तो बहुत दिनोंके बाद पार्वतीजीको याद आयी तो बोली शंकरजीसे कि चलो देख आयें क्या हाल-चाल है ! दोनों—शंकर-पार्वती आये, देखा, एक नीमके पेड़के नीचे बैठे हैं। पूछा शंकरजीने कहो बेटा क्या समाचार है ? सनत्कुमारजी बोले कि जब मनुष्य था तब तो आबदस्त लेना पड़ता था, लोगोंके घरसे रोटी माँगकर खानी पड़ती थी, अब तो बस खड़े-खड़े टट्टी कर लेते हैं और खड़े-खड़े नीमकी पत्ती खा लेते हैं—वे दोनों इल्लत जो हमारे साथ लगी हुई थी छूट गयी, बड़ी कृपा की महाराज आपने ! जैसे हम ब्रह्माजीके पुत्र सनत्कुमार मजेमें थे वैसे ही अब हम उमाकुमार ऊँटके रूपमें मजेमें हैं। अब हम उमा-कुमार हैं—**यदेवेह तदमुत्र**।

देखो, साधुका जो जीवन है न वह कैसा होता है कि दो-चार-दस भगत आगये, चन्दन-वन्दन लगाया, माला पहनायी और जरा बैठ गये महामण्डलेश्वरके रूपमें और लोगोंने कहा कि—

स मे कामान् कामकामाय मह्यं कामेश्वरो वैश्रवणो ददातु।

हाथ जोड़ा मण्डलेश्वरजी की स्तुति हुई, बोले वाह! वाह!! वाह!!! देखो, हमारे कितने भगत हैं, हम तो महामण्डलेश्वर खुश हो गये। अब एक दिन फिर ऐसी बात आयी कि सब-के-सब चले गये, कोई नहीं आया—लोगोंका आना बन्द हो गया तो बाबाजी महाराज एकान्तमें बैठ गये। पूछा आज कैसा है तो बोले कि आज हम विरक्त हैं, एकदम त्यागी दुनियाकी सारी इल्लत छूट गयी। जब पूजा करवायी तब महामण्डलेश्वर और जब भक्तोंका आना बन्द हो गया तब ब्रह्म। अब भाई, मण्डलेश्वरजी ऐसे न हों तो उनका दोष है। **यदेवेह तदमुत्र**—जो रागमें वही वैराग्यमें है, जो संग्रहमें है वही त्यागमें है, जो विक्षेपमें है वही समाधिमें है, जो रोदनमें है वही हास्यमें है, जो जन्ममें है वही मरणमें है, यह एक रस सम ब्रह्म है—

यदेवेह तदमुत्र यदमुत्र तदन्विह।
मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति॥ १०॥

यह जो अंगूरके रूपमें दिखता है और इमलीके रूपमें दिखता है और काली-मिर्चके रूपमें दिखता है और लाल-मिर्चके रूपमें दिखता है इनमें देखो,

संस्कारके कारण सबका स्वाद जुदा-जुदा है, सबका गुण जुदा-जुदा है, सबका रूप जुदा-जुदा है। नाम अलग, रूप अलग, गुण अलग, धर्म अलग, अवस्था अलग, उपयोग अलग लेकिन है तो सब पंचभूत ही न! ये सब पंचभूतका ही विलास है। यह स्त्री है, इसके शरीरका अवयव संस्थान अन्य रीतिसे हैं, और यह पुरुष है इसके शरीरका संस्थान अवयव विन्यास अन्य रीतिसे है—एकमें दाढ़ी-मूँछ है, एकमें नहीं है, लेकिन दोनों पंचभूतके पुतले हैं कि नहीं हैं? दोनोंमें आत्मदेव एक ही हैं कि दो हैं? दोनोंमें ईश्वर एक ही हैं कि दो हैं? तत्त्वपर दृष्टि होना, धातुपर दृष्टि होना यह दूसरी चीज है। ब्रह्मासे लेकर तृणपर्यन्त उपाधिके भेदसे भिन्नवत् प्रतीयमान जो सर्वात्मक ब्रह्म है इसमें भिन्नता असत् है।

बोले—भाई, भेद तो है उपाधिसे अवच्छिन्न जो चैतन्य है वह संसारी जीव है और उपाधि से अनवच्छिन्न जो चैतन्य है वह ब्रह्म है। एक संसारी है, एक असंसारी है। बोले बाबा उपाधिके धर्मको जोड़कर तुम बात ही क्यों करते हो? उपाधिका रंग स्फटिकसे क्यों जोड़ते हो? यह स्फटिक लाल है, यह स्फटिक पीला है और यह स्फटिक हरा है, तो बोले कि स्फटिक तो सफेद ही है, वह न लाल है, न पीला है, न हरा है। वह जैसे फूलपर रखा हुआ है वैसा लग रहा है। फूलोंके रंगको तुम स्फटिकमें क्यों जोड़ते हो? स्फटिकको स्वच्छ रूपमें देखो न!

तो, यह जो अन्तःकरण है यह फूलोंके समान है और चैतन्य जो है वह स्फटिकके समान है। तत्-तत् अन्तःकरणके जो धर्म हैं, जो उनके गुण, उनकी अवस्था, उनके स्वभाव हैं—इनको आत्माके साथ क्यों जोड़ते हो? वह तो नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त है, यह आत्माका स्वभाव है, यह आत्माका स्वरूप है।

फिर बोले कि भाई, कोई यह न समझ ले कि उपाधिमें जो ब्रह्म है वह छोटा ब्रह्म और बिना उपाधिका जो ब्रह्म है वह बड़ा ब्रह्म। इसलिए बताया—**यदेवेह तदमुत्र। यत् एव इह, तत् एव अमुत्र**—जो वस्तु यहाँ है वही वहाँ है और **यत् अमुत्र तत् अनु इह** जो वहाँ है वही यहाँ है। भगवान् श्रीशंकराचार्य भाष्यमें कहते हैं—**यदेवेह कार्यकरणोपाधिसमन्वितम्** अर्थात् करणकी उपाधिसे समन्वित जो यहाँ है। यहाँ कारण और करण दोनों प्रकारका पाठ भाष्यका है, परन्तु, वर्णन व्यवहारका हो रहा है इसलिए इसमें कारणोपाधि नहीं करणोपाधि बढ़िया बनती है—पाँच, छह प्रतियोंमें करणोपाधि पाठ मिलता है और पाँच-छह प्रतियोंमें कारणोपाधि पाठ मिलता है, तो विचार करना चाहिए कि यहाँ क्या पाठ ठीक है।

बोले कि कार्य-करण उपाधि हैं 'इह' है ना 'इह'—'इह' माने व्यवहारमें, संसारमें, कार्यकी उपाधि माने शरीरकी उपाधि और और करणकी उपाधि माने अन्तःकरण-बहिःकरणकी उपाधि। इनके कारण **संसार धर्मवत् अवभासमानम् अविवेकिनाम्** शरीरमें मालूम पड़ता है जन्म और मरण, और प्राणको लगती है भूख और प्यास और संकल्प-विकल्प मनमें होता है और तर्क-वितर्क, विचार-विवेक सब बुद्धिमें होता है और शान्ति जो है सो इन सबके शान्त हो जानेपर होती है, आनन्दमय बोले—ये सब कोष हैं, उपाधि हैं भला!

कोषोपाधि विवक्षायां जाति ब्रह्मैव जीविताम्।

जहाँ कोषकी दृष्टिसे वर्णन करते हैं वहाँ ब्रह्मका ही एक नाम जीव रख देते हैं और जहाँ कार्य-कारणकी उपाधिको छोड़कर विचार करते हैं वहाँ जीव ब्रह्म ही है। असलमें, निर्विशेषमें विवेक भी नहीं है, विवेक तो जहाँ दो होता है वहाँ होता है। विवेक भी उपाधि है, शान्ति-प्रेमी पुरुषको विवेक भी विक्षेप मालूम पड़ता है और विवेकी पुरुषको शान्ति भी सुषुप्ति मालूम पड़ती है। विवेकी पुरुषकी दृष्टिमें समाधि और सुषुप्तिमें कोई अन्तर नहीं है, वह तो लौकिक-दृष्टिसे अन्तर किया जाता है कि सुषुप्ति तामस है और समाधि सात्त्विक है। परन्तु जहाँ आत्मा अनात्मा विवेक करेंगे, यहाँ जैसे अनात्मकोटिमें दृश्य कोटिमें सुषुप्ति है वैसे ही अनात्मकोटिमें दृश्य कोटिमें समाधि भी है। विवेकी पुरुषके लिए भी समाधि भी सुषुप्ति है और समाधिस्थके लिए विवेक भी विक्षेप है। इसका अर्थ हुआ कि आत्म-वस्तुमें समाधि और विवेक दोनों निम्न-कोटिकी वस्तु हैं विक्षेप-दशामें विवेक है और शान्ति-दशामें समाधि है और आत्मा तो अखण्ड है, एक रस है, विक्षेप और समाधि दोनोंसे बिलकुल न्यारा है।

जो कार्य-कारण उपाधिमें स्थित है वह इनमें स्थित होकर संसार धर्मवत् जन्म-मरणवाला, भूखा-प्यासा, तर्क-वितर्कवाला, संकल्प-विकल्पवाला, शान्ति-विक्षेपवाला मालूम पड़ रहा है—वही जो अन्तःकरणमें रहकर भास रहा है, अविवेकियोंके लिए जिसकी संज्ञा जीव है, वहीं उसके स्वरूपकी दृष्टिसे देखो तो नित्य विज्ञानघन स्वभाव, संसार-धर्म-वर्जित ब्रह्म है। न जन्म है न मृत्यु।

वह तो जब तुम अपनेको देह मानते हो न, तब यह लवाजमा साथ लगता है। ये छोटे-छोटे बच्चे होते हैं न, उनके सामने यदि तुम उनकी माँके लिए घूँसा तानो कि मारेंगे तुमको, माँ तो हँसती है और बच्चा रोता है। क्यों रोता है? कि उसको विवेक नहीं है जो बचपनेमें आ गया है, वही शरीरके जन्म-मरणको

अपना जन्म-मरण मानकर इससे भयभीत होता है—यह अविवेक दशा है भूख और प्यास और यह तर्क-वितर्क सब अविवेक है। जिन लोगोंको तर्कसे प्रेम हो जाता है, उनको ज्ञान होनेमें कठिनाई होती है।

एक शिष्य था वह अपने गुरुजीके पास गया तो गुरुजी पहले ही उसको उपदेश किया कि तुम ब्रह्म हो। उसने कहा—हाँ महाराज, हम ब्रह्म हैं, अरे हमने बिना सोचे-विचारे ही तो अपनेको जीव मान रखा था, कहाँ जीव देखा था? जीवका फोटो कहाँ लिया था कि हम कर्त्ता हैं कि भोक्ता हैं कि संसारी हैं कि परिच्छिन्न हैं कि स्वर्ग-नरकमें जाने-आनेवाले हैं कि पुनर्जन्मवाले हैं? ये सब फोटो हमने कहाँ लिया था? हमने तो किसीके कहनेसे मान लिया था। ठीक है हम तो अनन्त आकाश हैं, चिदाकाश हैं, अद्वितीय-निर्मल, सच्चिदानन्दघन ब्रह्म हैं, अच्छा महाराज, नमस्कार, अब मैं जाता हूँ। गुरुजी बोले कि इतनी जल्दी जाता है, जरा ठहर भाई! बोला कि महाराज, सच्चिदानन्दघन ब्रह्म मैं, मुझमें तो गति ही नहीं, जाना-आना कहाँ है मुझमें? बोले कि अच्छा जाना-आना नहीं है पर थोड़ा विवेक तो कर! बोला—मेरे स्वरूपमें विवेक कहाँ है? कि जान गया अपने को ब्रह्म? कि हमको विशेष क्यों बनाते हो? हम तो निर्विशेष ब्रह्म हैं। गुरुजी बोले—अच्छा बेटा, जा साधु! साधु!!

यह तो बेवकूफीसे काम बहुत बढ़ जाता है, लम्बा हो जाता है, समझदारीसे जो काम मिनटोंमें खतम हो जाता है। कोई उलझी हुई गाँठ आपको ख़ोलनी हो, सुलझानी हो तो उसको समझ लो तो एक सेकेण्डमें सुलझ जाये और न समझो तो वह ऐसी उलझ जायेगी कि दूसरेसे भी नहीं खुलेगी—यह सब समझका ही फेर है।

जड़ चेतनहिं ग्रंथि परि गई। जदपि मृषा छूटत कठिनई॥

जड़-चेतनमें गाँठ पड़ गयी। गाँठ सच्ची? कि नहीं, मृषा-झूठी। लो, अब झूठी गाँठ खोलनेके लिए इधर-से-उधर, उधर-से-इधर सूतको उलझाओ तो और उलझ जाये। अरे, वह तो रोशनीमें देख लो कि गाँठ नहीं है।

एक बार हमलोग कहींसे आ रहे थे। हम समझते हैं कि हम गये थे शुकटीला। गंगाजी बहुत दूर थीं और बीचमें पानी था तो सवारीपर चलना पड़ा बैलगाड़ीपर बैठ गये, बीचमें पानी पार करना पड़ता था, बालू बहुत था। उसपर हमारे साथ एक जादूगर आकर बैठ गया और उसने एक लम्बी रस्सी लेकर उसमें गाँठें लगाई—गाँठ-ही-गाँठ, गाँठ-ही-गाँठ। पूछा—है न गाँठ? कि हाँ-है। और

महाराज, उसने एक ओरसे ज्यों उसको खींचा तो कोई गाँठ ही नहीं थी—एक दम गाँठ थी नहीं, गाँठ मालूम पड़ती थी।

देखो, शीशेमें रोशनी पड़ती है, जो कोई यह समझता है कि शीशेमें रोशनी फँस गयी है, वह बेवकूफ है कि नहीं ? समझो—ये बल्ब जल रहे हैं लम्बे-लम्बे, ये सब हमारे सामने जो आलमारी है उसमें हमको दीख रहे हैं, आप लोगोंको नहीं दिखेंगे। हमको आलमारीके शीशेमें बल्ब ज्यों-का-त्यों दिखायी पड़ रहा है। अब यदि हम यह समझते हों कि यह लम्बा बल्ब जाकर उस शीशेमें अटक गया है या उस आलमारीमें बन्द है, तो हमारी बेवकूफी होगी न, है कि नहीं ? इसी प्रकार जो परिपूर्ण चैतन्य ब्रह्म है वह अन्तःकरणके शीशेमें आकर बँध गया है और वहाँ अन्तःकरणके दुःखसे दुःखी, अन्तःकरणके सुखसे सुखी, अन्तःकरणके कर्मसे पापी-पुण्यात्मा, अन्तःकरणके गमनसे गमनागमन—वाला हो रहा है। जैसे उस बल्बको हम उस शीशेसे हटानेसे चलनेवाला मानते हैं या उस आलमारीके भीतर कैद मानते हैं या उसे वहाँ स्थित मानते हैं या वहाँ बँधा हुआ मानते हैं, परन्तु जैसे वह अज्ञान है ऐसे ही ब्रह्म चैतन्य को, आत्म—चैतन्यको, शुद्ध चैतन्यको एक शरीरके भीतर मानकर पापी-पुण्यात्मा, सुखी-दुःखी, जन्मवाला-मृत्युवाला मानना चैतन्यके स्वरूपका अज्ञान है।

यदेवेह तदमुत्र जो यहाँ है सो वहाँ है, परन्तु यहाँ और वहाँका मतलब भी समझो। आँख बन्द करके वहाँ नहीं, खुली आँखसे यहाँ और वहाँ ये दोनों दो जगह नहीं होती। यह तो देहकी दृष्टिसे जब देखते हैं तब स्थान दो हो जाते हैं—मनमें कल्पना ही होती है यहाँ और वहाँ की। मनकी कल्पनाका ही दो रूप है-'यह'की विशेषतासे विशिष्ट जो कल्पना है, वृत्ति है, उसको यहाँ बोलते हैं और 'वह' की कल्पनासे विशिष्ट जो कल्पना है, वृत्ति है, उसको वहाँ बोलते हैं। ऐसा समझो कि संसारके धर्मका आरोप करके जो प्रकाश-स्वरूप, ज्ञान-स्वरूप है वही संसारकी कल्पनासे मुक्त होनेपर भी ज्यों-का-त्यों है और संसारकी कल्पनासे मुक्त जो है वही संसारकी कल्पनामें भी है। जो नाम-रूप-कार्य-कारणकी उपाधिसे रहित है वही नाम-रूप कार्य-कारणकी उपाधिमें भी है। यह तो अविद्यासे मोहित होकरके ही भेद मालूम पड़ता है।

अविद्या क्या है ? अविद्या एक तो है—दृष्टिके स्वभावको न समझना और एक उपाधिके स्वभावको न समझना दो भेद कर लो;

उपाधि-स्वभाव-भेद-दृष्टि-लक्षणया अविद्यया मोहितः

क्या हुआ? कि एक तो यह नहीं समझना कि जो सामनेवालाँ शीशा है वह इस बल्बके प्रतिबिम्बको ग्रहण कर लेता है तो, शीशेके इस स्वभावको न समझना अविद्या है। और यह जो बल्बमें चमक है यह अन्यत्र प्रतिबिम्बित होती है—यह बल्बके स्वभावको न समझना अविद्या है। बल्बके स्वभावको न समझना और शीशेके स्वभावको न समझना और अपनी आँखके स्वभावको न समझना अविद्या है।

अविद्या माने कोई ऐसा नहीं समझना कि यह साँतवें आसमानसे टूट पड़ती है। हमने अविद्या देखी जब हम पहले-पहल हरिद्वार गये थे। ऋषिकेशमें अविद्याका दर्शन हुआ गंगाजीके किनारे। वहाँ मद्रासके कुछ लोग आये हुए थे। वसुधाराके पास लाकर पण्डोंने उन लोगोंको स्नान कराया, बोले कि सामनेवाले पहाड़में गंगाके उस पार एक देवता रहता है और उससे अगर हम पूछें कि तुम क्या खाओगे तो वह बता देता है। अब वे बड़े जोरसे चिल्लाये कि लड्डू लोगे कि पेड़ा? सामने तो पहाड़ था न, तो आवाज आयी—पेड़ा। बिलकुल साफ-साफ आवाज आयी। उस मद्रासीने पेड़ा खरीदकर पेड़ेका भोग लगाया कि देखो देवता पेड़ा माँगता है। फिर दूसरे से कहा कि अब तुम्हारे लिए देवताको पूछते हैं कि उनको क्या चाहिए? फिर बोले—पेड़ा लोगे कि लड्डू? आवाज आयी—लड्डू। अन्तमें जो शब्द बोलते हैं वही आवाज आती है।

अहमदाबादमें जो कंकरिया तालाब है न, उसमें भी शामको हमको लेजाकर सुनाया वहाँ भी प्रतिध्वनि आती है।

अब जो यह भूतकी अथवा कि देवताकी आवाज सुनायी पड़ी उनको वह क्या है? कि अविद्या है। इसीका नाम अविद्या है। अविद्या माने किसी चीजको ठीक-ठीक न समझ पाना। चमत्कार भी ऐसा ही है। एक साधु है, वह सेक्रीन बाजारमें-से खरीद लेता है और अपनी भभूतमें, राखमें मिलाकर रखता है और पूछता है—बेटा, कुछ खाओगे-पीओगे? कि महाराज, यहाँ जंगलमें क्या मिलेगा? कि अच्छा, एक लोटा पानी ले आवो। ले आया एक लोटा पानी और फिर राखमें-से जहाँ सेक्रीन है वहाँसे उठाकर राख दे दिया कि लो भभूत डाल लो। अब वह भभूत पानीमें मिलायी तो शर्बत हो गयी और बोले कि वाह, भाई देखो, बाबाजीने चमत्कार कर दिया। यह चमत्कार कहाँ से हुआ? कि बिलकुल अविद्यासे हुआ क्योंकि उसको मालूम नहीं है कि राखमें सेक्रीन मिला हुआ है। जो लोग जिस बातको नहीं समझते हैं उसमें उनको चमत्कार

दीखता है।

यह आत्मा बिलकुल सहज-स्वभावसे बिना किसी बनावटके परब्रह्म परमात्मा है—

यदेवेह तदमुत्र यदमुत्र तदन्विह।

जब हम अपने में महत्त्वका आरोप करते हैं तब भी अविद्यासे ग्रस्त होते हैं और जब दूसरेमें महत्त्वका आरोप करते हैं तब भी अविद्यासे ग्रस्त होते हैं—निर्विशेष वस्तुमें महत्त्व और लघुत्व दोनों नहीं है। जब हम अपनेमें लघुत्वका आरोप करते हैं तब भी अविद्यासे करते हैं और दूसरेमें लघुत्वका आरोप करते हैं तब भी अविद्यासे करते हैं और अपनेमें या दूसरमेंमें लघुत्व या महत्त्वका आरोप करते हैं तब भी अविद्यासे ही करते हैं—मूल-तत्त्वको न समझनेके कारण ही ऐसा होता है।

यह अविद्याका लक्षण सुनाया—

उपाधि-स्वभाव-भेद-दृष्टि-लक्षणया—उपाधि-स्वभावेन भेद-दृष्ट्या च लक्ष्यते या सा उपाधि-स्वभाव-भेद लक्षणां तया अविद्यया अथवा उपाधि—स्वभाव और भेद-दृष्टि हैं लक्षण जिसके सो अविद्या है—ऐसे।

उपाधिके स्वभावको ठीक समझो और दृष्टि जो उपाधिको पार करके होती है उसको समझो। उपाधिमें-से होकर जो ज्ञान निकलता है वही भेदको बताता है।

मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति

य इह नाना इव पश्यति=य इह अनात्मके वस्तुनि नाना इव पश्यति सः वस्तुतो न पश्यति इव।

यह इवका अन्वय पश्यतिके साथ कर दो। जो एक अद्वितीय अखण्ड वस्तुमें अनेकता देखता है वह वास्तवमें देखता नहीं है, देखता—जैसा है। देखो, अखण्ड कालमें कहीं अवयव होता है—यह क्षण, सेकेण्ड, मिनट, घण्टा—कालमें होता है क्या? यह कालमें नहीं होता है, घड़ीमें होता है। दिन-रात कहीं आकाशमें होता है क्या? दिन-रात सूर्य और पृथ्वीका हिसाब है और जब घण्टा, मिनट नहीं होता, दिन-रात नहीं होता, तो मास-वर्ष-युग, मन्वन्तर-कल्प कहाँ से होंगे? क्या आप सचमुच समझते हैं कि चौदह मन्वन्तर होते हैं? यह तो अपना हिसाब लगानेके लिए है भाई! जैसे अ-ब-स की कल्पना होती है वैसे कालकी अनन्तता समझानेके लिए हम जहाँ बैठे हैं वहाँसे यह कालमें

आरोप किया जाता है! जो मूल-वस्तु है उसमें न महाकल्प है, न महा प्रलय है, न कल्प है न नैमित्तिक प्रलय है, उसमें न युग है, न वर्ष है, न मास है, न दिन है, न रात है, न घण्टा है, न मिनट है—एक अखण्ड काल है, उसमें जो ये अवयव हैं वे कल्पित हैं। अनन्त दिक्-तत्त्वमें यह पूरब-पश्चिम, उत्तर-दक्षिण कल्पित हैं। अनन्त सद् वस्तुमें स्त्री-पुरुष और खटाई-मिठाई ये कल्पित हैं। और उस अनन्त तत्त्वका ज्ञान हुए बिना ये सब सच्चे मालूम पड़ते हैं और जब सच्चे मालूम पड़ते हैं तब हम देहमें बैठे होते हैं। जब देहमें बैठे होते हैं तब जन्म-मृत्यु हमारे पास आता है कि जब तुम परिच्छिन्न ही बन कर बैठे, जब तुमने अपने आपको कालमें खुद काट दिया तो लो हम और दो-चार कुल्हाड़ी लगाते हैं तुम्हारे ऊपर। जब तुमने देशमें अपनेको खुद ही काट दिया तब हम और आरी चलाते हैं तुम्हारे ऊपर। जब तुमने वस्तुमें अपनेको एक टुकड़ा मान ही लिया तो हम तुम्हारे और टुकड़े किये देते हैं।

गाँवमें एक परिवारमें एक खेत था तो दादाके जमानेमें चार एकड़का एक खेत था, उनके हुए दो बेटे, तो दो-दो एकड़ दोनोंने बाँट लिया, अब उन दोनोंके हुए चार-चार बेटे, अब आधा-आधा एकड़ सबके पास आया, यह अविद्या है। यह बँटवारा क्या करता है कि यह चार एकड़को आधे एकड़ पर ले आया। तो, जब हम खुद ही बाँट कर बैठ जाते हैं कि हम यह शरीर, तब काल डण्डा लेकर एक ओर खड़ा होता है कि तुम्हारी उम्र पचास वर्ष, देश एक ओर, डण्डा लेकर खड़ा होता है कि तुम्हारी लम्बाई साढ़े-तीन-हाथ, वस्तु एक ओर तराजू लेकर खड़ी होती है तौलनेको कि तुम डेढ़ मन। यह डेढ़ मन तुम कैसे हो गये कि वस्तुके परिच्छेदसे? यह साढ़े तीन-हाथ कैसे हो गये कि देशके परिच्छेदसे। यह पचास-सौ वर्षके कैसे हो गए कि कालके परिच्छेदसे। और अखण्ड सत्तामें, अविनाशी सत्तामें तो काल नहीं, परिपूर्ण सत्तामें देश नहीं, अद्वितीय ब्रह्ममें वस्तुका भेद नहीं। तुमने अपने अकाट्य मैं को अबाध्य मैं—को इन परिच्छिन्नतया प्रतीयमान वस्तुओंके साथ एक जोड़कर अपने आपको परिच्छिन्न बना लिया।

यहाँ नानात्व बिलकुल नहीं है। सर्वत्र सर्वदा सर्वरूपोंमें ब्रह्म ही है। फिर यह अनेकता क्या है? कि वह तत्-तत् बीजकी उपाधिके कारण अलग-अलग मालूम पड़ता है और यह मालूम पड़ता है कि यह ब्रह्म नहीं है, यह तो छोटा-छोटा है, यह तो जन्मनेवाला है, यह मरने वाला है, यह पाँच सेर का है, यह छटाँक

भरका है ऐसा मालूम पड़ता है, यह एक वर्ष रहनेवाला, दो वर्ष रहनेवाला, यह एक गजका है, यह दो गजका है—ऐसा मालूम पड़ता है।

अब्रह्मवत् अवभासमानम् देशसे परिच्छिन्न भासना अब्रह्मवत् भासना है, कालसे परिच्छिन्न भासना अब्रह्मवत् भासना है, कालसे परिच्छिन्न भासना अब्रह्मवत् भासना है, वस्तुसे परिच्छिन्न भासना अब्रह्मवत् भासना है, क्योंकि ब्रह्ममें देश-काल-वस्तुका भेद नहीं है। पूर्णमें देश-काल वस्तुका भेद नहीं है। जो-जो भेदवत्-भेदवाला भासता है। वह मानो अब्रह्मवत् भास रहा है और उसमें संसारीपना भासता है—आना है, जाना है, मिलना है, बिछुड़ना है। बोले **तत् अन्यत् परस्माद् ब्रह्मणां इति मा भूत्**—क्या वह संसारी जो है वह परम ब्रह्मसे अलग है? कि कहीं ऐसा मत समझ बैठना भाई! इसीलिए समाधान करते हैं कि जो कुछ ब्रह्मसे अलग मालूम पड़ता है वह भी ब्रह्मसे अलग नहीं है। मालूम पड़ता है अलग परन्तु असलमें ब्रह्मसे अलग नहीं है।

एक महात्माने कहा कि अगर ब्रह्मसे अलग मैं हूँ तो मेरा स्वरूप क्या हुआ? देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न ब्रह्मसे जुदा मैं हुआ तो मैं शून्य हो गया, परन्तु, मैं तो शून्य नहीं हूँ इसलिए मैं ब्रह्मसे जुदा नहीं हो सकता। और ब्रह्म यदि मुझसे अलग हुआ तो वह पूर्ण क्या हुआ? मैं कम ब्रह्म अथवा ब्रह्म कम—मैं दोनों अधूरे हो गये। मुझसे अलग होनेपर ब्रह्म परिच्छिन्न है, जड़ है—दृश्य और ब्रह्मसे अलग होनेपर मैं परिच्छिन्न हूँ, दृश्य हूँ, जड़ हूँ। किसको मारना चाहते हो? अपनेको मारना चाहते हो कि ब्रह्मको मारना चाहते हो? आत्माको और ब्रह्मको अलग-अलग समझना माने ब्रह्म-हत्या आत्म-हत्या!

असुर्यानाम ते लोका अन्धेन तमसाऽवृता।
तांस्ते प्रेत्याभिगच्छन्ति ये के चात्महनो जनाः॥

ब्रह्मसे अलग यदि आत्मा है तो ब्रह्म-हत्या, आत्म-हत्या हो गयी, आत्मासे अलग यदि ब्रह्म है तो ब्रह्महत्या आत्म-हत्या, लग गयी।

बोले—हुई तो नहीं। कि हुई तो नहीं, लेकिन तुमको अभिमान जो हो गया न, कि मैंने मार दिया! एक आदमीने क्या किया कि एक ब्राह्मण सो रहा था तो जाकर उसको कसकर एक लाठी मारी। अब वह खाट ऐसी थी कि लाठी जो थी वह उसकी खाटकी पाटीपर ही लग गयी और वह मारकर भगा! उसके मनमें यह ख्याल हो गया कि वह ब्राह्मण मर गया। ब्राह्मण तो जिन्दा रहा लेकिन अब उस आदमीके मनमें ग्लानि हो कि हाय-हाय, मैंने ब्रह्म हत्या कर दी। ग्लानि होगी कि

नहीं होगी? होगी, क्योंकि उसको मारनेकी क्रियाका अभिमान हो गया कि मैंने मारा। जिसने अपनेसे काटकर ब्रह्मको अलग कर दिया और जिसने ब्रह्मसे काटकर अपने-आपको अलग कर लिया उसको काटनेकी क्रियाका अभिमान तो होगा न कि मैं अलग-तू-अलग। कट गया न? वह परिच्छिन्न होता नहीं है, परिच्छिन्नताका अभिमान हो जाता है—अज्ञानके कारण। तो—

यदेवेह तदमुत्र—यह कार्य-कारणोपाधि-समन्वित माने देहकी उपाधिसे समन्वित जो संसारी जीव है—देखो यह कार्य है, अन्तःकरण भी कार्य है और पंचभूत, अहंकार, महत्तत्त्व, अव्यक्त, अव्याकृत—ये सब कारणोपाधि हैं। कार्योपाधि, कारणोपाधि, कार्य-कारणोपाधि—तीन-तीन कर लो, तो इनसे समन्वित संसार धर्मवत् अवभासमान जो है अविवेकियोंको—यहाँ जो मालूम पड़ता है कि मैं परिच्छिन्न, मैं स्थूल देहवाला, मैं सूक्ष्म देहवाला, मैं कारण देह-वाला, मैं कार्य-देहवाला मैं पञ्चभूतवाला, मैं प्रकृतिवाला ऐसा जो भासता है, ऐसा भासता हुआ जो है—**तदमुत्र**—वही अपने स्वरूपमें स्थित ब्रह्म है। माने तुम्हारा मैं ही अपने स्वरूपमें स्थित ब्रह्म है।

यदमुत्र तदन्विह—और जिसके बारेमें तुम कहते हो भूत-भौतिकसे परे, मायासे परे, प्रपञ्चसे परे, दृश्यसे परे वह यही है! फिर मरना-जन्मना किसको प्राप्त है? कि जो यहाँ अनेकता देखता है उसको—**य इह नानेव पश्यति।**

जो है तो अनाना लेकिन उसको नाना-इव नानाके समान जो देखता है। उसे जन्म-मृत्यु प्राप्त होते हैं। अरे भई, हर हालमें वही है—बच्चा हँसते हुए भी वही है, रोते हुई भी वही है। बच्चा वही है न! तुम भी रोते हुए भी वही हो हँसते हुए भी वही हो। एक कुरता पहने हुए भी वही हो, दूसरा कुरता पहने हुए भी वही हो और दोनों पहन लिया तो भी वही हो—कुरता बदलनेसे जैसे आदमी नहीं बदलता वैसे ही शरीर बदलनेसे आत्मा नहीं बदलता। तो—

मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति॥ १०॥

छोड़ो मरने-जीनेका झगड़ा, अरे तुम तो नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त परमात्मा ही हो भाई!

नानात्वका निषेध

अध्याय-२, वल्ली-२, मन्त्र-११

मनसैवेदमाप्तव्यं नेह नानास्ति किंचन।
मृत्योः स मृत्युं गच्छति य इह नानेव पश्यति॥ २.१.११

अर्थ—आचार्य और शास्त्रसे संस्कृत मतके द्वारा ही यह तत्त्व प्राप्त करने योग्य है। इस ब्रह्ममें नाना कुछ नहीं है। जो इसमें नानात्व-सा देवता है वह मृत्युसे मृत्युको प्राप्त होता है।

प्रागेकत्वविज्ञानादाचार्यागमसंस्कृतेन मनसेदं ब्रह्मैकरसमाप्तव्यम् आत्मैव नान्यदस्तीति।

प्राग् एकत्व विज्ञानात्—जबतक एकताका विज्ञान न होवे। यहाँ विज्ञान शब्दका प्रयोग इसलिए करते हैं कि जो चीज जैसी है उसको वैसा जानना ज्ञान होता है—वस्तु अनुसारी ज्ञान होवे। तो जबतक वस्तु-निष्ठ ज्ञान न हो जाये, जबतक वस्तु-तन्त्र ज्ञान न हो जाये, तबतक उसकी खोज करनी चाहिए, उसका अनुसन्धान करना चाहिए। क्योंकि मनुष्यको सत्यसे विमुख करनेवाले अनेक कारण हैं।

जब मनमें गुस्सा आता है तब मनमें आता है कि दुश्मनको मारना, उसका अपमान करना, उसको गाली देना और जब काम आता है मनमें तब यही होता है कि भोग करना, और जब लोभ आता है मनमें तब धन कमाना मोह आता है तब कुटुम्बका भरण-पोषण करना और जब उदारता आती है मनमें तब दान-पुण्य करना। दुःखीको देखकर जब दया आती है मनमें तब दया-ही-दया करना कोई डाक्टर हो और एक कोढ़ीको देखकर आवे, एक दमाके रोगीको देखखर आवे तो यहाँ आकर हमको फटकार देगा कि तुम यहाँ सिंहासनपर बैठकर वेदान्त सुना रहे हो और इतने कोढ़ी और इतने दमावाले दुःखी हो रहे हैं, तुमको दया नहीं आती, उनकी सेवा नहीं करते और यहाँ आकर बकवास करते हो? ऐसे बोलेगा वह, क्योंकि उस समय वह उसी भावसे आक्रान्त होगा। और एक परिवारमें फँसा हुआ आदमी होगा तो वह आकर डाँटेगा कि परिवार छोड़कर बड़े बाबाजी बने हुए हो, खुद तो महन्ती कर रहे हो और घरके लोग भूखों मर रहे हैं—है न? वह

डाँटेगा। इसी तरह जो लोग अपने.सम्प्रदायमें बँधे हैं, अपने मतमें बँधे हैं, अपनी समाज-सेवामें बँधे हैं, अपने सम्प्रदायमें बँधे हैं, अपने मतमें बँधे हैं, वे कहेंगे कि जो काम हम कर रहे हैं, वही काम सबसे बढ़िया है, उसीमें तुम भी लग जाओ। अब आजकल समझो कोई उम्मीदवार मिल जाये तो वह यही कहेगा कि तुम हमारे लिए कनवैसिंग करो-यही तो कहेगा! कि आजका सबसे महत्वपूर्ण काम यही है। अच्छा, महाराज कई लोग ऐसे होते हैं कि जिनको सपने आते हैं सपने, और देखो जिस समय सपना आता है उस समय वह बिल्कुल सच्चा मालूम पड़ता है, लेकिन हमारा कोई चेला या चेली आकर यह बतलाता है कि हमको यह सपना आया है और अब हम इसके अनुसार चलेंगे तब हम तो अपना सिर ही पीटते हैं कि अब यह हाथ से गया! कैसे? कि देखो, अनादिकालसे अबतक कितने संस्कार मनमें भरे हुए हैं, कुछ अच्छे हैं, कुछ बुरे हैं, कभी अच्छे संस्कारोंसे सपना आ जाता है, कभी बुरे संस्कारोंसे सपना आ जाता है, अब आज तो इसको अच्छा सपना आया है, यह इसके अनुसार चलेगा कि चलो ठाकुरजीकी पूजा करो और कल सपना आवेका कि सब साधु बेईमान होते हैं, इनका दर्शन नहीं करना चाहिए, तो आज सपनेके अनुसार चलता है तो कल भी सपनेके अनुसार चलेगा क्योंकि स्वप्न तो अनियन्त्रित मनमें आते हैं। जितने भी स्वप्नके दृश्य आते हैं वे नियन्त्रित मनमें तो आते नहीं हैं, और वे कोई गुरु-आचार्यके संस्कारसे आते हों, यह बात भी नहीं है—है न,-देवता-दानव भी तो मनके ही बनाये हुए होते हैं—मनके ही पेटमें तो होते हैं।

संसारमें सत्यको समझनेकी यात्रा कोई निर्विघ्न पूरा कर सके यह बड़ा मुश्किल है—कोई अपने व्यक्तित्वमें बँधा है, तो कोई परिवारमें बँधा है, तो कोई जातिमें बँधा है तो कोई समाजमें बँधा है, तो कोई वर्तमान संस्कृतिमें बँधा है, तो कोई भूतकी याद करके रो रहा है, कोई भविष्यमें संस्कृतिका निर्माण करना चाहता है, कोई सनातनधर्मको श्रेष्ठ समझता है, कोई सामाजिक-धर्मको श्रेष्ठ समझता है। ऐसे लोगों की जो अपनी-अपनी समझ है वह किसी-न-किसी कार्य-कारणसे आबद्ध रहती है, तो कार्य-कारणसे आबद्ध रहनेके कारण सत्य समझनेकी इच्छा ही नहीं होती है, मनुष्य अपने बन्धनमें-से अपने घेरेमें-से निकलना नहीं चाहता है। वह तो जब आप विचार करेंगे तब मालूम पड़ेगा कि यह जो संवित्‌मात्र-आत्मा है, इसका किसी कार्य-कारणके साथ सम्बन्ध हो ही नहीं सकता है।

संवित्‌मात्र जो वस्तु होती है—उसको द्रष्टा बोलते हैं—पञ्चदशीके

प्रारम्भके दस श्लोकोंमें संविद्का निरूपण है। अरे कल आया और चला गया, आज आया और जा रहा है और कल भी आवेगा और चला जावेगा और आत्मा ज्यों-का-त्यों! बचपन आया और गया, जवानी आयी और चली गयी, बुढ़ापा आ रहा है और यह भी जायेगा। जन्म भी आया और मरण भी आया, रिश्तेदार-नातेदार भी आये-गये, रात और दिन भी आये-गये, पूरब-पश्चिम आये-गये, जब हम मालाबार हिलपर थे तब यहाँसे पश्चिम थे और अब जब यहाँ आ गये तब अब हम मालाबार-हिलसे पूरब हो गये-क्या उलटा जो पूरब होता है वह पश्चिम हो जाता है, जो पश्चिम होता है वह पूरब हो जाता है, जो ऊपर होता है वह नीचे हो जाता है, जो नीचे होता है वह ऊपर हो जाता है—सड़कपर थे तब नीचे थे, अब यहाँ आये तो ऊपर हो गये। यह ऊपर-नीचे बदलता रहता है लेकिन संवित् नहीं बदलती है, आज-कल बदलता है लेकिन संवित्-ज्ञान नहीं बदलता है। वह ऊपर-नीचे नहीं होता, वह पूरब-पश्चिम नहीं होता, वह बच्चा जवान नहीं होता, वह जो संविन्मात्र द्रष्टा-वस्तु है उसका कार्य-कारणके साथ क्या सम्बन्ध है?

बोले कि जबतक अज्ञान है तबतक सम्बन्ध है और जब अज्ञान मिट गया तब सम्बन्ध मिट गया। बोले कि हे भगवान्, जब अज्ञान है तब क्या सम्बन्ध है? कि तब अनिवर्चनीय सम्बन्ध है, माने दुर्निरूप्य है। संविन्मात्रकी दृष्टिसे देखो, तो सम्बन्ध नहीं है और व्यवहारकी दृष्टिसे देखो, तो सारे ही सम्बन्ध जुड़ते हैं। अज्ञान-कालमें व्यवहारकी दृष्टिसे सम्बन्ध है और विवेककी दृष्टिसे सम्बन्ध सिद्ध नहीं होता इसलिए तो अनिर्वचनीय सम्बन्ध है और तत्त्वज्ञानकी दृष्टिसे दूसरा कोई पदार्थ ही नहीं है तो सम्बन्ध कहाँसे होगा? यह जो कार्य-कारणके साथ सम्बन्ध है—हमने यह किया तो यह पाया, यह किया यह तो पाया और यह पा रहे हैं तो यह किया है, यह जो कार्य को देखखर कारणका अनुमान कर रहे हैं और कारण बनाकरके कार्य-प्राप्तिकी आशा कर रहे हैं—यह सब संविन्मात्रकी दृष्टिसे असम्बद्ध है, इसकी कोई संगति नहीं है। तो, जैसे कार्य और कारणका सम्बन्ध अनिर्वचनीय है संविन्मात्रके साथ, वैसे ही ज्ञाता और ज्ञेयका सम्बन्ध भी संविन्मात्रके साथ अनिर्वचनीय है, वह तो बिना कोई करणका सम्बन्ध हुए ज्ञाता और ज्ञेय बनेगा ही नहीं। संविन्मात्रमें ज्ञाता और ज्ञेय भी नहीं है, सम्बन्ध अनिर्वचनीय है, अज्ञान कालमें भोक्ता और भोग्यकी भी यही दशा है।

साधकके लिए, जिज्ञासुके लिए यह विवेक करना बहुत जरूरी है कि मैं कौन हूँ। अब साधना ही छोड़ दो—जप करना छोड़ दो तो ध्यान बने रहना

मुश्किल है। ध्यान बनाये रखनेके लिए जपकी आवश्यकता होती है और अलगाव बनाये रखनेके लिए कार्य-कारणके साथ विवेककी आवश्यकता होती है। अगर तुम्हें सच्ची वस्तुको प्राप्त करना है तो विवेक को जाग्रत् करना पड़ेगा—साधन छोड़कर साध्यकी प्राप्ति नहीं होती है। साधन और साध्य दोनों विवेककी कक्षामें अपने साथ रहते हैं विवेक नहीं करोगे तो विवेकके आश्रय और विषयका ज्ञान कहाँसे होगा?

आओ, जबतक यह साक्षात् अनुभव नहीं हो गया कि अपना आत्मा ही परिपूर्ण अविनाशी अद्वितीय है यह बात आप निश्चित कर लो, गाँठ-गठिया लो, अपनी डायरीमें नोट कर लो और दिलकी डायरीमें नोट कर लो, दिमागमें नोट कर लो कि जब तुम्हें यथार्थका ज्ञान होगा तो तुम्हारी बुद्धिमें यह उल्लेख होगा कि मैं और यथार्थ सत्य यह दोनों दो चीज नहीं हैं, जुदा-जुदा नहीं है। यदि यथार्थ सत्य तुम्हारी आत्मासे जुदा रहेगा तब या तो दृश्य होगा घड़ेकी तरह और या तो कल्पित होगा स्वर्गकी तरह। जब तक यह यथार्थ सत्य तुम्हारी आत्मासे अभिन्न होकर अनुभूत नहीं होता तबतक विवेकका जो पन्थ है उसका परित्याग नहीं करना है।

तब दो साधन छोड़ि लेउ जापहले साथी।

प्रागेत्वविज्ञानात्—एकत्वका विज्ञान होनेके पहले यदि तुमने यथार्थ सत्यको जाना कि ऐसा है तो गलत जाना और यदि तुमने यथार्थ सत्यके बारेमें जाना कि वह वैसा है कि तो भी गलत जाना—वह ऐसा भी नहीं है और वैसा भी नहीं है। कि तब कैसा है? कि अरे ऐसा-वैसा-कैसा नहीं भाई, जो तुम हो वही यथार्थ सत्य है, जो तुमसे जुदा है वह या तो कल्पित है या तो दृश्य है, वह चाहे निराकार हो, चाहे निर्गुण हो, चाहे निर्विशेष हो, चाहे अद्वितीय हो, चाहे अविनाशी हो, चाहे परिपूर्ण हो, लेकिन तुमसे यदि जुदा है तो वह न असली परिपूर्ण है और न असली अविनाशी है और न असली अद्वितीय है, क्योंकि तुम्हीं उसको सद्वितीय बना रहे हो—तुम्हारी उपस्थितिसे ही वह द्वैतवाला बन रहा है। यथार्थ सत्यके अनुभवकी जो प्रणाली है वह यह है कि यदि तुम यह तो समझते हो कि मैं संवित् हूँ, मैं साक्षी हूँ, मैं द्रष्टा हूँ लेकिन अपनेको अद्वितीय नहीं समझते, तब तुम अपने आपको ठीक नहीं समझते और तुम यह तो समझते हो कि परमार्थ अद्वितीय है लेकिन उसको अपनेसे अभिन्न नहीं समझते, तो भी अद्वितीयको ठीक नहीं समझते। अपनेसे अभिन्न नहीं होगा तो वह अद्वितीय ही नहीं होगा, वह चैतन्य ही नहीं होगा, वह ज्ञानस्वरूप ही नहीं होगा—अपनेसे अभिन्न न होकरके

तो परमात्मा मूर्च्छित हो जायेगा, बेहोश हो जायेगा, जड़ हो जायेगा—अगर हमसे एक न हो तो परमात्मा बेहोश होकर गिर पड़ेगा, हमसे एक हुए बिना परमात्मा होशमें रह ही नहीं सकता, बेहोश है, और परमात्मासे यदि हम एक नहीं होंगे तो क्या होगा कि हम एक जुज बने रहेंगे, एक खण्ड बने रहेंगे, एक टुकड़े बने रहेंगे, एक कटे-पिटे बने रहेंगे—परमात्मासे एक हुए बिना हम एक टुकड़े हैं और हमसे एक हुए बिना परमात्मा बेहोश है, मूर्च्छित है, जड़ है। तो इसलिए जब यथार्थ सत्यकी प्राप्ति होगी तो तुम्हारी बुद्धिमें एक बार यह उल्लेख होना आवश्यक है कि जो आत्मा सो अद्वितीय ब्रह्म, जो अद्वितीय ब्रह्म सो आत्मा। और इस बात को प्राप्त करनेके लिए जैसे जड़ पदार्थ की खोज होती है वैसे खोज नहीं होगी। जड़-पदार्थकी खोजमें दुरवीन-खुर्दबीन लेकर खोज करनेमें या प्रयोगाशाला, रसायन-शालामें खोज करनेमें जड़ वस्तुकी जैसे खोज की जाती है वैसे ईश्वरकी खोज नहीं की जायेगी ईश्वरकी खोज करनेकी विचित्र प्रणाली है, क्योंकि चैतन्यके खोज करनेकी प्रणाली जुदा और जड़की खोजकी प्रणाली जुदा। तो जैसे प्रयोगशालामें मेढक चीरकरके यदि चैतन्य ढूँढोगे कि इसमें चेतना कहाँ छिपी हुई है तो चीरी हुई मछलीमें या चीरे हुए मेढकमें या बन्दरके कलेजेका ऑपरेशन करके यदि उसमें-से चैतन्य निकालना चाहोगे तो उसमेंसे वह चैतन्य रस नहीं निकलेगा-चैतन्य रसके अनुभवकी प्रणाली है कि वह अहमर्थके भीतर रहकर अहमर्थको प्रकाशित, करता है यह चैतन्यकी प्रणाली है।

देखो, विज्ञान-साध्य न होनेके कारण, विज्ञानका विषय न होनेके कारण, ज्ञानका विषय न होनेके कारण स्वयं अपना स्वरूप होनेके कारण इसकी प्राप्तिकी प्रणाली निराली है—**मनसैवेदमाप्तव्यम्।**

कई वेदान्तियोंको शुरू-शुरूमें यह भ्रम हो जाता है कि चूँकि ब्रह्म सत्य है, अद्वितीयता सत्य है, प्रत्यगात्मता सत्य है इसलिए अपनी बुद्धिसे उसको हम ढूँढ निकालेंगे। बोले हम विवेकसे ढूँढ लेंगे तो निकालेंगे, हम बुद्धिसे ढूँढ निकालेंगे, हम प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा-ध्यानसे ढूँढ निकालेंगे, नहीं तो एक ऐसा साधु पकड़ लायेंगे कहींसे जो हमारे सिरपर हाथ रखेगा! ये लोग साधु नहीं पकड़ना चाहते हैं बन्दर पकड़ना चाहते हैं, भला! साधु इनके पकड़े नहीं मिलेगा, बन्दर मिलेगा, क्योंकि साधु तो ब्रह्मसे एक होता है, उसका कान पकड़कर तुम अपना काम थोड़े ही करवा सकते हो? तो बोले कि नहीं, कोई भूत-प्रेत, देवता आकर प्रकट होगा और वह हमको ब्रह्मज्ञान दे जायेगा—अरे भूत-प्रेतको तो तुमने अपने

मनसे बनाया और उसकी जितनी जानकारी है वह तुम्हारे मनकी जो जानकारी है वही जाकर भूत-प्रेतमें बैठी है। तो वह भूत-प्रेत-देवता-दानी कोई ज्ञान नहीं दे सकता। जो ईश्वर तुम्हारी आँखके सामने आकर खड़ा होगा या जो ईश्वर तुम्हारे मनके सामने आकर खड़ा होगा, उसका जितना ज्ञान होगा, उस ईश्वरके भीतर वह सारा ज्ञान तुम्हारे मनके द्वारा उसमें आरोपित होगा, इसलिए तुम्हारे मनसे अलगका कोई ज्ञान वह तुमको नहीं दे सकता, जितना तुम जानते हो बस वही, जैसे कोई तुम्हारे सपनेको पुष्ट कर दे कि हाँ, बहुत बढ़िया! वैसे ही वह आकर तुम्हारे स्वप्नको पुष्ट कर जायेगा। और स्वप्नको पुष्ट करना यथार्थका साक्षात्कार नहीं है।

बोले कि फिर ज्ञान कहाँसे मिलेगा? तो अब देखो, मिलनेका ढंग बताते हैं। असलमें परमात्माकी या यथार्थकी या सत्यकी या परमार्थकी प्राप्तिमें बाधा इतनी ही है कि हमारे मनमें असत्यकी, अयथार्थकी, अपरमार्थकी, परिच्छिन्नकी, द्वैतकी, जड़की, अनात्माकी, अनविचारे ही बिना विवेकके ही हजारों प्रकारकी कल्पनाएँ भर गयी हैं। उनको निर्वारणा पड़ेगा। जैसे जलपर यदि कोई आ गयी हो तो दोनों हाथ लगाकर उसको हटाना पड़ता है, वैसे ही तुम्हारे शुद्ध ज्ञान स्वरूपमें जो विषयकी काई, दृश्यकी काई, अनात्म-प्रपञ्चकी काई आकरके लग गयी है उसको हटाना पड़ेगा।

उस काईको कैसे हटाओगे भाई? बोले कि हम बुद्धिसे यथार्थका ज्ञान प्राप्त करेंगे और विवेकसे यथार्थका ज्ञान प्राप्त करेंगे—हटाओ गुरुको, कौन गुरडमके चक्करमें फँसे? हटाओ शास्त्रको, पोथीको—हम अपनी बुद्धिको संस्कार-शून्य बनाकर उससे परमात्माको जानेंगे—हम अपना चित्त शुद्ध करेंगे, शुद्ध करेंगे और संस्कार-रहित चित्तसे हम परमात्माको जानेंगे। देखो, हम आपको बड़े अनुभवकी बात सुना रहे हैं इसको हँसी-खेलमें नहीं उड़ाना—चित्त संस्कार-शून्य होता ही नहीं है, यह जो लोगोंकी कल्पना है कि हमारा चित्त सब प्रकारके संस्कारोंसे मुक्त होकर सत्यका अनुभव कर रहा है वे बिलकुल गल्तीमें हैं। यह चित्तका बीज जो है यह अनादि है और अनादि संस्कारसे संस्कृत होनेके कारण जैसे अंगूरमें मिठास होती है, जैसे इमलीके खटास होती है, जैसे सुपारीमें कषैलापन होता है वैसे ही सबके चित्तमें कुछ-न-कुछ संस्कार पहलेसे विद्यमान होते हैं। यदि तुम कायदेसे परमात्माको ढूँढ़नेके लिए नहीं चलोगे तो वे ही संस्कार तुम्हारी बुद्धि और विवेकपर हावी हो जायेंगे, उनको काबूमें कर लेंगे, उनको अभिभूत कर देंगे,

उनको आक्रान्त कर देंगे और तुम अपने संस्कारकी 'शुगर' लपेटकर तब परमात्माको मीठा बनाओगे। हाँ! तुम्हारे चित्तमें बैठे हुए जो संस्कार हैं वे संस्कार परमात्माके दर्शनमें आड़े आवेंगे, बीचमें आ जायेंगे! तब तुम शुद्ध परमात्माका दर्शन नहीं करोगे अपने संस्कारसे आक्रान्त परमात्माका दर्शन करोगे! तब परमात्मा घोड़ेकी शकलमें है यह भी कभी मालूम पड़ सकता है, हयग्रीव है—लेकिन एक मुसलमानको परमात्माका दर्शन हयग्रीव—एक घोड़ेके रूपमें दर्शन होनाा मुश्किल है। तब एक मछलीके रूपमें है, वराहके रूपमें है, कछुएके रूपमें है, नृसिंहके रूपमें है, स्त्री-पुरुषके रूपमें है चतुर्भुज है। लाल है, काला है, पीला है, निराकार है, साकार है, निर्गुण है—यह जो तुम्हारी बुद्धिमें संस्कार बैठे हुए हैं उस संस्कारको तुम परमार्थके ऊपर, यथार्थके ऊपर लपेट करके उसको देखोगे और कहोगे कि यह परमात्मा है, यह शान्ति जो है यह परमात्मा है। कोई तुम्हारी बुद्धिमें बैठा देगा कि परमात्मा तो शान्त होता है तो तुम कहोगे कि आ-हा हा-हा बड़ी शान्ति है, परमात्मा मिल गया-शान्ति क्या मिली परमात्मा मिल गया। कोई कहेगा कि विक्षेपकी निवृत्ति परमात्मा है। तो बोले कि इतनी देर समाधि रही, मिल गया परमात्मा; फिर कोई कहेगा कि घोड़ेके मुँहवाला परमात्मा है—कि अरे, इतनी देर तक तो हमारी आँखके सामने घोड़ेके मुँहवाला रहा तो हमको ईश्वरका ही दर्शन हुआ है। तो यह जो अनविचारे संस्कार हैं,—कुछ मोह-मूलक हैं, कुछ श्रद्धा-मूलक हैं—ये हमारे विवेकको अपने रंगमें रँग देते हैं, हमारी बुद्धिको, हमारे चित्तको अपने रंगमें रँग देते हैं; हम यह भी नहीं समझ पाते कि असलमें शुद्ध बुद्धि क्या होती है। चित्त शुद्ध क्या होता है यह भी नहीं समझ पाते हैं! इसलिए—

मनसैवेदमाप्तव्यम्।

मनका जो सार है उसको समझना पड़ेगा। चूँकि परमात्माकी अप्राप्ति कल्पित है, इसलिए उस कल्पित अप्राप्तिको दूर करनेके लिए कल्पित प्राप्तिकी अपेक्षा होगी—

आपसमें समसत्ता जिनकी। लखि साधक बाधकता तिनकी॥

आचार्यागम-संस्कृतेन मनसा—निःसंस्कार मनसे परमात्माकी प्राप्ति नहीं होती। समाधिमें निःसंस्कार मनसे परमात्माकी प्राप्ति हो जायेगी, ऐसा नहीं है। अरे समाधि तो संस्कार डाल-डालकर बनायी जाती है—प्राणायाम करो, प्रत्याहार करो, मनको एक जगह बाँधो, धारणा लगाओ, चित्तमें एकतानता लाओ, ध्यान करो कि यह सम्प्रज्ञात हुई कि यह वितर्कानुगत हुई, यह विचारानुगत हुई, यह आनन्दानुगत

हुई, यह अस्मितानुगत हुई—कि यह सब क्या है ? कि यह सब मनकी अवस्थाओंके बारेमें संस्कार ही तो डाले गये हैं न, कि यह निर्विकल्प हुई, कि यह निर्वीज हुई, कि अब बिलकुल शुद्ध कैवल्य असम्प्रज्ञात हो गयी। ये सब संस्कारके खेल हैं, इन सबमें-से जब चित्त उठता है तब वही पुराना खेल, वही संस्कार खेलने लगता है! इसलिए अद्वय तत्त्व शून्य नहीं है और अद्वय तत्त्व अशून्य भी नहीं है—शून्याशून्यसे विलक्षण है। शून्याशून्यसे विलक्षण जो अद्वय तत्त्व है उसकी अनुभूतिका उल्लेख आत्मा और ब्रह्मकी एकताके द्वारा ही किया जा सकता है। जब आचार्य और उपनिषद्—इन दोनोंके संस्कारसे युक्त यह मन होगा तब—

मनसा इदं वाप्तव्यम्! ब्रह्मैकरसं आप्तव्यम् आत्मैव नान्यदस्तीति।

एकरस ब्रह्म—देखो, सपने आते हैं और जाते हैं और तुम एकरस रहते हो कि नहीं ? कब जवानी आयी और चली गयी, पता ही नहीं लगता है बुढ़ापेमें। ऐसे ही समझते रहते हैं कि हम जवान ही हैं। बाल पक गये, झुर्रियाँ पड़ गयीं, या तो लाठी लेकर चलने लगे या तो दूसरेका हाथ पकड़कर चलनेकी जरूरत पड़ती है और मनमें समझते हैं कि हम जवान ही हैं। जवानी सरक गयी और कब सरक गयी इसका पता ही नहीं लगा। कि क्यों नहीं पता लगा ? क्योंकि तुम वही हो। तुम वही हो इसीलिए पता नहीं लगा। जैसे कन्धेपर रखा हुआ चदरा हो कब गिर गया, कुछ पता नहीं लगा।

हमने देखा है महाराज, कि साठ वर्षकी स्त्रीको भी यदि बुढ़िया कह दिया जाये तो नाराज हो जाती है। हमारे एक पण्डितजी हैं वृन्दावनमें, अस्सी वर्षकी उम्र है उनकी, अब तो लट गये हैं जरा, लेकिन अबसे दो वर्ष पहले यदि कोई कह देता कि तुम बुद्ढे हो गये हो पण्डितजी, तो तन जाते थे, बोलते कि हम हजार जवानोंसे अच्छे हैं और वह आँख नचाते हैं, वह भौं नचाते हैं और वे प्रेमके तीर मारते हैं अपनी आँखोंसे! व्रजमें मशहूर है कि अस्सी वर्षका जो बुद्ढा है वह घोंटूतक काजल लगाता है।

जवानी सरक गयी और पता नहीं चला, बचपन सरक गया, पता नहीं चला, पता नहीं चला, बुढ़ापा भी सरक रहा है, पर पता नहीं चलता—तुम ज्ञान-स्वरूप हो, ये सरकनेवाली चाहें जो हैं ये सचमुच सरकनेवाली ही हैं। अगर तुम इनसे सुखी होना चाहते हो कि हम अपनी जवानीको भोग करके सुखी होंगे, कि नहीं, अपनी जवानीको दूसरेका भोग बनाकर सुखी होगे तो बिलकुल गलत समझते हो। भर्तृहरिने तो कहा है—**भोगा न भुक्ता वयमेव भुक्ता**—हम रोटी खाते हैं

तब समझते हैं कि हम रोटीको चकनाचूर कर रहे हैं, चबा-चबाकर, रोटीको कुचल-कुचलकर खा रहे हैं और रोटी जो दाँतको कुचलती है उसका पता नहीं लगता है भला! थोड़े दिनोंमें दाँत गिर जाते हैं। रोटी जीभको कुचलती है, रोटी गलेको कुचलती है, रोटी पेटको कुचलती है—दृष्टि तो सर्वाङ्गीण होती है न भाई! 'भोगा न भुक्ता वयमेव भुक्ता'-भोग नहीं भोगे गये, हम भोगे गये। जब पहले सफेद बाल आते हैं न, तो लोग छिपाते हैं उसको, रोज निकाल देते हैं उसको कि किसीको पता न लग जाये कि इसको सफेद बाल आने लगे! पर यह छिपानेसे क्या तुम्हारा बुढ़ापा रुक जायेगा? आँखपर, कपोलपर जो झुर्रियाँ पड़ रही हैं उनका क्या होगा? दादाजी एक मशीन लाये हैं और कहते हैं कि इसको मुँहपर यदि फिरायेंगे तो झुर्रियाँ नहीं पड़ेंगी!

मनसैवेदमाप्तव्यम्।

देखो, ज्ञान-स्वरूप जो अपना आत्मा है उसके लिए मनमें यह संस्कार डालो कि वस्तुएँ बदलती हैं, तुम नहीं बदलते, स्थान बदलते हैं, तुम नहीं बदलते, समय बदलता है, तुम नहीं बदलते; अवस्थाएँ बदलती हैं, तुम नहीं बदलते, परिस्थितियाँ बदलती हैं, तुम नहीं बदलते। अपने एकरस ज्ञानस्वरूपको समझो; और यह ज्ञान स्वरूप इतना सूक्ष्म है कि सबका अधिष्ठान है, यह ज्ञानस्वरूप इतना सूक्ष्म है कि सबका सर्वावभासक है, यह ज्ञानस्वरूप इतना सूक्ष्म है कि स्वयं प्रकाश है, देश इसको आर-पार भेद नहीं सकता, काल इसको आर-पार भेद नहीं सकता, वस्तु इसको आर-पार भेद नहीं सकती—ऐसा यह ज्ञान-स्वरूप है।

आचार्य और उपनिषद् इन दोनोंके जो संस्कार हैं इनको बुद्धिमें डालो। अच्छा, एक बात आपको कहें—वैसे तो आपलोग सब जानते हो पर कभी-कभी कोई बात ध्यानमें नहीं आती है कि जैसे ऋजु बुद्धि, कोमल बुद्धिवाले पुरुषको श्रद्धा करायी जाती है कि देखो भाई, तुम्हारा मन तो बदलता रहता है—जरा एक इष्टमें, एक मन्त्रमें, एक गुरुमें अपने मनको साधो तो तुम पक्के हो जाओगे; ऐसे ही ये जो अभिमानी पुरुष होते हैं न, उनसे यह कहना पड़ता है कि देखो, तुमको श्रद्धा करनेकी जरूरत नहीं है, गुरु भी मत बनाओ तुम, कोई पोथी-पत्रा भी मत मानो, तुम्हारी तो बुद्धि ही ऐसी है जो सत्यका साक्षात्कार कर लेगी—यह बात तुम्हारे अभिमानकी सन्तुष्टिके लिए कही जाती है और जो अभिमानकी सन्तुष्टिके लिए कही जाती है और जो अभिमानी आदमी हैं, वे जब इस बातको सुनते हैं तब कहते हैं कि यह मार्ग सच्चा! कि क्यों? कि इसमें हमारे अभिमानको वेदके सामने,

शास्त्रके सामने, महात्माके सामने झुकना नहीं पड़ेगा! वह जो अभिमानकी कठोरता है, उसको सन्तुष्ट करनेके लिए यह बात कही जाती है।

हमारे एक मित्र थे, उनके बहुत सत्सङ्गी थे—कोई हजारों होंगे, और वे कहते कि हम किसीको चेला नहीं बनाते हैं। हमने पूछा कि आप लोगोंको मन्त्र तो बताते हैं ? कि हाँ, मन्त्र तो बताते हैं; कि देवता बताते हैं ? कि हाँ, बताते हैं; पूजाकी पद्धति बताते हैं ? कि हाँ बताते हैं। तो चेला नहीं बनाते हैं, इसका क्या मतलब हुआ ? बोले कि हम मित्रकी हैसियतसे बताते हैं, गुरुकी हैसियतसे नहीं बताते।

आप यह बताओ कि मित्र बनकर जब मन्त्र बताया, इष्ट बताया, ध्यानकी पद्धति बतायी, जीवन भरकी निष्ठा बतायी, तो वह गुरुसे भी ज्यादा मजबूत हाथ मित्रका हुआ कि नहीं हुआ ? नाम ही तो बदला ? केवल नाम बदला, बात तो वही रही। फिर बोले कि देखो, तुम हमारे ऊपर श्रद्धा मत करो, पोथ पर भी श्रद्धा मत करो! हम एक बात तुमको ऐसी बताते हैं कि तुम स्वयं विवेक करो कि तुम कौन हो ? अब तुमको गुरु बनानेकी जरूरत नहीं है। असलमें जो नासमझ होते हैं और अभिमानी होते हैं वे समझते तो हैं नहीं कि हम कहाँ फँसे ? कोई श्रद्धाके नामपर और कोई अश्रद्धाके नामपर फँसते हैं—पुराने लोग श्रद्धाके नामपर फँसते हैं और नये लोग अश्रद्धाके नामपर फँसते हैं; लेकिन अभिमान ही काम कर रहा है बिलकुल सोलहो आने।

ये नासमझीकी बातें हैं इनको छोड़ना चाहिए और आचार्य और उपनिषद्के द्वारा डाला हुआ जो संस्कार है मनमें उसको धारण करना चाहिए और देखना चाहिए कि देश-काल-वस्तुके बदलते रहनेपर भी जो इनका स्वप्रकाश अधिष्ठान है वह नहीं बदलता और वही मैं हूँ।

देखो, मूसाके जमानेमें मुहम्मदका सम्प्रदाय कहाँ था; ईसाके समयमें भी तो नहीं था न; मूसाके समय ईसा नहीं थे, ईसाके समय मुहम्मद नहीं थे; बुद्धके समयमें ईसा-मूसा नहीं थे; महाबीरके समयमें बुद्ध नहीं थे, सतयुगके आदिमें केवल ब्रह्मा ही आचार्य थे और कल्पके आदिमें केवल विष्णु ही आचार्य थे और महाप्रलयके आदिमें केवल शंकर ही जगद्गुरु थे। आचार्य और आगम उपनिषद्के संस्कारसे संस्कृत होकर इस आत्माको प्राप्त किया ज़ाता है।

बदलने दो सृष्टिको—बदलती हुई सृष्टिके साक्षी तुम हो और यह साक्षी इतना सूक्ष्म, इतना सूक्ष्मतम, इतना सूक्ष्मतम है कि यह देश-काल-वस्तुका अधिष्ठान, इनका अवभासक स्वयंप्रकाश है और यह किसीसे खण्डित नहीं

होता—अखण्ड है; कोई इसके सामने बराबरीका नहीं टिकता, यह अद्वितीय है, कभी इसका विनाश नहीं होता; यह अविनाशी है, कहीं इसका अभाव नहीं है; यह परिपूर्ण है—यही तुम्हारा साक्षी है, यही तुम्हारा एकरस ज्ञान है।

नेह नानास्ति किंचन।

एक कोई अनाथ बालक था, छोटा-मोटा हो कोई, जिसके घरमें माँ नहीं, बाप नहीं, भाई नहीं, चाचा नहीं-ताऊ नहीं। एक बुड्ढा आया उसके पास, बोला-बेटा तुम हमारे साथ चलो! बोला—हम कैसे चलें तुम्हारे साथ, तुम हमारे होते कौन हो? बोला—हम तुम्हारे नाना हैं। वह नाना नहीं था, ठग था। बोला—हमने तो अपने नानाको कभी देखा ही नहीं है! बुड्ढा बोला—देखा नहीं तो क्या, तुम्हारी माँका खास बाप मैं ही हूँ, अब तुम हमारे घर चलो और ठगकर ले गया।

जैसे नाना—झूठा नाना बनकर बच्चेको ठग ले गया, ऐसे ही यह झूठा नाना—नानात्व जो है—अनेकता जो है—यह झूठा नाना और झूठी नानी—अविवेकी-रूप बालकको ठग रहा है। अविवेकी बालक है यह और यह झूठे नानाके द्वारा ठगा जा रहा है—सच्चा नाना नहीं है—**नेह नानास्ति किञ्चन।** अरे, तुम्हारे नाना तो कोई था ही नहीं—गाँवमें गुरु मिले, पुरोहित मिले—पूछा बेटा किसके साथ जा रहे हो, बोला-नानाके साथ जा रहे हैं! कि अरे, तुम्हारे नाना तो है ही नहीं, वह तो कबका मर चुका। यह कोई ठग नाना बनकर आया है, झूठा है, यह नाना नहीं है। तो—

मनसैवेदमाप्तव्यं नेह नानास्ति किंचन।
मृत्योः स मृत्युं गच्छति य इह नानेव पश्यति॥ ११॥

नानात्वप्रत्युपस्थापिकाया अविद्याया निवृत्तत्वाद् इह ब्रह्मणि नाना नास्ति किंचिद् अणुमात्रम्—

श्रीशंकराचार्य भगवान्‌ने कहा कि देखो, तुम्हारे सिवाय दूसरी कोई चीज नहीं है; अगर कोई दूसरी चीज बनती है तो वह तुम्हारी वेवकूफीसे बनती है; और वह अविद्या जब निवृत्त हो जाये तो तुम्हारे परब्रह्म-परमात्म-स्वरूपमें अणुमात्र भी नानात्व नहीं है।

जो इस बातको, इस नानाको छोड़ने लिए तैयार नहीं है, नानामें ही फँस गया—क्योंकि नाना खानेको देता है—गुड़ देता है जीभके लिए, आँखके लिए रंगीनी देता है, कानके लिए संगीत देता है, त्वचाके लिए स्पर्श देता है, नाकके लिए इत्र देता है—यह नाना महाराज, लुभानेमें बड़ा निपुण है; **अविद्यातिमिरदृष्टिं न**

मुञ्चति—जिसके मनमें अब यही बेवकूफी समा गयी कि यह नाना ही है तो अब इसका फल क्या होगा कि यह जाकरके—

मृत्योः स मृत्युं गच्छति य इह नानेव पश्यति॥

मृत्योर्मृत्युं—बार-बार तुमको यह ऐसे कठोर मार्गमें ले जायेगा कि तुमको मालूम पड़े कि अब मरे, अब मरे, अब मरे! मृत्युका, नानात्वका जो अध्यारोप करेगा, भेदका जो अध्यारोप करेगा उसको मृत्युका भी अध्यारोप करना पड़ेगा। जिसके ऊपर हथौड़ा लगेगा वह टूटेगा जरूर; जिसके ऊपर तलवार लगेगी वह कटेगा जरूर। यह नानात्व जो है सो हथौड़ा है, तलवार है, यह बारम्बार चोट मारती है और ये महात्मा लोग तो इतने पक्के होते हैं—

यहाँ यों भी वाह-वाह है, यहाँ त्यों भी वाह-वाह है।

ऐसे भी मजा है और वैसे भी मजा है! एकके घर गये महाराज, तो मूँगकी दाल और रूखी रोटी लाकर सामने रख दिया खानेको। बोले—देखो, कितना सद्भाव है इसका कि हमारे स्वास्थ्यका ध्यान रखकर बिलकुल सादा भोजन इसने हमको दिया और यह हमको विरक्त समझता है, जिह्वा-लोलुप नहीं समझता—खुशी हुई—बहुत बढ़िया, बहुत बढ़िया! अब दूसरेके घर गये महाराज, तो खीर-पुड़ी, हलुआ-पकौड़ी सब आया सामने! बोले—देखो भाई, कितने प्रेमसे इतनी चीजें बनायी हैं—दोनोंमें खुशी हुई! अब एक सज्जन थे; सादा भोजन आया तो बोले—राम-राम-राम! इतने दरिद्र हो तुम, रोटी-दाल खिलाते हो केवल! दुःखी हो गये, नाराज हो गये। बोला—मैं तो समझता था महाराज, कि आपको सादा भोजन पसन्द आयेगा, विरक्त हो, महाराज हो। बोले—हट, क्या विरक्त महात्माके जीभ नहीं होती? मन नहीं होता? चार गाली सुना दी! हलुआ-पुरीवालेके घर गये तो बोले कि अरे तू हमको लोलुप समझता है, हमको चटोरा समझते हो?—दोनों जगह दुःख पैदा कर लिया।

यह मनुष्यका अन्तःकरण जो है न, अगर सुख बनाना चाहे तो सब जगह सुख बना ले और अगर यह दुःख बनाना चाहे तो सब जगह दुःख बना ले; वह दुनियाकी घटनाओंमें कुछ नहीं होता—मनुष्यके अन्तःकरणमें जो भीतर-भीतर भरा रहता है वह हर निमित्तपर जाहिर हो जाता है। भीतर दुःख भरा है तो हर निमित्तपर भभक उठेगा और भीतर सुख भरा है तो सब जगह सुख महक उठेगा—बाहर कुछ नहीं रहता, मनुष्य अपनी प्रकृतिको ही प्रकट करता है कि वह दुःख लिये हुए है कि सुख लिए हुये है!

❖

हृदय पुण्डरीकमें अंगुष्ठ-प्रमाणवाला पुरुष ब्रह्म है

अध्याय-२, वल्ली-१, मन्त्र १२-१३

अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषो मध्य आत्मनि तिष्ठति।
ईशानो भूतभव्यस्य न ततो विजुगुप्सते॥ एतद्वै तत्॥
अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषो ज्योतिरिवाधूमकः।
ईशानो भूतभव्यस्य सएवाद्य स उ श्वः। एतद्वै तत्॥

(२.१.१२-१३)

अर्थ :—जो अंगुष्ठ-परिमाणवाला पुरुष शरीरके मध्य हृदयकमलमें स्थित है, उसे भूत-भविष्य-वर्तमानका शासक जानकार अपने शरीरकी रक्षा नहीं करना चाहता। निश्चय यही है वह ब्रह्म तत्त्व॥१२॥ यह अंगुष्ठ मात्र पुरुष धूमरहित ज्योतिके समान है। यही भूत-भविष्यका शासक है। यही आज है और यही कल भी रहेगा। निश्चय यही है, वह ब्रह्मतत्त्व॥१३॥

कहते हैं कि परमात्माको मनसे ही प्राप्त करना। यह युक्ति प्रसिद्ध है कि जो वस्तु जहाँ खोती है वह वहीं मिलती है—

न हि गृहे नष्टं वने!

घरमें जो चीज खोती है वह वनमें नहीं ढूँढी जाती! घरमें खोई तो घरमें ढूँढ़ो!

यह परमात्मा कहाँ खो गया है? तुम ऐसे ब्राह्मण हो गये जो क्षत्रिय, वैश्य, शूद्रकी हिंसा करे—इतना कट्टर ब्राह्मणपना तुम्हें कहाँसे प्राप्त हुआ? मनमें ही तो यह कट्टरपनेकी कल्पना बन गयी! तो मनको उदार बनाओ। देखो ब्राह्मणकी ही आत्मा क्षत्रिय है, वैश्य है, शूद्र है—उसका अपना स्वरूप है। तुम अपनेको ब्राह्मण मानकर हिन्दूपना खो बैठते हो और हिन्दू मानकर मनुष्यपना खो बैठते हो, और मनुष्य मानकर प्राणीपना खो बैठते हो, और प्राणी मानकर जीवपना खो बैठते हो, और जीव मानकर ईश्वरपना खो बैठते हो, और अपनेको ईश्वर मानकर ब्रह्मपना खो बैठते हो, इसीसे बन्धन हो जाता है—

मानि-मानि बन्धनमें आयो।

जैसे मनमें तुमने अपनेको बिना अनुभवके संसारी मान लिया—सत्यका, यथार्थका अनुभव हुए बिना ही तुम संसारी हो कि नहीं हो, तुम पापी हो कि नहीं हो, तुम पुण्यात्मा हो कि नहीं हो, तुम सुखी-दुःखी हो कि नहीं हो, तुम परिच्छिन्न हो कि नहीं हो? इस बातकी जाँच-पड़ताल किये बिना तुमने अपनेको जीव मान लिया—मनसे ही तो माना न! मनकी मान्यतासे ही, विपरीत मान्यतासे परमात्मा खो गया, अब मनकी परीत मान्यता इसमें लाओ। एक 'परीत' और एक 'विपरीत'—परीतका ही उल्टा करनेके लिए उसमें वि जोड़ा जाता है। परीत माने अनुगत—अनुगतको परीत बोलेंगे और उससे जो विरुद्ध हो उसे विपरीत बोलेंगे।—परि+इत=परीत। घड़ेमें मिट्टी—यह परीत है और घड़ा और कपड़ा ये दोनों परस्पर विपरीत हैं; तो केवल विपर्यय है न! कहाँ तुमने जाँच करके, पड़ताल कर, समाधि लगाकर, शास्त्रके तात्पर्यका निर्णयकर, गुरुसे सीखकर अपनेको पापी-पुण्यात्मा, सुखी-दुःखी-संसारी माना है कि ऐसे ही माना है? बोले—परम्परासे माना है! कि अच्छा, परम्परासे माना है तो अन्ध-परम्परासे माना है कि विद्वत्-परम्परासे माना है? जब विद्वत्-परम्परासे मानोगे तब तो तुम अपनेको शुद्ध-बुद्ध-मुक्त ब्रह्म मानोगे और जब अन्ध-परम्परासे मानेगे तब अपनेको पापी-पुण्यात्मा, सुखी-दुःखी, जन्म-मृत्युसे ग्रस्त परिछिन्न मानोगे, संसारी मानोगे! विद्वत्-परम्परासे जो प्राप्त है उसको मानो—**मनसैवेदमाप्तव्यम्**—गुरु और शास्त्रके संस्कारसे मनका निर्माण करो, अन्ध-परम्परासे मनका निर्माण मत करो।

जो बात कल थी वह आज नहीं है और जो बात आज है वह कल नहीं रहेगी और तुम कल भी थे, आज भी हो और कल भी रहोगे, इसलिए ये जो सड़कपर सर-सर सरकनेवाली चीजें हैं इनको अपने मैंके साथ क्यों जोड़ते हो? कुछ चीज देशमें बह रही हैं, कुछ चीज कालमें बह रही हैं; कुछ चीज वस्तुओंके रूपमें बह रही हैं, कुछ जातियोंमें बह रही हैं, कुछ सम्प्रदायोंमें बह रही हैं, कुछ संस्कृतियोंमें बह रही हैं, कुछ मजहबोंमें बह रही हैं, पर तुम तो बिलकुल स्थिर-धीर-गम्भीर-साक्षी ज्ञान-स्वरूप हो। मनसैवेदमाप्तव्यम्।

नेह नानास्ति किंचन—नानाके चक्करमें मत पड़ो। यदि तुम अपनेसे अलग किसीको मानोगे तो वही तुम्हारा दुश्मन है—उपनिषद्में यह बात बड़ी गम्भीरताके साथ कही गयी है—

ब्रह्म तं परादात् योन्यत्रात्मनो ब्रह्म वेद।

ब्राह्मण उसका शत्रु होगा, उसका तिरस्कार करेगा—किसका कि जो

ब्राह्मणको अपनेसे जुदा मानेगा।

क्षत्रं तं परादात् योन्यत्रात्मनः क्षत्रं वेद।

जो क्षत्रियको अपनेसे जुदा मानेगा, क्षत्रिय उसका पराभव करेगा, उसका तिरस्कार करेगा, उसका दुश्मन हो जायेगा।

देवास्तं परादुः योऽन्यत्रात्मनो देवान् वेद।

देवता लोग उसके शत्रु हो जायेंगे, तिरस्कार करेंगे उसका जो देवताओंको अपनेसे न्यारा मानेगा।

सर्वं तं परादात् योन्यत्रात् मनः सर्वं वेद।

सारी दुनिया उसकी दुश्मन हो जायेगी, सब उसका तिरस्कार करेंगे जो सबसे अपनेको न्यारा मानेगा।

लो, यह तो हम तुमसे न्यारे, हम तुमसे न्यारे करते-करते सबको अपनेसे न्यारे कर दिया और वह हौआ बनकर, भूत बनकर—अपनी ही परछायीं हौआ बनकर, भूत बनकर सामने खड़ी हो गयी अब काट जायेगी, खा जायेगी—यह अपनी ही परछायीं है और अपनेको ही खाने दौड़ती है—क्यों? कि हम उसको अपनेसे जुदा मानते हैं।

सर्वं तं परादात् योन्यत्रात्मनः सर्वं वेद।

कोई अपनेसे जुदा नहीं है—जो परमात्मा तुम्हारे हृदयमें है वही सबके हृदयमें है; जो चिदाकाश, परमाकाश तुम्हारे हृदयमें है वही परमाकाश, वही चिदाकाश सबके हृदयमें है। अपनेको हड्डी-मांस-चामका पुतला मत देखो, अपनेको नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त चिदाकाश, अविनाशी, कालसे अपरिच्छिन्न परिपूर्ण देशसे अपरिच्छिन्न, अद्वितीय परब्रह्म परमात्माके रूपमें देखो! अपनेको दृश्यमें आबद्ध मत करो, क्योंकि जो दृश्यके साथ अपने मैंको जोड़ेगा सो—

मृत्योः स मृत्युं गच्छति।

दृश्य तो बदलता रहता है, दृश्यकी मृत्युके साथ उसको भी अपनी मृत्युका कष्ट सहना पड़ेगा। किसको? कि जो **नाना इव पश्यति**। बहूको परायी समझे तो सास और बहूकी दुश्मनी हो जायेगी न? बेटेको पराया समझो तो बाप-बेटेकी दुश्मनी हो जायेगी; बेटा बापको पराया समझे तो दुश्मनी, बाप बेटेको पराया समझे तो दुश्मनी, तो—**यः इह नानेव पश्यति**—इस प्रपञ्चमें, इस व्यवहारमें—यह नहीं कि परमार्थमें ही एकत्व देखना, 'इह व्यवहारेपि'—इस व्यवहारमें भी इस कार्यमें भी नाना मत देखो—

सबके घटमें साईं रमता कटुक वचन मत बोल रे।

घूँघट के पट खोल रे तोहे पीव मिलेंगे॥

घूँघटके पट खोल रे—यह पर्दा हटा दो, सब नानात्वमें एक है।

कल श्रीहरि बाबाजी महाराज सुना रहे थे कि एक बार हम तीन साधु पास-पास जंगलमें रहते थे—गुफाएँ थीं, तो तीन साधु तीन गुफामें रहते थे, पर घंटे-दो-घंटेके लिए रोज इकट्ठे हो जाया करते थे और आपसमें परमार्थकी चर्चा करते! एक दिन हमने अपने साथी साधुसे पूछा कि तुम साधु कैसे हुए? उसने बताया कि जब हम बच्चे थे तो घर-घरौंदे खेलते, उछलते कि कौन कितनी दूर पहुँचता है। एक साधु वहाँ आता और वह जो अपनी भिक्षाकी झोली होती उसे पेड़पर टाँग देता और हमारे साथ वह भी खेलता, उछलता, छलाँग भरता। पर हम तो थे बच्चे और साधु था बड़ी उम्रका, तो हमारे जितना उछल नहीं सकता था। हम उससे कहते—बाबाजी, तुम तो हमारे जितना उछल नहीं सकते हो, छलाँग भी हमारी जैसी नहीं भर सकते—मोटा होगा—मोटा आदमी किसी कामका नहीं—तो रोज उसका यह नियम था कि झोली पेड़पर टाँग देता और हमारे साथ खेलता। एक दिन उसके साथ एक कुत्ता भी आया। एक बार उन्होंने कुत्तेसे कहा कि भाई, लौट जाओ तुम, हमारा पीछा क्यों करते हो? नहीं लौटा, तो थोड़ी दूर चलनेपर फिर बोले कि लौट जाओ तुम, काहेको हमारा पीछा करते हो? नहीं लौटा। फिर तीसरी बार कहा कि तुम उलटे पाँव लौट जाओ, मेरा पीछा मत करो! वे तो आगे बढ़ते रहे और कुत्ता जो है वह मुँह बाबाजीकी ओर करके पीछेकी ओर चलने लगा। बड़ा चमत्कार हो गया—कुत्ता बाबाजीकी ओर मुँह करके, पीछे चलता है। तो बच्चोंने पूछा—बाबाजी, तुम तो भगवान्‌का बहुत भजन करते हो, हमको भी बताओ, हम भगवान्‌का भजन कैसे करें? तो वे बोले कि भगवान्‌का भजन तुम ऐसे करो कि ''सबमें एक और एकमें सब''। सबमें एक और एकमें सब—यही मन्त्र तुम जपो—सबमें एक, एकमें सब। बाबाजी तो यह बताकर चले गये! वे बाबाजी तो फिर आये नहीं हमलोगोंके साथ खेलने और हम साधु हो गये और साधु होकर वही भजन करते हैं—सबमें एक और एकमें सब।

यह जितनी स्वार्थ-परायणता है, भोग-परायणता है, जो लोभ है हमारे जीवनमें, मोह है, हिंसा है, असत्य है, छल है, कपट है वह सब 'सबमें एक' न देखनेके कारण ही है। असलमें 'एकमें सब' कहनेका अभिप्राय हुआ कि एक-एक नहीं है और 'सबमें एक' कहनेका अभिप्राय हुआ कि सब सब नहीं है—माने

परमार्थ—तत्त्व जो है वह एक और सब—दोनोंसे न्यारा, दोनोंसे विलक्षण है। यह तो भेदकी सृष्टि कर लेनेसे ही सोचते हैं कि अरे भाई, आज तो हमारा बहुत नुकसान हो गया। क्या हो गया? कि हमारा छाता किसीने चुरा लिया। अच्छा, कैसा छाता था? तो बोले कि बहुत बढ़िया छाता था। कितनेमें खरीदा था? कि खरीदा नहीं था। एक दिन क्लबमें गया था तो वहाँसे उठाकर ले आया था। यह संसारमें जो दुःख है न—जितने भी दुःख हैं संसारमें सब इसी कोटिके है। यह तुमने दूसरेकी चीज उठाकर अपनी बनाली है और अब दूसरा कोई उठाता है तो लड़ाई करते हो! लड़ाई तो इसी बातकी है न? यह धर्मके नामपर, जातिके नामपर, परिवारके नामपर, सम्प्रदायके नामपर—यह नानात्व-दर्शन जो है यही सम्पूर्ण दुःखोंकी जड़ है, यही अनर्थोंकी जड़ है। इसलिए हमारे दार्शनिकोंका यह कहना है कि यह नानात्व-दर्शनकी जो जड़ है—भ्रान्ति—उस भ्रान्तिको ही काट दें! देखो, तुम्हारे बारम्बार जन्मने और मरनेका कारण क्या है कि परमार्थ-दर्शन न करके, एकत्व-दर्शन न करके नानात्वका दर्शन कर रहे हो! लो फिर उसी बातको सुनाते हैं—

अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषो मध्य आत्मनि तिष्ठति।

आनन्द-आश्रमवाली पुस्तकमें 'तिष्ठति' छूट गया है—

ईशानो भूतभव्यस्य न ततो विजुगुप्सते ॥ १२ ॥

अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषो मध्य आत्मनि तिष्ठति—

संस्कृतमें मात्र प्रत्यय है और परिमाण अर्थमें यह होता है—अङ्गुष्ठ परिमाणको अङ्गुष्ठमात्र बोलते हैं—संस्कृतमें ऐसे-ऐसे प्रत्यय होते हैं कि उनको प्रत्ययके रूपमें पहचानना जरा मुश्किल होता है—शब्दकी तरह होते हैं वे! तो यहाँ 'परिमाण' अर्थमें मात्र-प्रत्ययका प्रयोग हुआ है।

यह देखो यह हाथ-पाँव वाला शरीर है। हड्डी-मांस-चामवाला यह शरीर द्रव्य है, वस्तु है। जिसको पिघला सकें उसको द्रव्य बोलते हैं। द्रव्य माने जो द्रवित हो जाये—जो गल जाये वह द्रव्य। यह द्रव्य है और इस द्रव्यमें प्राण जो है वह उसकी शक्ति है और मन संकल्प-रूपमें है और बुद्धि कर्त्ता रूपमें है। जो काम बुद्धि-पूर्वक नहीं किया जाता है उसमें पाप-पुण्यकी उत्पत्ति नहीं होती—माने कर्ममें पाप-पुण्य नहीं होता है, वस्तुमें भी पाप-पुण्य नहीं होता है, कर्तृत्वमें पाप-पुण्य होता है। जैसे अन्जानमें चल रहे हों और पाँवके नीचे कोई कीड़ा आया और मर गया—इसमें दोष किसका है? कि अन्जानमें आया—माने तुमने पाँव

रखते समय जो अवावधानी बरती वह उसमें दोष है; जैसे ड्राईवर मोटर चलाते हैं और रास्तेमें किसी राह चलतेको चोट जग जाये तो वह जान-बूझकर चोट पहुँचानेका दोषी नहीं है, असावधानीसे मोटर चलानेका दोषी है; असावधानीसे मोटर चलाना दूसरी चीज है और जान-बूझकर चोट पहुँचाना दूसरी चीज है। दुश्मनी जिनके मनमें होती है वे जान-बूझकर चोट पहुँचाते हैं और यह जान-बूझकर चोट पहुँचाना हिंसा है और अन्जानमें चोट पहुँच जाना प्रमाद है। तो प्रमाद भी दोष है और हिंसा भी दोष है। यह जो हमारे पाप-पुण्य हैं ये किसी क्रियासे उत्पन्न नहीं होते कि इसने अमुक काम किया; उसमें वह काम करनरेमें कर्तृत्व था कि नहीं था, इससे पाप-पुण्य होता है।

द्रव्यात्मक मैं देह है और क्रिया—शक्त्यात्मक मैं प्राण है और संकल्पात्मक मैं मन है। यह (मन) स्वप्नमें भी रहता है और यह मनोराज्यमें भी रहता है, अनियन्त्रित मनसे पाप-पुण्य नहीं होता—पागलको पाप-पुण्य नहीं होता—जब कर्त्तव्य आता है तब उसमें कर्त्तापनसे पाप-पुण्य उत्पन्न होता है।

आप देखो, हमारे सनातन-धर्मकी पद्धति यह है कि प्रत्येक क्रिया किसी-न-किसी अवस्थामें धर्म होती है—ऐसी कोई क्रिया ही नहीं है जो किसी-न-किसी अवस्थामें धर्म नहीं मानी जायेगी। ऐसी कोई क्रिया ही नहीं है, नहीं तो व्यक्ति आत्मनिष्ठ नहीं होगा, क्रियानिष्ठ हो जायेगा। ऐसा कोई द्रव्य नहीं है जो कहीं-न-कहीं ग्राह्य न हो। ऐसी कोई औषधि-जड़ी-बूटी नहीं है जो कोई-न-कोई दवा न हो। ऐसी कोई वस्तु नहीं है जो कहीं-न-कहीं ग्राह्य न होती हो और ऐसी कोई क्रिया नहीं है जो कभी-न-कभी कर्त्तव्य न होती हो। पुरुष ऐसा कोई नहीं है जिसमें कोई-न-कोई योग्यता न होती हो। अक्षर कोई ऐसा नहीं है जिसका मन्त्र के रूपमें उपयोग न होता हो। हम यदि बताने लग जायें कि अमुक क्रिया भी अमुक अवस्थामें धर्म होती है, तो आपको आश्चर्य होगा—इसलिए हम नहीं बताते हैं इस बातको, केवल इतना ही बताते हैं कि क्रियामें धर्म-अधर्मका निवास नहीं है; वस्तुमें धर्म-अधर्मका निवास नहीं है; शक्तिमें धर्म-अधर्मका निवास नहीं है; संकल्पमें धर्म-अधर्मका निवास नहीं है, मनोराज्यमें धर्म-अधर्मका निवास नहीं है; जब हम अपनेको कर्त्ता मानते हैं तब हमारे साथ धर्म-अधर्म चिपक जाता है। और अपनेको कर्त्ता क्यों मानते हैं? क्योंकि अपनी असलीयतको नहीं जानते हैं।

अपनी जो असलीयत है, अपना जो असली स्वरूप है उसका यदि ज्ञान होवे तो कोई अपनेको कर्त्ता माने ही नहीं। भक्ति सिद्धान्तमें भी यह बात मानते हैं।

वे कहते हैं कि यदि प्रभुकी आज्ञाको कोई समझे, प्रभुके हुक्मको कोई समझे—गुरु साहब बोलते हैं—मालिकके हुक्मको—अकाल पुरुषके हुक्मको यदि कोई समझता है तो—***हौं मैं कहे न कोई***—तो अहं कर्त्ता ऐसा कोई नहीं बोलेगा।

आप ढूँढ़ो—यह शरीर, शरीरके भीतर प्राण, प्राणके भीतर मन, मनके भीतर बुद्धिके भीतर शान्ति। प्रयत्न-साध्य होनेपर शान्तिको समाधि कहते हैं और स्वभाव-सिद्ध होनेपर उसको सुषुप्ति कहते हैं। वृत्तिकी शान्ति प्रयत्न-साध्य होनेपर उसमें महत्त्व-बुद्धि होती है और स्वभाव-सिद्ध होनेपर उसमें महत्त्व-बुद्धि नहीं होती है। वह समाधि भी प्राणायामादिका अभ्यास करके प्रयत्नपूर्वक लगायी गयी है इसलिए उसका महत्त्व मालूम पड़ता है—जैसे खूब परिश्रम करके कमायी की गयी हो तो पाँच रुपया भी बड़ा कीमती लगता है और कहीं रास्तेमें पड़ा मिल गया हो या बाप-दादाकी कमायी मिल गयी हो तो बेटा लोग कैसे फूँक देते हैं उसको!

अब देखो—यह सुषुप्ति-गुहामें अथवा समाधि-गुहामें जहाँ शान्ति है—शान्ति है— शान्ति है—वहाँ जैसे बाँसकी नलीमें भूताकाश रहता है वैसे शरीरके भीतर चित्तकी नलीमें चित्ताकाश रहता है और चित्तकी उपाधिको छोड़ दें तो उसका नाम चिदाकाश होता है। जो चिदाकाश है वही चित्तके परिमाणका मालूम पड़ता है।

अङ्गुष्ठमात्र पुरुषो मध्य आत्मनि तिष्ठति।

इस शरीरके भीतर अँगूठेके बराबर एक ऐसा सुषिर (छेद) है जो बाँसके छेदमें भूताकाशके समान और जो स्वप्रकालमें चित्ताकाशके समान द्रव्य-रूप बाँससे रहित और संकल्प-रूप चित्तसे रहित केवल शुद्ध-स्वयं प्रकाशात्मक आकाश है; वह कालका भी प्रकाशक, संवित्-मात्र देशका भी प्रकाशक संविन्मात्र, वस्तुका भी प्रकाशक संविन्मात्र है। उसमें-से यदि उस अङ्गुष्ठमात्रताकी उपाधिको, जो त्वं-पद लक्ष्यार्थकी उपाधि है अङ्गुष्ठमात्रता, उस अङ्गुष्ठमात्रताको यदि छोड़ दें तो वही तत् पद-लक्ष्यार्थ है—यह **ईशानो भूतभव्यस्य** से बताया। वह भूत-भव्यका ईशान है, वही सम्पूर्ण विश्व-सृष्टिका आधार और प्रकाशक है। जो इस हृदयका प्रकाश है वही सम्पूर्ण विश्वका प्रकाशक है।—जो छोटे बल्बमें है वही बड़े बल्बमें है, जो हमारे मुँहके भीतर आकाश है, इस मकानके भीतर भी वही आकाश है। हमारे हृदयके भीतर जो चैतन्य है सम्पूर्ण विश्व-सृष्टिके भीतर भी वही चैतन्य है। हृदय और विश्व-सृष्टि, हृदयाकाश—हृदय-पुण्डरीक और लोक-पद्म—ब्रह्माण्डकमल—विश्व-कमल!

तो हृदयकमल और विश्व-कमलकी उपाधि छोड़कर जो एकरस अखण्ड संविन्मात्र चैतन्य वस्तु है वह बिलकुल एक है।

ईशानो भूतमव्यस्य न ततो विजुगुप्सते!!

कल-परसों किसीने पूछा था, एक बात सुनानेके लिए मैं यह भूमिका बना रहा हूँ। पूछा था कि यह शरीर तो व्यक्ति है—यह जाहिर होता है, सिमट जाता है, बनता है, बिगड़ जाता है, पर इससे मोह क्यों होता है? मैंने कहा—मोह भी तो व्यक्ति ही है, जैसे शरीर जाहिर होता है और सिमट जाता है ऐसे ही मोह भी जाहिर होता है और सिमट जाता है—एक कालमें मोह प्रकट होता है, दूसरे कालमें सिमट जाता है। जैसे एक कालमें शरीर प्रकट हुआ और लय हो गया वैसे ही एक कालमें मोह भी प्रकट हुआ और लय हो गया। यह मोह भी असलमें व्यक्ति ही है, उसको महत्त्व मत दो! जैसे तुम कहते हो कि व्यक्तिका कोई महत्त्व नहीं है, यह मैं समझता हूँ, वैसे ही तुम यह भी समझो कि सूक्ष्म-व्यक्ति-रूप जो मोह है उसका भी कोई महत्त्व नहीं है, वह भी सपनेकी तरह प्रकट होता है और लुप्त हो जाता है।

यह बात क्यों सुनायी कि भविष्य-पुराणमें एक कथा है। उसमें कथा है कि एक बार शंकराचार्य भगवान् और रामानुजाचार्य दोनों मिले। पहला प्रश्न हुआ कि शंकराचार्यका काल दूसरा और रामानुजाचार्यका काल दूसरा—ये दोनों मिलेंगे कैसे? अतः यह भविष्य-पुराणमें गप्प लिखी है—यह तो गपोड़ा ही हुआ! दोनों शरीर-रूपसे नहीं मिले, भाव-रूपसे मिले, ऐसा समझो। पुराण मिट्टीके बने हुए व्यक्तिका चरित्र नहीं लिखते हैं, सूक्ष्म-शरीरमें उदय होनेवाले भावका चरित्र लिखते हैं। भाव-व्यक्ति समझानेके लिए मैंने पहले मोहवाली बात कही कि वह भी तो उदय और विलय होता है। तो एक शंकर-भाव और एक रामानुज-भाव, एक अद्वैतभाव और एक विशिष्टाद्वैत-भाव, दोनोंका एक बार मिलाप हुआ; और जब दोनों मिले तो उनको कोई भौतिक समस्या तो थी नहीं, कोई चुनावमें तो खड़ा होना नहीं था कि आपसमें लड़ें, उनको तो था परमार्थका निरूपण करना! श्रीरामानुजाचार्यने कहा कि देखो, उपनिषद्में आत्माको अङ्गुष्ठमात्र लिखा है—यह ब्रह्म भला कैसे हो सकता है? भविष्य-पुराणमें यह संवाद है।

श्रीशंकराचार्यने पूछा कि आचार्य! उपनिषद्में जब आत्माको अङ्गुष्ठमात्र लिखा है तब उसको तुम अणुमात्र कैसे कहते हो? यह चेतनाणु जीव है, तो अँगूठेके बराबर जो चीज होगी वह तो अणु नहीं होगी! जिसका वर्णन उपनिषद्में

अँगूठेके बराबर कहकर किया हुआ है उसको तुम अणु कैसे बताते हो?

श्रीरामानुजाचार्यने उत्तर दिया कि यह अंगूठेके बराबर आत्माका परिमाण नहीं है, यह आत्माकी नाप नहीं है, अंगूठेके बराबर—यह हृदयकी नाप है और उस हृदयके अन्दर अणुमात्र आत्मा रहती है!

शंकराचार्यने कहा कि यही हमारा भी समाधान है कि यह जो यहाँ अङ्गुष्ठमात्र परिमाण है, वह परिमाण यहाँ विवक्षित नहीं है, उपस्थिति, विद्यमानता क्विक्षित है—हृदयका परिमाण है अंगूठेके बराबर और उसमें जो आत्मा है सो ब्रह्म है। तुम कहते हो कि हृदयका परिमाण है अंगूठे बराबर और उसमें जो आत्मा है वह अणु है, तो जैसे अङ्गुष्ठमात्र-परिमाण अणुमात्रके साथ नहीं जुड़ता है वैसे ही अङ्गुष्ठमात्र परिमाण ब्रह्मके साथ भी नहीं जुड़ता है, वह औपाधिक परिमाण है। माने यह जो परिमाण है यह औपाधिक है, यह जो नाप-जोख है अंगूठेके बराबरकी, यह हृदयका नाप है और आत्मा जो है वह इस नापसे परे है!

बोले कि अच्छा, नापसे परे है यह बात तो हम भी मानते हैं और तुम भी मानते हो, परन्तु वह अणु है कि ब्रह्म है यह कैसे निर्णय हो? तो बोले कि अब श्रुतिका उत्तरार्द्ध पढ़ो—

यो हि अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषो मध्य आत्मनि तिष्ठति स एव भूतभव्यस्य ईशानः।

यहाँ जो सामान्याधिकरण है उसमें एक ही विभक्तिके दोनों पद हैं—जो अंगूठेके बराबर है वही भूतभव्यका ईशान है। अब निर्णय करो कि वह अणु है कि वह ब्रह्म है—ईशानो भूतभव्यस्य।

यह आपको भविष्य-पुराणकी कथा सुना दी। यह बोलनेका ढंग है।

एक दिन साधुओंकी भीड़ लगी। बहुत साधु इकट्ठे हुए—संन्यासी, उदासी, वैष्णव, सतनामी, प्रणामी—बहुत तरके साधु थे। तो एक गुरु-चेला अलग खड़े थे सब साधुओंसे। गुरुजी बोले कि देखो बेटा, वह जो साधु है न बड़ी-बड़ी जटा रखे, तिलक लगाये, जनेऊ पहने—वह जो हिन्दू साधुके रूपमें दिख रहा है वह असलमें मुसलमान है—माने दिख रहा है साधु और है मुसलमान। वहाँ उद्देश्य हुआ साधु और विधेय हुआ उसका मुसलमानपना बताना। हम क्या चाहते हैं? कि उसको मुसलमान बताना चाहते हैं और दीख किस रूपमें रहा है वह? कि हिन्दू साधुके रूपमें दिख रहा है। वहाँ उसके हिन्दू-साधुकी वेश-भूषा विवक्षित अर्थ नहीं है, उसका जो व्यक्तित्व है वह मुसलमान है, यह अर्थ विवक्षित है! इसीप्रकार अज्ञ-दशामें, अविवेक-दशामें जो देहकी परिच्छिन्नसे परिच्छिन्न भासता

है—अंगूठेके बराबर भासता है, जिसके गलेमें यमराजके दूत अपना पाश बाँधते हैं और जिसको घसीटकर नरकमें ले जाते हैं और देवता लोग विमानपर बैठाकर स्वर्गमें ले जाते हैं, जो ब्रह्म-लोकमें जाता है, जो कैलास, वैकुण्ठ-साकेतकी यात्रा करता है—ऐसा जिसके बारेमें शास्त्रमें प्रसिद्ध है वह देखनेमें अङ्गुष्ठमात्र है वस्तुतः तो वह 'ईशानो भूतभव्यस्य'—वस्तुतः वह परमात्माका स्वरूप ही है, वह भूतभव्यका ईशान ही है। वहाँ अङ्गुष्ठमात्रता विवक्षित नहीं है, भूतभव्यकी ईशानता विवक्षित है, क्योंकि वाक्य जो होता है वह अज्ञातका ज्ञापक होता है—अङ्गुष्ठमात्रता तो अन्य प्रमाणसे भी ज्ञात है परन्तु ईशानता अन्य प्रमाणसे ज्ञात नहीं है, इसलिए यह श्रुति अपूर्वका ज्ञापन करती है, अपूर्व बात समझाती है कि जिसको तुम अँगूठेके बराबर देख रहे हो, वह ईश्वर है।

हमारे एक मित्र हैं—बीकानेर राज्यमें—महाराज गंगासिंहके समयमें वे होम-मिनिस्टरके सेक्रेटरी थे। वे बताते हैं कि उस समय गंगासिंहजी महाराजका राज्य था, एक दिन वे साइकिल पर बाजार निकले, तो देखते हैं कि स्वयं गंगासिंहजी महाराज चपरासीकी वेश-भूषा पहने बिलकुल चपरासीकी तरह दुकानमें खड़े होकर कोई सौदा खरीद रहे हैं। अब ये पहचान गये, सेक्रेटरी थे, तो झट साइकिलपरसे उतर पड़े और जोहार किया और गंगासिंहजीने झट उन्हें डाँट दिया। दूसरेने पूछा उनसे—जोहार क्यों किया तुमने? बोले कि ये तो गंगासिंह साहब हैं, चपरासी नहीं हैं—चपरासीके वेशमें गंगासिंह—राजा साहब हैं।

वहाँ दृश्य-रूप कौन-सा है कि चपरासी है और वहाँ विवक्षित अर्थ क्या है कि राजा है। उस चपरासीके वेशमें दीखनेवाली वस्तुको राजाके रूपमें समझाया जा रहा है। यदि उसको चपरासी समझाते तब तो दुकानदार भी उसको चपरासी समझ रहा है, सड़कपर चलनेवाले भी सब चपरासी समझ रहे हैं, भंगी भी चपरासी समझ रहा है—सब अज्ञानी उसको चपरासी समझ रहे हैं, लेकिन जो उनको पहचानते थे उन्होंने बताया कि यह चपरासी नहीं है, बीकानेर राज्यके महाराज गंगासिंहजी हैं।

इसी प्रकार यह जो अज्ञान-दशामें, जो यह मांस-पिण्डके भीतर अङ्गुष्ठमात्र सबको मालूम पड़ता है—पापीको, पुण्यात्माको, स्वर्गीको, नारकीको, उपासकको, जो अन्ध-परम्परासे अपने आपमें परिच्छिन्नता भास रही है, उसका तो अनुवाद किया गया कि यह अङ्गुष्ठमात्र पुरुष है और उसकी असलियत यह बतायी गयी कि ईशानो भूतभव्यस्य।

भूत माने जो कुछ हुआ—है।

नानक है भी सच होसी भी सच।

जो है वह भी वही और जो होगा वह भी वही। भूतभव्य-वर्त्तमानका, माने कालका वह ईशान है; ईशान है माने वह कालातीत है, वह कालको चलाता है, उसीसे शाम-सुबह होती है, उसीसे सूर्योदय-सूर्यास्त होता है, उसीसे सृष्टि-प्रलय होते हैं, उसीसे ब्रह्मा-विष्णु-रुद्रके जन्म और प्रलय होते हैं। वही हृदयमें जो अङ्गुष्ठमात्र मालूम पड़ता है, यह भूतभव्यका ईशान है, इसलिए असंसृष्ट है!

न ततो विजुगुप्सते—अरे बाबा डरते काहेको हो, डरो मत। तुम्हारे अन्दर यह अँतड़ी नहीं लिपटी हुई हैं, यह खून, यह पीब, यह हड्डी, यह मांस, यह चाम, तुम्हारे साथ लगे हुए नहीं हैं, तुम मरने जीनेवाले नहीं हो, तुम आने-जानेवाले नहीं हो, तुम पापी-पुण्यात्मा होनेवाले नहीं हो, तुम परिच्छिन्न नहीं हो।

एतद् वै तत्—यही अङ्गुष्ठमात्रोपलक्षित जो परमार्थ-तत्त्व है यही तत् है—तत् माने विदित-अविदितसे विलक्षण है, यही धर्म-अधर्मसे परे है, यही कृत-अकृतसे परे है, यही विष्णुका परमपद है, यही अद्वितीय है, इसीको बड़े-बड़े देवतालोग ढूँढते रहते हैं कि हमको मिले। वह यही है—**एतद्वै तत्।**

अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषो ज्योतिरिवाधूमकः।
ईशानो भूतभव्यस्य स एवाद्य स उ श्वः॥ एतद्वै तत्॥ १३॥

यह बात बतायी कि यह जो शरीर है इसके भीतर ही द्रव्यके भीतर, प्राणके भीतर, मनके भीतर, बुद्धिके भीतर सुषुप्तिमें भी जागता हुआ हृदयकी उपाधिसे अँगूठे भरका मालूम पड़ता हुआ जो पुरुष चैतन्य है वह उपाधिके धर्म, उपाधिके कर्म, उपाधिकी अवस्था, उपाधिके परिमाण, उपाधिके परिणामसे अछूता कालका शासक, परब्रह्म परमात्मा है।

एक आदमीके घरमें पारस-पत्थर था। उसने उसका सिलका बट्टा बना रखा था, रोज उससे चटनी पीसता था, पहचानता नहीं था कि यह पारस पत्थर है। अब वह गया पहाड़में कि वहाँसे हम पारस पत्थर ढूँढ़कर लायेंगे। कि घरमें तो तुमने पहचाना नहीं, ढूँढ़ने गये पहाड़में, तो कैसे मिलेगा?

एक दिन मैं एकके घर गया तो उसने पहचाना नहीं और हमको मेलेमें ढूँढ़ने गया, तो मेलेमें हम उसको कहाँसे मिलेंगे?

यह जो परमेश्वर है सच्चिदानन्दघन, यह परिच्छन्न मैं की ओटमें छिपा हुआ है। तुम जव परिछिन्न 'मैं'-को देखते हो तब परमात्मासे एक होकर देखते हो और जब अपनेको परिच्छिन्न 'मैं' मानते हो तब परमात्माका देखना छूट जाता है। हे नारायण, जब यह बात मालूम हो जाती है कि काल हमको मार नहीं सकता, देश हमको घेर नही सकता, हमसे कोई दुश्मनी नहीं कर सकता तब—**न ततो विजुगुप्सते।**

बोले कि हम सुरक्षित कैसे रहेंगे? अरे भाई, सुरक्षित रहनेकी जरूरत ही क्या है? तुमको भय क्या है? क्या कालमें तुम पिस जाओगे? क्या देश तुमको छोटा बना देगा? क्या जड़ता तुम्हारे ऊपर हावी होकर चेतनसे जड़ बना देगी? क्या तुम्हारा कोई ऐसा दुश्मन है जो तुमको मार देगा? बोले—दूसरा तो कोई है ही नहीं। क्या तुम खुद मर जाओगे? कि खुद तो हम मर ही नहीं सकते! तो—

ततो न विजुगुप्सते—ततः गोपायतुं न इच्छति।

अभयं वै जनक प्राप्तोसि।

जनक! अब तुम्हें अभयपदकी प्राप्ति हो गयी है।

अभयं वै ब्रह्म तद् विजिज्ञासस्व

ब्रह्म ही अभय है और जबतक तुम अपने आत्माको ब्रह्म-रूप नहीं जानोगे तबतक अभय नहीं हो सकते!

अज्ञानीकी दृष्टिसे प्रपंच सत्य है, विवेकीकी दृष्टिसे असत्य है, गुरु-शिष्यकी दृष्टिसे अनिर्वचनीय है और हमारी दृष्टिसे हम ही हैं।

यह हम गुरु-चेला नहीं हैं—चेलेका बनाया हुआ गुरु दो-कौड़ीका हुआ और गुरुका बनाया हुआ चेला? यह बने-बनाये—चेला बने, गुरु बने सब एक-कोटिके हैं। भय लेना और भय देना दोनों वर्जित हैं!

यह ब्रह्म-दृष्टि बड़ी विलक्षण है। अपनेको सत्-स्वरूप न जाननेके कारण ही भय लेते और भय देते हैं—कि हमको कोई ठग लेगा! यह डर कबतक लगता है और हम किसीको ठग लें यह इच्छा कबतक होती है कि जबतक यह मालूम नहीं है कि आत्मा ज्ञान-स्वरूप है—एकदम ज्ञान-स्वरूप। न तुमको कोई ठग सकता, न तुम किसीको ठग सकते—बिलकुल ज्ञान-ही-ज्ञान है, उसमें ठगायी कहाँ है?

फिर बोले कि महाराज, हम तो अब हमेशा ही दुःखी रहेंगे, हे महाराज, अब हमारा सुख मर गया, अब तो बस हम रोनेके लिए ही जिन्दा रहेंगे! अरे, तुम

रोनेके लिए जिन्दा नहीं रहोगे, अभी घंटे भर बाद ही हँसोगे। ऐसा देखा कि बड़े प्यारे मर गये, आदमी खूब रो रहा है, फिर थोड़ी देर बाद उसके पास बैठकर जब बात करने लगे तब बातका सिलसिला ऐसा चला कि वह मरनेका प्रसङ्ग भूल गया और दूसरी बातमें तन्मय हो गया। वही आदमी जो जार-बेजार रो रहा था हँसने लग गया। फिर याद आयी तो मुँह दबाकर गम्भीर हो गया।

तुम्हारा स्वभाव जन्मने-मरनेका नहीं है, तुम्हारा स्वभाव बेवकूफ बनने-बनानेका नहीं है, तुम्हारा स्वभाव दुःख देने और दुःख लेनेका नहीं है। तुम तीन चीजके व्यापारी नहीं हो—

१. दुःख देना और दुःख लेना यह तुम्हारा व्यापार नहीं है, जो तुम करते हो वह झूठा है;

२. ठगना और ठगाना अथवा बेवकूफ बनना और बनाना—यह भी तुम्हारा व्यपार नहीं है, तुम झूठे ही करते हो; और

३. मरना और मारना—हिंसा, तो हिंसा, अज्ञान और दुःख—इनका लेना-देना, इनका क्रय-विक्रय यह आत्माका स्वभाव, आत्माका स्वरूप नहीं है, यह बिलकुल बनावटी है! तुम सच्चिदानन्द हो!

जब हम यह बात कहते हैं तो लोग कहते हैं कि वेदान्त समझमें नहीं आता है; कि कितना सीधा-सादा वेदान्त है—देखो, तुम सत्-स्वरूप हो माने तुम मरनेके लिए डरो मत और दूसरेको मरनेका डर दो मत—एक धर्म हो गया, इसमें-से युगल धर्म निकला; तुम स्वयं बेवकूफ बनो मत और दूसरोंको बेवकूफ बनाओ मत—तुम सत्-चित् स्वरूप हो; दुःखी होओ मत, दुःख दो मत—तुम आनन्द-स्वरूप हो—तुम सच्चिदानन्द हो इसमें-से तीन धर्म निकल आया—जोड़ा-जोड़ा बनकर। यह वेदान्त तो बड़ा सीधा-सरल है; समझमें आनेवाला है!

ईशानो भूतभव्यस्य।

जो भूत तुमको अभी मालूम पड़ता है वह तुम्हारा ही बनाया हुआ है। जिसके लिए रोते हो कि हाय-हाय, दस वर्ष पहले ऐसा था—ऐसा मजहबका संस्कार था, ऐसी संस्कृति थी दस वर्ष पहले—अरे संस्कृति तो ऐसी सरक जाती है कि पता भी नहीं चलता। देखो, अभी हमने देखा कि कोई सज्जन कंधेपर चदरा (उत्तरीय वस्त्र) रखकर आये। हमको ख्याल आया कि आदमीके कन्धेपर पहले चदरा (उत्तरीय) नहीं था, बादमें वह आया कन्धेपर। पहले आदमी उत्तरीय वस्त्र पहनकर कर्मकाण्ड करने लगा बादमें फिर वह कुरता पहनने लगा; मगर उसने

चदरे (उत्तरीय)को फेंका नहीं, कुरता पहना और उसके ऊपर चदरा (उत्तरीय) रख लिया; थोड़े दिनोंके बाद चदरा फेंक दियाा और कुरता रह गया। देखो, मालवीयजी कुरतेके ऊपर दुपट्टा पहनते थे—बगल-बन्दी, शेरवानी—ऐसा उसका नाम है—उसके ऊपर पहले गलेमें चदरा लपेटकर रखते थे; बादमें चदरा सरक गया—लाकर रखनेकी जरूरत नहीं रही। अब यह संस्कृति सरक गयी, पीछे सरक गयी; पर कब सरक गयी, इसका पता नहीं लगा।

किसी चीजको भूत किसने बनाया? तुमने ही तो बनाया न? भविष्य कौन बनावेगा? कि तुम्हीं बनाओगे। ऐसा जाल बुनोगे—यह रेशमका कीड़ा होता है न, वह रेशमका जाल बनाता है और फिर उसीके भीतर मर जाता है, निकलनेका रास्ता नहीं रहता है। ऐसे ही ये संसारी लोग जो हैं ये अपने आस-पासमें ऐसा जाल बुन देते हैं—हम माँ के बिना नहीं रह सकते, हम बेटेके बिना नहीं रह सकते, हम घरवालीके बिना नहीं रह सकते, हम घरवालेके बिना नहीं रह सकते, हम धनके बिना नहीं रह सकते, हम मकानके बिना नहीं रह सकते—और रह सबके बिना सकते हैं—है न! अपने मनसे ऐसा जाल—ऐसा जाल बुनते हैं कि उसमें खुद फँस जाते हैं—अपने ही बनाये जालमें खुद फँस गये। दुनियामें न कोई बहुत सराहने लायक है, न निन्दने लायक अरे भाई, यह तो काम-चलाऊ ढंग है। सूर्यकी रोशनीमें अपने आत्मदेवके प्रकाशमें, जो सपना आया उसकी क्या निन्दा है, क्या तारीफ है? न स्तुति करे न निन्दा करे। अपना यह जो दिल है यह छोटी-छोटी चीजको पकड़नेके लिए नहीं है, यह सबसे बड़ी चीज परमात्माको पकड़नेके लिए है। चामसे ढँकते हुए मल-मूत्रकी थैलीके प्रति इतना प्रेम? सीताराम-सीताराम! कहाँ फँसे?

अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषो ज्योतिरिवाधूमकः।
ईशानो भूतभव्यस्य स एवाद्य स उ श्वः॥ एतद्वै तत्॥ १३॥

पुरुष है—पुरुष माने तुम। एक स्त्री, महाती महिलाजी खड़ी हो गयीं, बोलीं-स्वामीजी, आपलोग जब देखो तब बस उपनिषदोंमें, वेदान्तोंमें जब देखो तब पुरुष-पुरुष कहते रहते हो, स्त्री क्यों नहीं बोलते? देखो, ये महात्मा लोग जो हैं ये स्त्री-पुरुष पर नजर नहीं रखते हैं। जब ब्याह करना हो तब स्त्री-पुरुषपर नजर रखे और पुरुष स्त्रीपर नजर रखे—महात्मा तो उस आत्मापर नजर रखते हैं जो स्त्री और पुरुष दोनोंके शरीरमें होता है। जो नर और मादा दोनोंकी आत्मा है उसको पुरुष कहते हैं; जो पशुमें है, पक्षीमें है, देवतामें है, दानवमें है, मानवमें है—

सबके भीतर जो है उसको पुरुष कहते हैं—पुरुष माने आत्मा—स्त्रीकी आत्मा, पुरुषकी आत्मा—सबकी आत्मा। उसके भीतर है हृदय और उस हृदयमें ये आत्मदेव कैसे प्रकाशित हो रहे हैं कि—ज्योतिरिवाधूमकः—अधूमकः ज्योतिरिव—जैसे बिना धूयेंकी ज्योति जल रही हो। बिना धुएँकी माने ईंधन नहीं है, ज्योति है।

आप इसको यों समझो कि आगमें धुआँ कब नहीं होगा? कि आगमें धुआँ तब नहीं होगा जब ईंधन नहीं होगा। अधूमक-ज्योति माने निर्मल ज्योति। द्वैत है ईंधन और ज्ञान है ज्योति। जब ज्ञान द्वैतको, दृश्यको, कार्य-कारणको, अनात्माको प्रकाशित करता है तब उसमें-से धुआँ उठता है। वह धुआँ क्या है? कि वह धुआँ ही मृत्यु है, वह धुआँ क्या है? कि वह धुआँ ही मृत्यु है, वह धुआँ ही अज्ञान है, वह धुआँ ही दुःख है; लेकिन जब द्वैतका बाध हो जाता है—निर्मल-ज्योति अपना आत्मा चम-चम-चम, जगमग-जगमग-जगमग! मिरिंधन ज्योति—ईंधन नहीं है बिलकुल और ज्योति है।

यह जो रोशनी बल्बमें दीखती है, यह रोशनी पावर-हाऊससे चलकर नहीं आती है, वह तार जो है न उसमें रोशनी नहीं दौड़ती है, शक्ति दौड़ती है, वही लाउडस्पीकरमें आकर आवाजको बढ़ा देती है, पंखेमें आकर हवा फेंकती है, बल्बमें आकर रोशनी देती है, एयर-कण्डीशनमें आकर ठंडा करती है, हीटरमें आकर गर्मी देती है—पाँच-भूतोंके गुणको प्रकाशित करे, वह विद्युत् जो है सो शक्ति है, शक्ति। इसी प्रकार निर्मल ज्योति माने जिसमें ईंधन नहीं है, जलानेके लिए लकड़ी नहीं है, कोयला नहीं है और ज्योति है; वह ज्योति तुम्हारी आत्मा है।

अब छोड़नेमें यदि डरोगे तब दुःख तो नहीं मिटेगा—दुःख छोड़नेके लिए तत्पर होवे! अब कोई कहे कि भाई, हम तो दुःख ही पकड़कर रखेंगे—बच्चेसे पूछा कि भाई, तुम रोते काहेको हो? तो बोला कि हमारी माँ रोये बगैर मिठाई देती ही नहीं है, तो पाँव पटककर रोना पड़ता है। ऐसे ही यदि तुमको रोनेसे ही मिठाई मिलती हो तो हाथ-पाँव पटककरके रोओ, परन्तु, यह बच्चेका धर्म है।

ईशानो भूतभव्यस्य स एवाद्य स उ श्वः॥

भूतभव्यका ईशान है माने नित्य कूटस्थ है—भला!

स नित्यः कूटस्थः अद्य इदानीम् प्राणषु वर्त्तमानः स उ श्वोऽपि वर्तिष्यते नान्यस्तत्समोऽन्यश्च जानिष्यत इत्यर्थः—

वही कल था, वही आज है—स एवाद्यः आज है और स उ श्वः—उ माने

अपि—वही कल भी है—माने आत्मा कल दूसरा पैदा होनेवाला नहीं है, जो आज है वही कल भी रहेगा और यही कल था—भूत और भविष्य सिनेमाके दृश्यके समान आते और जाते हैं और आत्मा द्रष्टा—बिल्कुल उसको देख रहा है।

अनेन नायमस्तीति चैके—शुरू-शुरूमें ही यह प्रश्न उठा था : नचिकेता! आत्माके सम्बन्धमें यह विवाद है कि आत्मा है कि नहीं है, कोई पक्ष बोलता है कि है और कोई पक्ष बोलता है कि नहीं है। आत्मा नहीं है यह बात किसी भी युक्तिसे, ध्यानसे सिद्ध नहीं है भला!

पहले तो मोटा-मोटी यह बात कही जाती है कि पूर्वमें कुछ किये बिना आज सुख-दुःख नहीं मिल सकते इसलिए पूर्वमें आत्मा था और यदि आत्मा भविष्यमें न रहे, आज ही मिट जाये, तो आजके कियेका आगे सुख-दुःख नहीं मिल सकता—कर्म और कर्मफलका सिद्धान्त जो है वह कट जायेगा। मोटा-मोटी बात तो यही है—कृतहानि अकृताभ्यागम प्रसङ्गात्—आजतक जो कुछ हमने किया है वह सब क्या बिना फल दिये ही मर जायेगा? और आज जो फल हम भोग रहे हैं वह क्या बिना कुछ किये ही मिल रहा है? पहले करनेवाला मैं था और अब भोगनेवाला मैं हूँ और अब करनेवाला मैं हूँ और आगे भोगनेवाला मैं रहूँगा—बिना कार्य-कारणकी शृंखला जुड़े कर्म और कर्मफलकी सिद्धि नहीं होती, इसलिए आत्मा जो है वह अजर है, अमर है, एकरस है, मोटा-मोटी बात हुई न्यायसे, युक्तिसे यह बात सिद्ध होती है। अनुभवसे यह बात सिद्ध होती है कि मैं द्रष्टा हूँ। यदि कोई यह सोचने लगे कि मैं नहीं हूँ, मैं नहीं होऊँगा, मैं नहीं था—तो मैं नहीं था, मैं नहीं हूँ, मैं नहीं होऊँगा—यह जो तीनों प्रकारकी वृत्तियाँ चित्तमें उठ रही हैं, इनका द्रष्टा इनसे न्यारा ही रहेगा। इसलिए कोई भी मनुष्य, कोई भी आत्मा, कोई भी चैतन्य अपने अभावका साक्षात्कार करनेमें समर्थ नहीं है—माने अनुभवकी प्रणालीमें मैं नहीं हूँ, यह अनुभव नहीं हो सकता न यह बुद्ध को हो सकता, न महावीरको हो सकता, न शंकरको हो सकता, न विष्णुको हो सकता, न रामको, न कृष्णको—मैं नहीं हूँ इत्याकारक अनुभव न किसीको हुआ है, न होगा। न हि कश्चित् प्रतीयात् नाहमस्मीति तो युक्तिसे यह सिद्ध है कि कर्मके कर्त्ताके रूपमें और उसके भोक्ताके रूपमें आत्मा एक होना चाहिए और अनुभवसे यह सिद्ध है कि आत्मा द्रष्टा है, और श्रुतिसे यह सिद्ध है कि यह द्रष्टा आत्मा अद्वितीय ब्रह्म है। कोई कहे कि हमको यह अनुभवसे ही सिद्ध है तो उसको कहना कि तुमको अभी आत्मा और ब्रह्मकी एकताका संस्कार पहलेसे

श्रुति-सिद्ध है; इसलिए तुम्हारे अनुभवमें यह आया-बिना संस्कारके अनुभव कहाँ से आवेगा? तो, युक्तिसे आत्मा अजर है, अमर है, अनुभवसे यह सिद्ध है कि आत्मा द्रष्टा है, असङ्ग है और श्रुतिसे यह सिद्ध है कि आत्मा अद्वितीय है, ब्रह्म है-आत्माके सिवाय और कोई दूसरी वस्तु है ही नहीं। जिसको यह बात मालूम नहीं पड़ती वे वेदान्ती नहीं हैं तार्किक हैं। अपनी युक्तिको ही सर्वस्व समझकर बैठे हुए हैं और समयपर युक्ति तो काम देती नहीं। अच्छा!

इससे क्या हुआ कि न्याय-प्राप्त, अनुभव-प्राप्त और वेदान्तसे प्राप्त-**स्ववचनेनैव**—श्रुतिने अपने वचनसे ही यह बात कही कि **स एवाद्य स उ श्वः**—वही आज है, वही कल है और वही भूतभव्यका ईशान है। आत्मा नहीं है इस पक्षका स्वयं निषेध कर दिया। यह आनन्दाश्रमवाली पुस्तकमें जो 'प्रयुक्तः' पाठ छपा है वह गलत है, वह 'प्रत्युक्तः' चाहिए। प्रत्युक्तः माने उसका प्रति वचन कर दिया गया, उत्तर दे दिया गया, निषेध कर दिया गया। जो कहते हैं कि आत्मा नहीं है उनका पक्ष न्यायके विरुद्ध है, युक्तिके विरुद्ध है, अनुभवके विरुद्ध है और श्रुतिके विरुद्ध है।

क्षणभङ्गवादश्च—उनका भी निषेध कर दिया गया जो कहते हैं कि आत्मा क्षणिक है—क्षणिक हो तो उस क्षणको जाने कौन? आप देख लो, दस हजार बातें मनमें आती हैं और जाती हैं तुम तो एक ही रहते हो?

ये सेकेण्ड चले जाते हैं, मिनट चले जाते हैं, घण्टे चले जाते हैं, दिन-पर-दिन जाते हैं और अपना आपा बिलकुल एक रहता है।

क्षणभङ्गवाद और आत्माका नास्तित्व—इन सबका निषेध युक्तिसे और अनुभवसे होनेपर भी श्रुतिने अपने वचनसे ही कह दिया।

एतद्वै तत्—यही जो युक्तिसे, न्यायसे सिद्ध अजर-अमर आत्मा है, यही जो अनुभवसे सिद्ध द्रष्टा आत्मा है, इसीको श्रुति ब्रह्म बताती है, अद्वितीय बताती है—**एतद्वै तत्**—यही वह है निर्भय हो जाओ परमात्मा यही है।

ब्रह्ममें भेद-दर्शनका अपवाद और अभेद-दर्शनका फल

अध्याय-२ वल्ली-१ मंत्र १४-१५

यथोदकं दुर्गे वृष्टं पर्वतेषु विधावति।
एवं धर्मान्पृथक्पश्यंस्तानेवानुविधावति॥
यथोदकं शुद्धे शुद्धमासिक्तं तादृगेव भवति।
एवं मुनेर्विजानत आत्मा भवति गौतम॥

(२.१.१४.१५)

अर्थ :—जिस प्रकार ऊँचे स्थानमें बरसा हुआ जल पर्वतोंमें बह जाता है—नीचे प्रदेशोंमें बहकर नष्ट हो जाता है, उसी प्रकार जीवात्माओंको अलग-अलग देखकर उन्हीं भिन्न-भिन्न शरीर-भेदको ही प्राप्त होता है॥ १४॥ और जिस प्रकार शुद्ध जलमें डाला हुआ शुद्ध जल वैसा ही हो जाता है उसी प्रकार हे गौतम! विज्ञानी मुनिका आत्मा भी हो जाता है॥ १५॥

भेद भासता है यह ठीक है, परन्तु उसे पकड़ कर क्यों बैठते हो? किसी चीजको, आदमीको, पकड़ोगे कि हम तुमको जाने नहीं देंगे तो वह जायेगा ही, उसके साथ तुमको भी जाना पड़ेगा—सृष्टिका यह नियम है। जब तुम कहोगे कि हे शरीर! हम तुमको मरने नहीं देंगे तो जब शरीर मरेगा—मरेगा तो अवश्य ही तब तुम सोचोगे कि मैं मर रहा हूँ। मौत कहाँ से आवेगी? कि देहको मैं समझनेसे मौत आवेगी। बोले कि हम तुमको तो पकड़ कर रखेंगे तो तुम पकड़ कर नहीं रखोगे तुम खुद ही पकड़े जाओगे।

यह चिड़िया कैसे पकड़ी जाती है? कि वह तिपाईके नीचे चारा चुगने जाती है और उसकी पाँखमें गोंद लग जाता है, पकड़ी जाती है। जालमें आदमी कैसे फँसता है कि जो आत्मा नहीं है, दृश्य है, अनात्मा है, उसको जब वह पकड़

कर बैठ जाता है तब वह उसमें फँस जाता है। कालमें १००-२००-५०० वर्षकी संस्कृति होती है, मजहब होता है, सम्प्रदाय होते हैं, फिरके होते हैं, उनको जो पकड़ कर बैठ जाते हैं वे उनमें फँस जाते हैं। गाँव, जिला, प्रान्त, देश, राष्ट्र, अन्तराष्ट्र, पूरी पृथिवी, विश्व, ब्रह्माण्ड, पूरी सृष्टि, अव्यक्त, ईश्वर, ब्रह्म—ये सब एकसे एक बड़े हैं। जो बुद्धिमान होते हैं वे बड़े-से-बड़ेको पकड़ते हैं और जो अज्ञानी हैं वे एक छोटी चीजमें ही बड़ी बुद्धि करके उसको पकड़ कर बैठ जाते हैं और फँस जाते हैं।

श्रीगौड़पादाचार्यजीने कहा कि यह जो पृथक्तावाद है—कि ब्राह्मण अलग, क्षत्रिय अलग, वैश्य अलग, शूद्र अलग, मनुष्य अलग, पशु अलग, पक्षी अलग, हिन्दुस्तान अलग, पाकिस्तान अलग—अगर हिन्दुस्तान पाकिस्तान अलग-अलग न होते तो लड़ाई क्यों होती—यह अलगाव ही संघर्ष और दुःखकी सृष्टि करता है।

यथोदकं दुर्गे वृष्टं पर्वतेषु विधावति

पर्वतों पर दुर्गम देशमें, ऊँचे प्रदेशोंमें वर्षा होती है तो वह नीचेके प्रदेशोंमें बह जाता है और नष्ट हो जाता है। पर्वतोंको पर्वत इसलिए कहते हैं कि उनमें पर्व-ही-पर्व, गाँठ-ही-गाँठ होती हैं। एक चोटी दिखती है तो मालूम पड़ता है यह सबसे ऊँची है, और जब उसे पार कर लेते हैं तो दूसरी चोटी उससे भी ऊँची दिखती है।

(पर्वतोंमें ऊँची-नीची चोटी दिखती हैं—उनकी चोटियोंमें भेद है। परिणाम यह होता है कि ऊँची चोटीका वर्षाका पानी नीचे बहकर नष्ट हो जाता है। उसी प्रकार जो मनुष्य सृष्टिमें भेदमें अटक जाता है वह शरीर-भेदका अनुसरण करनेवालोंकी ओर ही जाता है अर्थात् बारम्बार जन्म-मृत्युको प्राप्त होता है।)

(परन्तु वेदान्त विद्या ग्रहण करके जिनकी उपाधिकृत भेद-बुद्धि नष्ट हो गयी है और जो सर्वत्र एकमात्र विशुद्ध-विज्ञानघनैकरस अद्वितीय आत्माको ही देखता है और जो विज्ञानी मुनि है उसको पुनः भेद-सृष्टिका मूल यह देह प्राप्त नहीं होता, उसको शुद्ध आत्मा शुद्ध परमात्मासे एक होकर स्थित रहता है जैसे शुद्ध जलमें डाला गया शुद्ध जल शुद्ध जलके रूपमें ही स्थित होता है।)[1]

---

१. इन दो मन्त्रोंपर महाराजश्रीके प्रवचन उपलब्ध नहीं हुए।

विमुक्त ही विमुक्त होता है

अध्याय-२ वल्ली-२ मंत्र-१

पहला मन्त्र है—

पुरमेकादशद्वारमजस्यावक्रचेतसः

अनुष्ठाय न शोचति विमुक्तश्च विमुच्यते॥ एतद्वै तत्॥ २.२.१

अर्थ—अजन्मा और अवक्रचेतस् (नित्य ज्ञानस्वरूप) आत्माका यह शरीररूपी पुर ग्यारह द्वारवाला है। उसका सम्यक् विज्ञानरूप अनुष्ठान करके मनुष्य शोक नहीं करता। और वह जीवन्मुक्त होकर विदेहमुक्त हो जाता है। यही है वह ब्रह्म॥ १॥

इसी वल्लीका दूसरा मन्त्र है—

हंसः शुचिषद्वसुरन्तरिक्षसद्धोता वेदिषदतिथिर्दुरोणसत्।

नृषद्वरसदृतसद्व्योमसदब्जा गोजा ऋतजा अद्रिजा ऋतं बृहत्॥ २॥

यह ऋग्वेदका मन्त्र है, यजुर्वेदमें भी है और यह उपनिषदोंमें बड़े प्रेमसे आता है। कठोपनिषद्के बारेमें पहले आपको सुनाया ही हैं कि यह कठोपनिषद् आजकल ऐत्तिरेय-आरण्यकमें मिलता है, काठक-ब्राह्मण और काठकारण्यकमें नहीं मिलता। इसकी कथा पुराणोंमें स्थान-स्थान पर आती है और महाभारतके अनुशासन पर्वमें भी आती है। इसकी कथा आप जानते ही हैं कि सत्यका प्रेमी नचिकेता, न्यायका प्रेमी नचिकेता अपने पिताका भी अन्याय नहीं सह सका! उनसे भी कह दिया कि यह आप क्या दान करते हो बुड्ढी गायोंका? और सत्यका प्रेमी नचिकेता जब पिताके मुँहसे यह बात निकल गयी कि हम तुम्हें मृत्युको देते हैं तो उनकी वह बात झूठी नहीं होनी चाहिए मरनेके लिए तैयार हो गया और तीन दिनतक न कुछ खाना, न पीना। इसमें इसको मृत्युका दर्शन हुआ। मृत्युका दर्शन माने प्रपञ्चके अभावका दर्शन। और उस अभावके दर्शनमें मैं कौन हूँ यह जिज्ञासा उठती है—वैराग्य होता है और यह जिज्ञासा उठती है और फिर वहींसे यह ज्ञान प्राप्त होता है कि मैं दृश्य प्रपञ्चसे विश्लेषण द्रष्टा हूँ और द्रष्टा ब्रह्म है।

यदि कोई, केवल ऐसा सोचे कि मैं द्रष्टा हूँ तो मैं द्रष्टा हूँ यह एक वृत्ति हो जायेगी और वह दृश्यसे अपनेको न्यारा समझेगा और दृश्यसे न्यारा होनेके कारण तो परिच्छिन्न हो गया और मैं द्रष्टा हूँ यह वृत्ति होनेके कारण कर्त्ता हो गया, द्रष्टा

नहीं रहा। 'मैं द्रष्टा हूँ' यह वृत्ति भी साक्षी-भास्य है माने यह भी दृश्य है और इसका जो द्रष्टा है वह देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न ब्रह्म ही है। तब दृश्यका क्या हुआ यह भी एक प्रश्न रहता है। तब उस प्रश्नका समाधान यों किया जाता है कि स्थूल जो दृश्य है वह सूक्ष्ममें, कार्य जो है वह कारणमें और कार्य-कारण भाव जो कल्पित है सो ब्रह्ममें और ब्रह्मकी अन्यता जो है वह भ्रान्ति-सिद्ध है असलमें द्रष्टाका ही नाम ब्रह्म है। जिसमें दृश्य नहीं है, दृश्य जिसमें बाधित है और अभिमान जिसमें बाधित है ऐसे द्रष्टाका नाम ब्रह्म है। लेकिन जिसमें दृश्य पृथक् छोड़ा हुआ है वह द्रष्टा ब्रह्म नहीं है। उसमें तो एक दृश्य हुआ, एक द्रष्टा हुआ तो यह द्वैतवाद हो गया। इसलिए दृश्यकी व्यवस्था वेदान्तमें लगाना आवश्यक रहता है, नहीं तो कोई छोड़ दे दृश्यको कि दृश्य क्या है इससे हमारा क्या मतलब, तो अद्वैतका बोध नहीं होगा। अद्वैतका बोध तो तब होगा जब द्रष्टा और दृश्य दोनोंमें-से एक मर जाये, तो द्रष्टा तो मर नहीं सकता इसलिए दृश्यको मारनेकी युक्त करनी पड़ती है। और दृश्यको मारनेकी युक्ति वेदान्त बताता है।

हमारा यह अभिप्राय आप समझें कि वेदान्त-दर्शनका प्रारम्भ होता है यहाँसे कि द्रष्टा तो युक्ति-सिद्ध है, अनुभव-सिद्ध है, हम स्वयं हैं—उसके लिए वेद-वेदान्तकी भले कोई जरूरत नहीं समझे, परन्तु द्रष्टाकी ब्रह्मता जो है वह युक्ति-सिद्ध नहीं है, अनुभव-सिद्ध नहीं है! कि तब? उसके लिए कुछ युक्ति चाहिए, कुछ अनुभव चाहिए। उसको सीखनेके लिए वेदान्त—

अथातो ब्रह्म जिज्ञासा वेदान्त-दर्शनका जो यह प्रथम-सूत्र है उसका शांकर-भाष्य यही है, भामती यही है कि जब हम विषय और विषयीका विवेक करते हैं कि यह दृश्य है और मैं द्रष्टा हूँ—तो यह बात तो युक्तिसे सिद्ध है। अनुभवसे सिद्ध है, अब तुम 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' करके यह पोथा क्यों बनाना चाहते हो?—यह प्रश्न उठाया! तो इसका समाधान किया कि हम द्रष्टाको सिद्ध करनेके लिए वेदान्त प्रारम्भ नहीं करते हैं, हम द्रष्टाको ब्रह्म बतानेके लिए वेदान्त प्रारम्भ करते हैं। ब्रह्म माने अद्वितीय, देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न, जिसमें द्रष्टा और दृश्यका भेद नहीं—ऐसी वस्तु बनानेके लिए हम वेदान्तका प्रारम्भ करते हैं।

फिर बोले कि भाई, हमारा प्रयोजन तो द्रष्टा-दृश्य विवेकसे ही सिद्ध होगया। क्या सिद्ध होगया कि हम द्रष्टा हैं इसलिए कर्मसे हमारा कोई सम्बन्ध नहीं और देहसे हमारा कोई सम्बन्ध नहीं और सुखीपने-दुःखीपनेसे हमारा कोई सम्बन्ध नहीं, तो हम सुख-दुःखसे तो मुक्त हो ही गये, अब हमको अपनेको ब्रह्म जाननेकी क्या

जरूरत है ? हम तो अपनेको द्रष्टा ही जान करके तृप्त हैं। वेदान्त कहता है कि यह जो तुमने अपना दृश्यसे द्रष्टाके रूपमें अलग विवेक किया है तो द्रष्टा तो तुम पहलेसे ही थे, यह दृश्यसे तादात्म्यापन्न क्यों हो गये ? एक दृश्य शरीरसे मिल क्यों गये ? और जैसे पहले तुम मिल गये थे—भोगकी प्राप्ति होनेपर, कर्मकी प्राप्ति होनेपर, अब भी जब तुम्हारे मनका कोई भोग आवेगा और दिखायी पड़ेगा तो फिर तुम अन्तःकरणसे एक हो जाओगे, दृश्यसे एक हो जाओगे, अपनेको फिर शरीर समझने लगोगे। यह जो तुम्हारा जोर लगाया हुआ सत्य है कि मैं दृश्यसे अलग हूँ इससे यह अलगाव वाली वृत्ति मौकेपर काम नहीं देगी, धोखा दे जायेगी ! तो, जिस दृश्यसे तुम अलग हो गये हो उससे पहले अपने स्वरूपकी संगति लगानी पड़ेगी कि यह अपने स्वरूपसे जुदा नहीं है; अतः **अथातो ब्रह्मजिज्ञासा।**

अब जरा दो-चार छोटी-छोटी बातें इसके सम्बन्धमें आपको सुनाते हैं। क्यों सुनाते हैं कि यह जो पिछला प्रकरण हमने छोड़ा था उसके (मन्त्र २.१.१५ के भाष्यके) अन्तमें शांकर-भाष्यकी अखिरी पंक्ति है—

कुतार्किकभेद-दृष्टिं नास्तिककुदृष्टिं च उज्झित्वा मातृ-पितृ-सहस्रेभ्योऽपि हितैषिणा वेदनोपदिष्टम् आत्मैकत्वदर्शनं शान्तदर्पैः आदरणीयम् इत्यर्थः।

शंकराचार्य भगवान् कहते हैं कि एक तो होती है—कुतार्किक भेद-दृष्टि जिसमें परमाणु सिद्ध करते हैं, प्रकृति सिद्ध करते हैं। ये सांख्य वैशेषिक आदि जो हैं इनकी जो दृष्टि है वह कुतार्किक दृष्टि है; और चार्वाककी जो दृष्टि है वह नास्तिक—कुदृष्टि है; तो उन दोनोंको छोड़कर हजार-हजार मातासे भी बड़ी हितैषिणी जो उपनिषद् हैं और हजार-हजार पितासे भी बड़ा हितैषी जो वेद है, वह यह उपदेश नहीं करता है कि केवल देहसे पार्थक्य ही इष्ट है, बल्कि वह ऐसा उपदेश करता है कि जब तुम देहसे पृथक् हो तब सम्पूर्ण विश्वसे पृथक् जो ब्रह्म है वही तुम हो और तब तुम स्वयं प्रकाश सर्वाधिष्ठान हो और यह प्रपञ्च जो है यह तुम्हारे अन्दर अध्यस्त है। द्रष्टामें तो दृश्य अध्यस्त नहीं होता, द्रष्टा दृश्यसे अलग होता है; और जैसे द्रष्टा एक वास्तविक सत्य है वैसे दृश्य भी एक वास्तविक सत्य होता है। हम वेदान्तका दृष्टिकोण बतानेके लिए यह बात कहते हैं।

अब छोटी-छोटी बात क्या है कि दृश्यको यों मत छोड़ दो—यह छोटी-छोटी बात है। एक गाँवमें एक वैज्ञानिक आया। देखा उसने कि गाँवमें घर-घरमें बगीचा लगाया हुआ है और लोग बगीचेमें सिंचाई करते हैं, खाद डालते हैं और जो जंगली घास-फूस, कूड़ा-कर्कट आता है उसको निकालकर फेंकते हैं और

पेड़-पौधोंकी छँटाई करते हैं, उनकी कलम लगाते हैं। उसने कहा कि अरे राम-राम तुम प्राकृत-विज्ञानको छोड़कर कृत्रिम विज्ञानमें लग गये, घरमें उद्यान बनाते हो? तुमने देखा नहीं है क्या कि जंगलमें बिना खादके पौधा होता है? कि हाँ, देखा तो है कि होता है। कि बिना सिंचाईके भी होता है? कि हाँ, होता है। कि कंकड़-पत्थर भी नहीं हटानेपर होता है? कि हाँ, होता है! फिर बोले कि वहाँ तो खुदाई भी नहीं करनी पड़ती, छँटाई भी नहीं करनी पड़ती और कतारसे लगाना भी नहीं पड़ता; तो जैसे जंगल है प्राकृत वैसा ही तुम अपने घरमें भी प्राकृत जंगल होने दो, यह बगीचा घरमें तुम काहेको लगाते हो? अपना भारी परिश्रमका अपव्यय करते हो? कुछ जीवनमें कंकड़-पत्थर निकालना पड़े, कुछ जमीनको नरम करना पड़े, कुछ सिंचाई करनी पड़े, कुछ खाद डालना पड़े, कुछ बीज डालने पड़े, कुछ पौधोंको कतारसे लगाना पड़े-कुछ उनका श्रृंगार करना पड़े—इससे तो तुम बिलकुल अप्राकृतकी ओर जा रहे हो, प्राकृत-विज्ञानकी ओर चलो!

गाँवके लोगोंने, यह सुनकर सबोंने बगीचेका ख्याल छोड़ दिया। छोड़ दिया तो थोड़े दिनोंके बाद ऐसा जंगल पैदा हो गया कि गाँवमें किसीके घरमें भी बगीचा नहीं रहा, सब जंगल हो गया और उसमें बन्दर आकर बस गये, भेड़िये उसमें आने लगे, उसमें पेड़-पौधोंका कोई रंग-ढंग नहीं रहा और थोड़े दिनोंके बाद जो पहले बड़े-बड़े गुलाब होते थे, वे अब छोटे-छोटे होने लगे; जो बड़े-बड़े आम फलते थे वे अब छोटे हो गये, छोटे-छोटे फलने लगे।

यह जो मनुष्यका जीवन है वह संस्कार-सापेक्ष है। हमारा वेदान्त जो है—वेदान्तसे मतलब ब्रह्मसूत्र, उपनिषद्, गीता—पहले तो उपनिषद्, फिर ब्रह्मसूत्र और उसके बाद भगवद्गीता कुतार्किक कल्पित जो बदलनेवाले तर्क-वितर्क हैं उनको वेदान्त नहीं कहते, वेदके अन्तिम-भागको वेदान्त कहते हैं; तो उसमें एक प्रकरण है वह आपको सुनाते हैं। वेदको बड़ा हितैषी बताया है भगवान् शंकराचार्यने; उसका एक प्रकरण आपको सुनाते हैं। यह प्रश्न उठाया उसमें कि वेदान्तको कर्मकी जरूरत है कि नहीं? माने वही—बगीचेको सींचना है कि नहीं? उस अधिकरणका नाम वेदान्त-दर्शनमें सर्वापेक्षाधिकरण है—किसीको पढ़ना हो तो पढ़े—

सर्वापेक्षा च यज्ञादि श्रुतेः अश्ववत्! (ब्र० सू० ३.४.२६)

इस सूत्रपर शांकर भाष्य जो है, सो तो है ही, उसपर वाचस्पति मिश्रकी 'भामती' है। भामती वही है जो आपने सुनी ही होगी कि वाचस्पति मिश्र बीस वर्ष

तक ग्रन्थ लिखते रहे; एक दिन उनके सामने कोई माँगनेवाला आ गया कि हमारी लड़कीकी शादी है, हमें कुछ दें! तो उन्होंने अगल-बगलमें देखा। देखा तो और कोई नहीं दिखा, एक स्त्री दिखी और वह सामने आकर खड़ी हो गयी और अपने हाथमें-से उसने कड़े (कंगन) निकालकर उनके हाथमें रख दिये। उन्होंने पूछा—कौन हो देवी? इतनी उदार? मेरे मनमें लड़कीके ब्याहके लिए कुछ देनेका हुआ और तुमने अपने कड़े उतार कर दे दिये। तुम कौन हो? वह बोली कि मैं आपकी दासी हूँ। बीस वर्ष ब्याह हुए हो गये थे और पण्डितजी अपने पत्नीको ही नहीं पहचानते थे। तो उन्होंने कहा—अच्छा! तुम दासी हो, तो क्या चाहती हो? चाहती तो थी वह सन्तान, पर उससे पतिके सामने सीधे-सीधे कहा नहीं गया कि मुझे सन्तान चाहिए; उसने कहा कि हमारा नाम चलता रहे, ऐसा कुछ। वाचस्पति मिश्रको सन्तानका तो कुछ स्मरण ही नहीं हुआ, वे बोले कि जो ग्रन्थ इस समय मैं लिख रहा हूँ, उसका नाम—तुम्हारा नाम भामती है—तो इस ग्रन्थका नाम भामती रख देता हूँ। इतने तन्मय, विद्वान्-शास्त्र-चिन्तनमें संलग्न।

इसी प्रसङ्गमें एक और बात याद आ गयी। काशीमें एक विद्वान् रहते थे, सब शास्त्रोंपर उन्होंने टीका लिखी है, व्याकरणमें तो बड़े ही प्रसिद्ध हैं—नागेश उनका नाम था, महाराष्ट्रके थे। उनको खानेको नहीं था, पहननेको नहीं था, घरमें बैठे रहते थे और शास्त्र लिखते रहते थे। यह बात किसीने जाकर बाजीरान पेशवासे कही कि एक महाराष्ट्रके इतने बड़े विद्वान् हैं जिन्होंने सब शास्त्रोंपर निबन्ध लिखे हैं और आज-कल व्याकरणपर बहुत बड़ा निबन्ध लिख रहे हैं, तो आप उनके खाने-पीने-रहनेकी व्यवस्था कर दें। पेशवाजी गये स्वयं। गये तो वे ग्रन्थ लिख रहे थे; किसीने जाकर कहा उनसे कि पेशवाजी आये हैं। सुनकर उनको बहुत बुरा लगा, बहुत बुरा लगा कि हमारे ग्रन्थ-लेखनमें बाधा पड़ी, परन्तु आदर तो करना चाहिए, शिष्ट-सम्मत है, तो निकलकर आये बाहर। पेशवाजीने नमस्कार किया और कहा कि महाराज, हम आपकी कुछ सेवा करना चाहते हैं। आप जो कहो सो हम करें, आपकी सहायता करें! तो नागेश भट्टने कहा कि भाई, पाणिनीके एक सूत्रका अभिप्राय मैं तीन महीनोंसे सोच रहा हूँ और अभी तक मेरी समझमें नहीं आया, मेरी एक यह समस्या है तो अगर तुम हमारी यह समस्या हल करनेमें कुछ मदद कर सकते हो तो करो, बैठो। वे बोले कि महाराज, हम तो व्याकरण जानते नहीं हैं। नहीं जानते हो तो तुम हमारी क्या सहायता करोगे, पेट तो हमारा रोज भरता है, नींद हमको रोज आती है, रहनेके लिए हमारी कुटिया तीन हाथकी है ही, तुम हमारी क्या सहायता करोगे?

नागेश पण्डितने बड़े-बड़े ग्रन्थ लिखे हैं—शब्देन्दु-शेखर, परिभाषेन्दु-शेखर और मञ्जूषा—व्याकरणका जो बहुत बढ़िया ग्रन्थ है—मञ्जूषा—उन्होंने लिखा है।

ये महात्मालोग एकान्तमें वास करके ब्रह्म-चिन्तन करते थे। एक फकीरकी भी बात सुना देता हूँ, फिर आगे बढ़ते हैं।

एक फकीर थे, उनका नाम था—मीर साईं। वे जो कफनी-कपड़े पहनते थे उनमें पड़ गयी थी जुएँ। ठण्डका दिन था, कफनी पहने हुए थे और उसमें पड़ गयी थीं जुएँ, तो उन्होंने वह निकालकर चरवाहेको दे दी कि देखो, इसमें जुएँ पड़ी हुई हैं उनको निकाल दो और खुद उकड़ूँ बैठ गये—नंगे तो थे ही—और दोनों घुटनोंके बीच अपना सिर डाल दिया। इतनेमें कुछ बच्चे उधर निकल आये और वे उनको देखकर बड़े खुश हुए, हँसने लगे और ताली बजाने लगे। उन्होंने आवाज सुनकर आँख खोली और पूछा कि क्या हुआ, जुआँ मिल गया क्या? बोले—जुआँ नहीं महाराज, बादशाह आपका दर्शन करनेके लिए आ रहा है, हमलोगोंको मिठाई मिलेगी। बोले—धत्-तेरेकी, जब जुआँ ही नहीं मिला तब क्या? और फिर दोनों घुटनोंके बीचमें अपना मुँह डालकर बैठ गये। बादशाह आकर उनको दण्डवत् प्रणाम करके चला गया, उससे उन्होंने बात नहीं की।

ऐसे एकान्तमें परमात्माका चिन्तन करनेवाले निवृत्ति-परायण जो महापुरुष हैं न—यह जैसे मीर-साईंका सुनाया, नागेश भट्टका सुनाया, भामतीकार वाचस्पति मिश्रका सुनाया, बड़े ही विलक्षण महापुरुष थे। उन्होंने यह बताया कि हमारे जीवनमें एक विभ्रम हो रहा है और वह है हमारे पापोंका फल—वही सर्वापेक्षाधिकरणमें हैं। क्या विभ्रम हैं? कि विभ्रम यह है कि हम अपवित्रको पवित्र समझते हैं, हम अनित्यको नित्य समझते हैं, हम दुःखको सुख समझते हैं और हम अनात्माको आत्मा समझते हैं। यह जो हमारे जीवनमें गन्दगीसे प्रेम—गन्दी वस्तुसे प्रेम, गन्दे कर्मसे प्रेम और गन्दी पोटलीसे प्रेम है—गन्दी पोटली माने हड्डी-मांस-रक्त-चाम-विष्ठा-मूत्र-चमड़ेमें कसी हुई देह—इससे प्रेम है, यह जो अशुचिमें शुचि बुद्धि हो रही है यह पापका फल है। यह शरीर मरनेवाला है लेकिन इसीको अजर-अमर समझ करके कि यह कभी बुड्ढा नहीं होगा, मरेगा नहीं, विषयोंमें फँसे रहते हैं। कल मरनेवाला भी आज विश्वास नहीं कर पाता कि हम मरनेवाले हैं—यह जो लोग बीमारोंके सम्पर्कमें ज्यादा आते होंगे, वे जानते होंगे कि मरनेवाले आदमीको आखिरी दम तक यह ख्याल बना रहता है कि हम अभी मरेंगे नहीं, अभी हम बने रहेंगे। आँख खराब हो गयी, कान खराब हो गये,

चेहरे पर झुर्रियाँ पड़ गयीं पर फिर भी अनित्यमें नित्य-बुद्धि हो रही है। यह क्या है कि यह पापका फल है, इसको समझना चाहिए।

अशुचिमें शुचि-बुद्धि, अनित्यमें नित्य-बुद्धि, दुःखमें सुख-बुद्धि यह संसारमें हम जितने ज्यादा सम्बन्ध बनाते हैं, रिश्ते-नाते जोड़ते हैं, इनका फल अन्तमें दुःख है। पुराणोंमें ऐसा आता है—

यावतः कुरुते जन्तुः सम्बन्धान् मनसः प्रियान्।
तावत् तोष निखन्यन्ते हृदये शोकसंतवः॥

दुनियामें एक रिश्ता बढ़ा और बोले कि हा-हा, हमारा एक रिश्तेदार बढ़ गया कि बढ़ नहीं गया, दुःखी होनेके लिए एक कील तुम्हारे कलेजेमें और ठुक गयी—**तावत् तोष निखन्यन्ते हृदये शोकसंतवः** जितने रिश्तेदार होंगे उतने ही बीमार होनेवाले बढ़ गये, उतने ही मरनेवाले बढ़ गये, उतने ही लड़ाई करनेवाले बढ़ गये, उतने ही विश्वासघात करनेवाले बढ़ गये—बेटा हो गया माने तुम्हारे मरनेके बाद फायदा उठाने वाला हो गया—तुम्हारी मौतसे फायदा उठानेवाला पैदा हो गया। बोले-यह दुःखमें सुख-बुद्धि हो रही है, जो अनात्मा है उसमें आत्म-बुद्धि हो रही है। यह क्या है ? कि यह विभ्रम है। कि यह कहाँसे आया ? बोले कि यह जो हमने अपने जीवनमें-से पवित्रता त्याग दी है उससे आया—नहीं तो भला! हड्डी-मांस-चाम-विष्ठामें कौन रहना पसन्द करेगा ? जब मनुष्यके जीवनमें धर्मका संस्कार आता है, जब वह देखता है कि लंगोटी धोनेसे पवित्रता नहीं आती है, जब वह देखता है कि बाल बनानेसे बाल खत्म नहीं होते हैं, जब वह देखता है कि थूकनेसे गन्दगी पूरी नहीं होती है-मूतनेसे मूत नहीं खत्म होता है, जब वह देखता है कि इस गन्दगीकी पोटलीमें, इस दुःखमें, इस अनात्मामें आत्म-बुद्धि हो रही है। जब मनुष्यके मनमें धर्मका संस्कार होता है तो इससे छूटनेकी इच्छा होती है—अधर्मके संस्कारसे मनुष्य इसमें बँधता है और धर्मके संस्कारसे इसमें-से छूटनेकी इच्छा होती है—जिज्ञासा होती है तब वैराग्य होता है—इसका नाम वैराग्य है, धर्मका फल है यह। गोस्वामी तुलसीदासजीने कहा है—

धर्म ते बिरति जोग ते ज्ञाना। ज्ञान मोक्ष-प्रद बेद बखाना॥

धर्म ते विरति—धर्मात्मा मनुष्य कहता है कि हमको पवित्र पैसा चाहिए, गन्दा पैसा नहीं चाहिए, पर यह बात किसके मनमें आवेगी ईमानदारके मनमें आवेगी! धर्मात्माके मनमें आवेगी। *धर्म ते विरति*—हमको अधर्मका पैसा नहीं चाहिए, हमको धर्मका सुख चाहिए, अधर्मका सुख नहीं चाहिए। जब मनमें

वैराग्य होता है तब छूटनेकी इच्छा होती है। जिससे वैराग्य होता है उससे छूटनेकी इच्छा होती है। जब छूटनेकी इच्छा होती है तब छूटनेका उपाय जानना चाहते हैं और जब छूटनेका उपाय जानना चाहते हैं, तब—

तमेव विदित्वाऽति मृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय।

जब उस परमात्माको जानोगे तब मृत्युका अतिक्रमण होगा।

ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः।
तमेव विदित्वा अमृतैव भवति॥

जो परमात्माको जानता है वह वही अमृत हो जाता है, जो परमात्माको जानता है वह सब बन्धनोंसे छूट जाता है, जो परमात्मा को जानता है वह सब क्लेशोंसे छूट जाता है, जो परमात्माको जानता है वह मृत्युसे छूट जाता है— परमात्माके ज्ञानकी महिमा उसकी समझमें आती है।

बोले कि बाबा, इस अपवित्रसे यदि छूटना चाहते हो, इस गन्दगीसे यदि छूटना चाहते हो, इस मुर्देसे यदि छूटना चाहते हो—मुर्दा माने अनित्य, इस अनित्यसे यदि छूटना चाहते हो, इस अनात्मासे यदि छूटना चाहते हो, इस दुःखसे यदि छूटना चाहते हो, फिर शरीरके जन्म-मरणके चक्करमें न पड़ना पड़े। इससे चक्करसे यदि छूटना चाहते हो तो अपने स्वरूपका ज्ञान प्राप्त करो।

अब अपने स्वरूपका ज्ञान कहाँसे प्राप्त करें? देखो, मुश्किल यह है कि जो देखनेवाला है वह देखा जानेवाला नहीं है, इसको वेदान्तकी दृष्टिसे कर्तृ-कर्म विरोध बोलते हैं। हम आपको शास्त्रीय वेदान्त सुनाते हैं माने पुराने वेदान्तकी व्याख्या करके आपको सुनाते हैं, हमको नया वेदान्त नहीं आता आपको साइन्सवाला वेदान्त यदि सीखना हो तो वह हमसे सुननेको नहीं मिलेगा, हम तो जो पुराना वेदान्त है, जिसको शास्त्रमें वेदान्त कहा गया है वही सुना सकते हैं। हम तो जैसे खंडहरके पहरेदार होते हैं न, वैसे हैं। लखनऊमें इमामबाड़े हैं, अब यदि वहाँ जाओ तो वह लच्छेदार बोलीमें, उर्दूमें बोलकर एक-एक बात सुनाते हैं-नबाव यहाँ यह करते थे, यह करते थे। कि अब क्या करोगे नबाबको लेकर, वे दिन लद गये। ताजमहलके जो 'गाइड' हैं न, वे कहते हैं कि अंग्रेज चले गये, हमलोगोंका दिन लद गया, वे आते थे तो हमको बहुत कुछ मिलता था, अब हिन्दुस्तानी लोग तो कुछ देते ही नहीं हैं।

जैसे पुराने चिह्न होते हैं, पुराने महल होते हैं, वैसे ही पुराने शास्त्र होते हैं, पुराने सिद्धान्त होते हैं और उनकी व्याख्या करनी पड़ती है। प्राचीन कालमें वेदान्त किसको कहते थे, यह बात मैं आपको सुना रहा हूँ।

सबसे बड़ी दिक्कत यह है कि कर्त्ता जो है वह कर्म नहीं हो सकता। वेदान्त की जरूरत क्यों हैं कि कर्त्ता कर्म नहीं हो सकता। इसको आप यों समझे कि जैसे अगर हम चाहें कि दोनों पाँव अपने कन्धे पर रखकर बैठ जायें स्वस्कन्धारोहण तो यह अशक्य है इसी प्रकार यदि हम यह चाहें कि हम अपने आपको देखें तो जो देखा जायेगा वह मैं नहीं और जो देखनेवाला है सो देखा गया नहीं, इसको कर्तृ-कर्म-विरोध बोलते हैं। जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्ति जो हैं ये साक्षीभास्य हैं। जिसको मालूम पड़ती हैं ये तीनों। बोले कि अच्छा, जिसको मालूम पड़ती हैं वह कौन है? बोले कि आओ, लगायें दूरबीन। जो दूरबीन लगाकर देखेगा सो है कि जो देखा जायेगा सो है? कि दूरबीन लगानेसे काम नहीं चलेगा, खुर्दबीन लगानेसे काम नहीं चलेगा। कि अच्छा, आओ इन्द्रियोंसे देखें। कि इन्द्रियोंसे देखनेवाला कैसे देखा जायेगा? कि अच्छा आओ, अन्तःकरणसे देखें। कि अन्तःकरणसे जो दृश्य होगा वह वृत्तिमें आयेगा और अन्तःकरणकी जो वृत्ति होती है वह क्षण-क्षण परिणामिनी होती है—घटाकार परिणाम हुआ, मठाकार परिणाम हुआ, पटाकार परिणाम हुआ और जो आत्म-संवित् है वह तो एक रूप होती है निर्विकार। आत्म-संवित् निर्विकार होती है और अन्तःकरणकी वृत्ति परिणामिणी होती है बदलनेवाली होती है, अब अन्तःकरणकी बदलनेवाली वृत्तिसे आत्माको देखना चाहोगे तो नहीं देख सकते। कि आओ, अपने आप ही देखें, छोड़ो मनको, बुद्धिको, अन्तःकरणको मारो आओ हम ही देखें। बोले कि तुम देखनेवाले हो कि देखे जानेवाले हो? बोले कि भाई, तब इसके लिए हमारे शरीरमें जो औजार हैं वे काफी नहीं हैं, इसका मतलब यह हुआ कि अन्तःकरणसे, इन्द्रियोंसे उसको नहीं देख सकते और खुद भी नहीं देख सकते, क्योंकि तुम खुद हो, तुम देखे जानेवाले नहीं हो। यह देखा जानेवाला क्या है? बोले इसके लिए प्रमाण चाहिए। कि कौन-सा प्रमाण चाहिए? बोले प्रमाणान्तरसे अनधिगत और प्रमाणान्तरसे अबाधित ज्ञान करानेवाला प्रमाण चाहिए। प्रमाणान्तरसे जो आँखसे, नाकसे, कानसे अनधिगत माने आँख-नाक-कान-जीभ-त्वचासे मालूम नहीं पड़ता और उन ज्ञानोंसे जो कटता नहीं, जिसकी वजहसे ये इन्द्रियाँ देखती हैं, तत्त्वको परम् ब्रह्म बतानेवाला प्रमाण चाहिए।

येनेक्षते शृणोतीदं जिघ्रति व्याकरोति च ।
स्वाद्वस्वादू विजानाति तत्प्रज्ञानमुदीरितम्॥

बोले—यह देखनेवाला क्या है? श्रुति कहती है कि यह देखनेवाला तो ब्रह्म

है। अब देखो, प्रमाण! आँख नहीं बताती कि ब्रह्म है। क्यों? कि ब्रह्म जो है वह इतना अनन्त है, इतना विशाल है कि विशालता उसमें कल्पित है, और ऐसा नित्य है कि नित्यता उसमें कल्पित है और ऐसा कारण है कि कारणता उसमें कल्पित है। तो श्रुति जो है वह कहती है कि तुम्हारी कोई इन्द्रिय, कोई करण उस परमात्माको अपना विषय नहीं बना सकते। अब आवो हम बताते हैं कि तुम कौन हो? जो बात किसी औजारसे नहीं मालूम पड़ी वहाँ प्रमाणान्तर शब्द प्रमाण होता है कि नहीं होता है? बोले भाई इन्द्रियोंसे अज्ञात अर्थका ज्ञापक-अज्ञातार्थ ज्ञापकत्व शब्दमें होता है। तो कौन-सा शब्द होवे? बोले कि वह शब्द होवे प्रमाण जिसमें तत् और त्वंका भेद मिट जाये। अद्वैतताका बोधक जो शब्द होवे सो ही शब्द प्रमाण होगा। जिसमें दृश्यकी सत्ता नहीं है और आत्मा अनन्त है जिसमें ये दोनों (दृश्य और आत्मा) दो चीज नहीं है, एक चीज है—यह समझानेवाला जो श्रुतिवाक्य हो वही प्रमाण है।

बोले कि आओ यह बात हम बोलते हैं कि हाँ, ठीक है, तुम बोलते हो प्रमाण है, अंग्रेजीमें बोलते हैं प्रमाण हैं, पालीमें बोलते हैं प्रमाण है, जर्मनीमें बोलते हो प्रमाण है, रसियनमें बोलते हैं प्रमाण है, परन्तु वह वाक्य ऐसा होना चाहिए जो कहे कि आत्मा ब्रह्म है और आत्माके सिवाय दूसरी कोई वस्तु नहीं है। चूँकि पहले ऋग्वेदमें यह बात आ चुकी है, इसलिए जो कोई बोलेगा वह कहीं-न-कहींसे सुनकर, समझकर बोलेगा, घूमकर, फिरकर। यह संस्कार उस वाक्यमें आया हुआ होगा और नहीं भी आया हुआ हो तो उसी वेदवाक्यके समकक्ष जो वाक्य है वह प्रमाण है, परन्तु वाक्य ऐसा होना चाहिए जो आत्माकी अद्वैताका बोध करा दे।

अब देखो, धर्म पालन जो है वह मनुष्य को पवित्रताकी ओर अग्रसर करता है। जब पवित्रकी ओर अग्रसर करता है तब देहमें अपवित्रता मालूम पड़ती है। इस अपवित्रताको पवित्र समझकर इसमें फँसना, यह अधर्मका फल है। धर्मानुष्ठानसे पवित्र होने पर इस अपवित्रसे छूटनेकी इच्छा होती है। ऐसा वेदान्त नहीं होता कि जो हड्डी-मांस-चाममें ही गठरी बाँध कर रख दे और इससे छूटनेकी इच्छा ही नहीं हो, जो इस परिच्छिन्न शरीरसे ऊपर उठनेकी प्रेरणा दे, उसका नाम वेदान्त होता है।

अच्छा, अब उपाय मालूम हो गया कि आत्मज्ञान चाहिए। आत्मज्ञान हुए बिना इस अपवित्रतासे नहीं छूट सकते, उसके लिए गुरुके पास जाना पड़ता है।

तद् विज्ञानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेत्।

गुरु ही अद्वैताबोधक जो वाक्य है उसको सुनावेगा। सुनावेगा तो पहले

श्रवण होगा। श्रवण माने उपक्रम-उपसंहारकी एकता, अभ्यास, अपूर्वता, फल, अर्थवाद और उपपत्ति—इनके द्वारा सम्पूर्ण वेद-शास्त्रोंका तात्पर्य आत्माको ब्रह्म जाननेमें है, ऐसा जो निश्चय किया जाता है उस निश्चयको श्रवण बोलते हैं।

अब रह गये दो दोष—एक तो कभी-कभी संशय होता है कि आत्मा ब्रह्म है कि नहीं है और ज्ञानसे ही मुक्ति होती है कि नहीं होती है और मुक्ति होती है तो किस ज्ञानसे होती है। यह सब संशय जो था वह भाई शास्त्रसे तो सिद्ध हो गया परन्तु युक्तिसे भी यह सिद्ध होना चाहिए। देशका आश्रय जो है वह परिपूर्ण है, कालका जो आश्रय है वह अविनाशी है, द्रव्यका जो आश्रय है वह सर्वकारण कारण है और चेतन होनेसे विवर्त्ती है और चेतन होनेसे अपना आत्मा है और इस चेतनके सिवाय दूसरी कोई वस्तु नहीं है—इस प्रकारका ज्ञान देनेवाला मनन है।

संशयको मिटानेके लिए मनन है और जो अब संशय नहीं हो परन्तु जिन्दगी भरकी आदत पड़ी है अपने देहको ही मैं समझनेकी। चील कितनी ही ऊँचे उड़े आकर मांसके टुकड़ेपर बैठे, गिद्ध कितना ऊँचा उड़े आकर मांसके टुकड़ेपर बैठे—उस आदतके कारण यह वृत्ति जो है वह सोचती तो है अद्वितीय ब्रह्मको लेकिन बैठती है उसी मांसके टुकड़ेपर। इसको बोलते हैं विपरीत भावना। असंभावना और विपरीत भावना। यह विपरीत भावना चिरकालसे चली आ रही है। एक है अध्यास और एक है अभ्यास तो अध्यास जो है वह तो श्रवण-मननसे अथवा मनन सहकृत श्रवणसे अथवा केवल श्रवणसे ही निवृत्त हो गया, लेकिन यह जो जिन्दगी भरका अभ्यास पड़ा है कि यह 'मैं' हूँ यह कैसे निवृत्त होवे? इसके लिए निदिध्यासन चाहिए। असंभावनाका निवर्तक मनन और विपरीत भावनाका निवर्तक निदिध्यासन। इसके बाद श्रवण जो है वह प्रतिफलित होता है। प्रतिबन्ध-रहित होकर श्रवण सफल होता है और साक्षात्कार-वृत्ति, निदिध्यासन वृत्ति और अविद्या निवर्तक अन्तिम साक्षात्कारमयी वृत्ति।

अब साक्षात्कार हो जानेके बाद अविद्या निवृत हो गयी और जिसको तुम पहले अपनेसे अलग दृश्य समझते थे वह दृश्य भी अपना आपा हो गया और जिस अनन्तताको तुम परोक्ष जानते थे, वह परोक्ष भी अपना आपा हो गया। अब कहो कि फिर कभी-कभी विपरीत भावना आ जाती है तो कोई बात नहीं, (क्योंकि अब तो वृत्ति ही बाधित हो गयी)।

इस तत्त्वज्ञानको समझनेके लिए भिन्न-भिन्न प्रकारकी प्रक्रिया काममें ली जाती है। समझानेके लिए जो भिन्न-भिन्न प्रक्रिया होती है उनमें-से आप इस

कठोपनिषद्के पहले अध्यायमें और दूसरे अध्यायकी प्रथम वल्लीमें अनेक प्रकार सुन चुके हो। अब दूसरी वल्लीमें और उपाय बताते हैं। भगवान् श्रीशंकराचार्य उत्थानिका भाष्यमें कहते हैं—

पुनरपि प्रकारान्तरेण ब्रह्मतत्त्वनिर्धारणार्थोऽयमारम्भो दुर्विज्ञेय त्वाद् ब्रह्मणः

अथातो ब्रह्मजिज्ञासा—अथातो आत्म-जिज्ञासा नहीं, अथातो द्रष्टा-जिज्ञासा नहीं अथातो ब्रह्मजिज्ञासा। ब्रह्म माने देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न सजातीय, विजातीय स्वगत भेदसे रहित, (प्रत्यक् चैतन्याभिन्न सच्चिदानन्दघन वस्तु।

देखो, देश-परिच्छेदसे रहितका मतलब हुआ परिपूर्ण और काल-परिच्छेद रहितका मतलब हुआ अविनाशी, पर कोई चीज अविनाशी भी हो और दूसरी भी हो, जैसे काल अविनाशी है परन्तु द्रव्य दूसरा है, देश परिपूर्ण है परन्तु द्रव्य दूसरा है। पूरब-पश्चिम, उत्तर-दक्षिणकी कल्पना कहाँ नहीं है और भूत-भविष्य-वर्तमानकी कल्पना कब नहीं है? भूत-भविष्य वर्तमानकी कल्पना सर्वदा है और पूरब-पश्चिम, उत्तर-दक्षिणकी कल्पना सर्वत्र है। और मैं-तू की कल्पना कहाँ नहीं है? जब किसीको कहोगे 'मैं' तब तू की अपेक्षासे ही तो बोलोगे 'मैं', यहकी अपेक्षासे ही तो बोलोगे 'मैं'। वस्तु-भेदकी कल्पना कहाँ नहीं है? और फिर वस्तु-एक होवे परन्तु अद्वय न होवे एक होवे और परिणामी होवे तो? बोले सजातीय, विजातीय, स्वगत-भेदसे रहित जो वस्तु है वह दुर्विज्ञेय है, क्योंकि जब लोग इसमें अपनी-अपनी अक्कल लगा देते हैं तो यह वस्तु जो है यह अनुभवसे ओझल रह जाती है, अनुभव रूप नहीं होती है। क्या करना? कि 'पुनः-पुनः पुनरपि प्रकारान्तरेण ब्रह्मतत्त्वनिर्धारणार्थः'—फिर भी अब दूसरी तरहसे ब्रह्म-तत्त्वका निश्चय करनेके लिए यह आरम्भ करते हैं।

अब बताते हैं कि दवाकी बात हो और यदि एक दवासे अच्छा न हो तो डाक्टर लोग दूसरी दवा तजबीज करते हैं कि नहीं? बोले भाई, ऐसे तो हजारों दवा निकलेंगी। यह तो ठीक है परन्तु लक्ष्य तो एक है—रोगकी निवृत्ति। दवाका फल स्वास्थ्य नहीं है, दवाका फल रोगकी निवृत्ति है। स्वस्थता जो है वह तो स्वतः सिद्ध है, वह तो रोगके पहले थी, रोग आनेसे स्वस्थता प्रतिबद्ध हुई और दवा खानेसे रोग-रूपी प्रतिबन्धकी निवृत्ति हो जानेसे स्वस्थता पुनः आजाती है, इसी प्रकार यह आत्मदेव जो हैं (इनका स्वस्थता तो सहज स्वरूप है, अविद्याके कारण इनमें बन्धन मालूम पड़ता है सो वेदान्त-बोधके द्वारा वह अविद्या निवृत्त करा देते हैं)।

देखो, आपने यह देखा न, कि धर्मका अनुष्ठान करनेसे मनुष्यके मनमें पवित्रताके प्रति प्रीति होती है, उपासनाका अनुष्ठान करनेसे पवित्र लक्ष्यके प्रति प्रीति होती है, योगका अनुष्ठान करनेसे पवित्र स्थितिमें प्रीति होती है और पवित्रके प्रति प्रीति होनेसे अपवित्रतासे छूटनेकी इच्छा होती है और इच्छा होनेपर सद्गुरुकी शरण लेते हैं और उससे फिर श्रवण-मनन-निदिध्यासन होकर साक्षात्कारमयी वृत्ति होती है। किसी को श्रवणसे ही साक्षात्कार हो जाता है और किसीको श्रवणसे नहीं होता तो मनन-निदिध्यासन करनेसे साक्षात्कार होता है।

अब यह हुआ कि साक्षात्कार होनेपर मनुष्य कर्म करेगा कि नहीं, यह भी आपको सुनाते हैं। साक्षात्कार होनेपर नरकसे बचनेके लिए जो कर्म हैं, वे करनेकी जरूरत नहीं है। माने प्रायश्चित्तात्मक कर्म नहीं होगा और स्वर्गकी प्राप्तिके लिए जो कर्म है वह भी नहीं होगा, अच्छा, पुनर्जन्म होनेसे बचनेके लिए जो कर्म है वह भी नहीं होगा; क्योंकि कर्मसे तो पुनर्जन्मसे बच नहीं सकते, तब महात्माके जीवनमें कर्म होगा कि नहीं होगा? बोले होगा क्यों नहीं होगा, शरीर होगा तो कर्म भी होगा। कि कैसा कर्म होगा? बोले कि अन्वय और व्यतिरेक से विचार करके कि यह काम करनेसे लोगों का भला होता है, इसी लोकमें और यह काम करनेसे लोगोंका अनभल होता है। यह काम करनेसे लोग जन्मादिकी भ्रान्तिसे मुक्त हो जाते हैं और यह काम करनेसे जन्मादिकी भ्रान्तिसे बद्ध होते हैं, तो अन्वय-व्यतिरेकके द्वारा विचार करके लोगोंके कल्याणके लिए इस लोकमें जिससे अन्न मिले, जिससे वस्त्र मिले, जिससे विद्या मिले जिससे औषधि मिले और जिससे नरक-स्वर्गादिका जो विभ्रम है, जो भ्रान्ति है वह टूट जाये वैसा कर्म तत्त्वज्ञानीके शरीरसे आजीवन होता रहेगा। कर्मने पहले तो देहमें जो मोह-ममता है उससे मुक्त किया और हृदय पवित्र होकर परमात्माके ज्ञानसे परिपूर्ण हो गया और दूसरे जबतक शरीर रहेगा तबतक उससे लोक-हितकारी कर्म जो हैं वे होते रहेंगे। यह बात सर्वपेक्षाधिकरणकी भामतीमें भी बिलकुल स्पष्ट की हुई है।

अब इस दुर्गम आत्मत्त्वको फिरसे समझाते हैं। कैसे समझावें? कि देखो बड़े भले हो तुम—

पुरमेकादशद्वारमजस्यावक्रचेतसः।
अनुष्ठाय न शोचति विमुक्तश्च विमुच्यते॥ एतद्वै तत्॥ १॥

एतद्वैतत्—यद् एतद् भवति तदेव तत् भवति—जो यह है वही वह है। 'यह' माने 'अयमात्मा, अभिनयेन दर्शयति'—अभिनय करके बताते हैं, हाथसे

इशारा करके बताते हैं कि यह आत्मा। वेदान्तमें भी नाटककी जरूरत पड़ती है। एतद्—पदके वाच्यार्थसे उपलक्षित जो आत्म वस्तु है यही कौन है कि तद्। तद् माने जगतका अभिन्न निमित्तोपादान रूप विवर्तीकारण ब्रह्म। तो बोले-भला यह कैसे हो सकता है ? कि देखो, पहली बात यह ध्यानमें दो कि तुम शरीर नहीं हो। यह शरीर तो एक नगरी है जिसके तुम बादशाह हो।

पुरमेव पुरम्—जैसे लोकमें नगरी होती है वैसे ही यह शरीर एक नगर है। जैसे नगरके कई अंग होते हैं, उसमें द्वार होते हैं, उसमें द्वारपाल होते हैं, उसमें अधिष्ठाता होते हैं, उसमें अन्त:पुर होता है और अन्त:पुरमें जैसे पत्नी होती है, पुत्र होता है और मन्त्री होता है, खजाना होता है, उसका मालिक होता है—ऐसा ही नगर यह शरीर है।

इसके दरवाजे ग्यारह हैं—एकादश द्वारम्। पुराने जमानेमें जो नगर बनते थे—राजा लोग जब अपना किला बनाते थे—तो उसमें द्वार होते थे; मथुरामें देखो, बोलते हैं न—होली दरवाजा, भरतपुर दरवाजा; दिल्लीमें है मथुरा दरवाजा, अजमेरी गेट। अब यह क्या है कि जैसे नगरमें दरवाजे होते हैं वैसे इस शरीरमें दरवाजे हैं। कितने हैं ? तो बोले कि ग्यारह हैं। वैसे उपनिषदोंमें कहीं सातकी गिनती है, कहीं आठका वर्णन है और कहीं नौका भी वर्णन है। 'नवद्वारे पुरे देही'—गीतामें है। उपनषिद्में नवद्वारका वर्णन है, कहीं दस द्वारका वर्णन है और कहीं एकादश द्वारका वर्णन है, कहीं बारह द्वारका वर्णन है और कहीं तेरहका है और कहीं चौदहका भी है—सातसे लेकर चौदह तक गिनती आती है।

बोले कि यह क्या कि महात्मा लोग एक बात नहीं कहते हैं—कोई सात, कोई आठ, कोई नौ, कोई दस, कोई ग्यारह, कोई बारह, कोई तेरह, कोई चौदह—एक बात बोलो! कि अरे भाई, जहाँ जिस ढंगसे समझाना होता है वहाँ ठस ढंगसे समझाते हैं—यह इसका वेदान्त दर्शनमें निर्णय कर दिया है! वेदान्त-दर्शनमें इसका एक सूत्र ही है यह निर्णय करनेके लिए कि गिनती कुल कितनी होनी चाहिए! तो बोले कि गिनती तो कुल सात ही है लेकिन समझाना जब होता है तब उसको नये-नये ढंगसे समझाते हैं—एक अधिकरण वेदान्त-दर्शनका है। ब्रह्मसूत्रके पढ़े वगैर वेदान्त पूरा नहीं होता है। शांकर-भाष्य है वेदान्त-दर्शनपर, उसका स्वाध्याय किये बिना वेदान्त पूरा नहीं होता। और ब्रह्मसूत्र भी कब पढ़ना कि जब पहले उपनिषद् पढ़ लेना—क्योंकि उपनिषद्-गीता दोनोंका स्वाध्याय करके तब ब्रह्मसूत्रका वेदान्त-दर्शनका स्वाध्याय किया जाता है।

वेदान्त-दर्शन आत्माको ब्रह्म बतानेके लिए है। उसका केवल इतना ही

प्रयोजन नहीं है कि हमको दुःख न होवे। वह तो क्लोरोफार्म सूँघनेसे भी हो सकता है, इञ्जेक्शन लगानेंसे भी हो सकता है! एक ऐसा इञ्जेक्शन निकला है जो शेरको लगा देते हैं तो वह केवल जम्हाई लेता है, उसको चाहे डंडासे मारो—उसके गुस्सेको ही ठण्डा कर दिया जाता है।—केवल दुःख-निवृत्ति ही प्रयोजन नहीं है, अविद्याकी निवृत्ति प्रयोजन है और मृत्युकी निवृत्ति प्रयोजन है। यह क्यों? तो यह बात समझो—सत् होनेसे मृत्युकी निवृत्ति प्रयोजन है और चित् होनेसे अविद्याकी निवृत्ति प्रयोजन है और आनन्द होनेसे दुःखकी निवृत्ति प्रयोजन है। तत्त्वज्ञानमें दुःखकी, अज्ञानकी और मृत्युकी—तीनोंकी निवृत्ति होती है और तत्त्वज्ञानके बिना अज्ञानकी निवृत्ति तो हो ही नहीं सकती।

एकादश द्वारम्—एकादश द्वार क्या है कि सात दरवाजे तो ऊपर हैं और नाभि सहित तीन नीचे हैं—सात और तीन दस हो गये और एक ब्रह्मरन्ध्र है—यह भी एक दरवाजा है, यहाँ ध्वनि भी सुनायी पड़ती है। कुल ग्यारह हुए।

एक चमत्कार आपको सुनाऊँ—मैंने आपको कभी सुनाया भी होगा—हमारे पिताजीकी मृत्यु हुई थी—दो सौ-ढाई-सौ मनुष्योंकी उपस्थितिमें उनकी मृत्यु हुई थी गंगा-किनारे; क्योंकि जब यह निश्चय हो गया कि अब ये नहीं बच सकते तो हमारे पितामह बड़े श्रद्धालु, बड़े धर्मात्मा, विद्वान् पुरुष थे; उन्होंने कहा कि जब मरना ही है तब घरमें क्या मरना! ले चलो गंगा किनारे—अपने बेटेको जीवित ही पालकीमें उठाकर गंगाके किनारे ले गये और वहाँ गंगाजीकी ओर उनका सिर करके उनको सुला दिया गया और उनका सिर यह फटा और उसमेंसे कई सौ आदमियोंके बीचमें कोई एक वस्तु निकलकर गंगाजीमें गिर पड़ी। तो एक दरवाजा यहाँ भी है—सिरमें भी।

मल-द्वार, मूत्र-द्वार, नाभि-द्वार और सात दरवाजे जो आँख-कान-नाक और मुँह हैं और ब्रह्मरन्ध्र—ये ग्यारह पुरद्वार हैं और इनमें इन्द्रियाँ द्वारपाल हैं और इनके अधिष्ठाता हैं देवता, जैसे नगरमें, किलेमें होते हैं! अच्छा, भाई इसका मालिक कौन है? कि वह तो बहुत ही विचित्र है—अजस्यावक्रचेतसः—इसमें एक अजन्मा रहता है जिसका शरीरके जन्मसे जन्म नहीं होता और शरीरकी मृत्युसे मृत्यु नहीं होती। माने जो स्वयं कालके-चक्रसे परे होनेपर भी इसमें अजन्मा बैठा हुआ है।

इस शरीरके भीतर अजन्मा! शरीरका तो जन्म हुआ न, इसलिए अजन्मा आत्मा शरीरसे अलग हुआ।

संघातस्य परार्धत्वात्—जो चीज कई चीजोंसे मिलकर बनती है—संघात

होती है—कई पुर्जोंको जोड़कर जो चीज बनती है वह चीज अपने लिए नहीं होती, दूसरेके लिए होती है। जैसे मोटर बनती है तो आदमीके चढ़नेके लिए बनती है, वैसे ही हड्डी अलग, मांस अलग, चाम अलग—इनका संघात यह शरीर अपने लिए नहीं दूसरेके लिए है। यह सामान्यता दृष्ट अनुमान है। इसको बोलते हैं; यह नैयायिकोंका अनुमान नहीं है, यह बात दुनियामें देखनेमें आती है कि जो चीज कई चीजोंसे गठित होती है वह स्वयं अपने लिए नहीं होती दूसरोंके लिए होती है! हे भगवान्! अनेक वस्तुओंसे बना हुआ यह शरीर और इसमें मालिक कौन? बोले कि—अजन्मा। अजन्मा कहनेसे ही यह बात निकलती है कि वह वस्तुतः कर्माधीन नहीं और वस्तुतः कालाधीन नहीं है और वस्तुतः देशके फन्देमें नहीं है।

एक बात और है कि यह आत्मा **अवक्रचेतसः** है। उसका ज्ञान अवक्र है—चेत माने ज्ञान। और अवक्र माने जैसे एक सूर्यकी किरण होती है जिसका वक्रीभवन होता है—क्या वक्रीभवन होता है कि जब वह मेघमें आती है तो रंगीन हो जाती है, वह जब फूल-पत्तीपर पड़ती है तब रंगीन हो जाती है—पत्तेका हरा रंग किसका है—सूर्यकी किरणोंका, गुलाबमें लाली किसकी है कि सूर्यकी। क्यों हुआ? कि सूर्यकी किरणें वहाँ आकर वक्रीभूत हो जाती हैं, टेढ़ी हो जाती हैं और उस वस्तुके उपादानके अनुरूप रंग दिखाती हैं; और यह जो आत्मदेव हैं ये पशुमें जाकर पशु नहीं हुए, पक्षीमें जाकर पक्षी नहीं हुए, ये मच्छरमें जाकर मच्छर नहीं हुए, ये पौधेमें रहकर पौधे नहीं हुए, ये औरतमें रहकर औरत नहीं हुए, ये मर्दमें रहकर मर्द नहीं हुए—जो टेढ़े स्वभावका आदमी होता है वह लोगोंको फँसानेके लिए तरह-तरहका वेष बनाता है और यह जो आत्मदेव हैं ये **अवक्रचेताः**—सरलचित्त हैं, इनके चित्तमें कोई टेढ़ापन नहीं है—जहाँ गये—गंगा गये गंगादास, जमुना गये जमुनादास—ऐसा नहीं हो जाता भला! यह सब इन्द्रियोंमें रहकर ज्यों-का-त्यों रहता है, सब अन्तःकरणोंमें रहकर ज्यों-का-त्यों रहता है, तब प्राणियोंमें रहकर ज्यों-का-त्यों रहता है, इसीलिए इसको **अवक्रचेताः** बोलते हैं!

यह (शरीर) रहा पुर और यह है जन्मवाला! यह जिसका है वह अजन्मा है! जन्मवाला और मृत्युवाला हुआ शरीर और जन्म-मृत्युसे मुक्त हुआ इसका स्वामी! यह शरीर हुआ वक्र—कभी पाप करे, कभी पुण्य करे, कभी, सुखी हो, कभी दुःखी हो और इसका जो स्वामी है वह अवक्रचेता है, सरल है—ज्यों-का-त्यों। बैठ जाओ इस शरीरके पीछे—**अनुष्ठाय न शोचति**—सारा शोक मिट गया। **विमुक्तश्च विमुच्यते**—तुम पहलेसे ही विमुक्त हो और भी मुक्त हो जाओ। माने

भ्रान्ति-कृत बन्धनसे भी मुक्त हो जाओ, तुम वस्तुतः विमुक्त हो। एतद्वै तत्—यह जो तुम्हारी आत्मा है यही परमात्मा है, यही ब्रह्म है।

देखो, एक प्रश्न उठाते हैं—परमात्मा मुझसे बाहर है कि परमात्मा मेरे अन्दर है? यह जो अन्दर और बाहर है यह देश है, स्थान है—अन्दर एक स्थान है, बाहर दूसरा स्थान है। जो यह कहता है कि मेरे अन्दर और मेरे बाहर उससे पूछो कि तुम्हारा मैं क्या है? निश्चित रूपसे जो अपनेमें बाहर और अन्दरकी कल्पना करता है वह अपनेको शरीर मानता है! उसका मैं शरीर है—चामके भीतर 'अन्दर' और चामके बाहर 'बाहर' और 'तुम' माने चाममें रखी हुई गन्दगीकी एक पोटली! क्या होता है अन्दरका अर्थ? परमात्मा मेरे अन्दर, परमात्मा मेरे बाहर। तुम कौन, मैं क्या? तुम चामकी पोटली शरीर। चामसे घिरी हुई जगहको तुम अन्दर बोलते हो और चामसे अनघिरी जगहको बाहर बोलते हो। देहमें मैं हुए बिना अन्दर और बाहरका भेद ही नहीं हो सकता, इसलिए देखो, सनातनधर्मकी रीतिसे ईश्वरकी उपासना अन्दर भी हो सकती है और बाहर भी हो सकती। क्यों? बोले—अन्दर और बाहर भावमें हैं, अन्दर और बाहर देश है, इस देशका द्रष्टा चैतन्य आत्मा है और इस बाहर और अन्दरका अधिष्ठान ब्रह्म है, अनन्त है, अपरिच्छिन्न है। अनुमानसे यदि हम दृश्य-के अधिष्ठानका चिन्तन करें तो वह इतना बड़ा है कि परोक्ष रह जायेगा और यदि हम दृश्यके द्रष्टा होकर भीतर बैठ जायें तो परिच्छिन्नता रह जायेगी। वेदान्त यह बताता है कि सम्पूर्ण दृश्य रज्जुमें सर्पके समान जिस अधिष्ठानमें कल्पित है वह तत्-पदार्थ और इस दृश्यका जो द्रष्टा है वह त्वम्-पदार्थ और चूँकि दोनों ही निर्विशेष हैं, इसलिए—

वैशिष्ट्याभावात् यदधिष्ठानं तद् द्रष्टयो वै द्रष्टा तदधिष्ठानम्

यह बात वेदान्तके सिवाय बतानेवाला और कोई नहीं है।

अन्दर और बाहर—अन्दरका द्रष्टा कल्पित है और बाहरका सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान भी कल्पित है और इन दोनोंकी कल्पनाका जो स्वयंप्रकाश अधिष्ठान है—दृश्य पुर और पुरकी जातियाँ और पुरका अभाव—ये जिसमें फुर रहे हैं, वह अनन्त ब्रह्म सच्चिदानन्दघन ब्रह्म अपना आत्मा है।

आप ऐसा नहीं समझ लेना कि देह मुझसे न्यारा है और मैं देहसे न्यारा हूँ—यह न्यारेपनेका नाम वेदान्त नहीं है, यह तो बुद्धि है, विवेक है, यह तो अन्तःकरणकी एक वृत्ति है और इस विविक्त पदार्थको हम सिवाय वेदान्त-वाक्यके और किसी दूसरे प्रमाणसे ब्रह्म नहीं जान सकते—यह वेदान्तकी

प्रामाणिकता है! यहीं जाकर सब यन्त्र, सब बाह्य-विज्ञान, वाह्यार्थ विज्ञान समाप्त हो जाता है, यहीं भेद-वादकी भी समाप्ति हो जाती है!

मत्वा धीरो हर्षशोकौ जहाति। ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः॥

धीर पुरुष जब इस परमात्माको जानता है तब उसके सारे दुःख मिट जाते हैं, उसके सारे शोक मिट जाते हैं।

शोक माने शोकसे उपलक्षित काल। शोकका अनुभव कालिक सम्बन्धेन होता है भला—कल कोई मर गया तो अब आज उसकी याद करके कहें कि हाय-हाय, अब यह अपूरणीयक्षति हो गयी, अब इसके बिना कैसे चलेगा, मैं तो दीन हो गया, मैं तो हीन हो गया, इसीका नाम शोक है।—यह जो मनमें आता है न कि किसी भी वस्तुके बिना, व्यक्तिके बिना, किसी राजा और किसी भी प्रजाके बिना कैसे चलेगा—यह अपनेमें जो दीनताका, हीनताका अरोप है, उसीको शोक कहते हैं। अब मैं तुम्हारे बिना कैसे रहूँगा इसका नाम शोक हो गया!

शोकसे उपलक्षित काल—कालमें जिसका जन्म हुआ, कालमें जिसकी स्थिति हुई, कालमें जिसकी मृत्यु हो जाती है; कालमें सृष्टि,कालमें जो ब्रह्मा-विष्णु-महेश बनते हैं—जो हिरण्यगर्भ उत्पत्तिकालमें ब्रह्मा, स्थिति कालमें विष्णु और संहारकालमें रुद्र संज्ञा धारण करता है—एक-एक ब्रह्माण्डमें अलग और सब ब्रह्माण्डोंमें अलग कि उस हिरण्यगर्भसे सम्बद्ध जितने पदार्थ हैं; और प्रकृति कभी अनुलोम परिणामिणी होती है और कभी प्रतिलोम परिणामिनी होती है, तो वह परिणामिणी प्रकृति और उस परिणामके अनुकूल और अनुकूल परिणामके अनुकूल और प्रतिकूल परिणामके अनुकूल जो अपनी शक्ति और चेतनाको भेजनेवाला है वह ईश्वर; इस अनन्त-अपरिच्छिन्न-परब्रह्म परमात्मामें, इस प्रत्यक् चैतन्याभिन्न ब्रह्मतत्त्वमें, इस स्वमें केवल भान-मात्र हैं।

अतएव पूर्वमेव विमुक्तः—पहलेसे ही जो मुक्त है, वह ये जब जान लेता है कि मैं यह शरीर नहीं हूँ, मेरा यह शरीर नहीं है, मैं शरीरमें सीमित नहीं हूँ, शरीरके साथ मेरा जन्म और मृत्यु नहीं होता है, शरीरकी लम्बाई-चौड़ाई, मेरी लम्बाई चौड़ाई नहीं है, शरीरका वजन मेरा वजन नहीं है और इसी तरह जो सब शरीरोंका समूह है, समष्टि है उसका जन्म-मरण भी मेरा जन्म-मरण नहीं है; उसकी स्थिति-गति-मति-कृति मेरी नहीं है; और उसका प्रलय भी मेरा प्रलय नहीं है और इसका जो अभाव है, उस अभावका मालूम पड़ना और न मालूम पड़ना भी मेरा स्वभाव नहीं है; फिर क्या हूँ कि—**भानमात्रं परं ब्रह्म**—एक शरीर ही नहीं सम्पूर्ण विश्व प्रपञ्च और उसके

अवान्तर भेद और उसकी समष्टि, उसकी बीजावस्था, उसका भावाभाव जिसमें विवर्त रूपसे भास रहा है, वह ब्रह्म मैं हूँ! इसमें कोई ध्यान-व्यान करनेका नहीं है, यह कोई योगाभ्यास भी नहीं है, यह तो जैसे एक बार दियासलाई जलायी कि मुक्त! अन्धकार दूर हुआ! ऐसे **विमुक्तश्च विमुच्यते।**

अधूरा वेदान्त सुननेसे अज्ञान बढ़ता है—भला! देह मुझसे न्यारा, मैं देहसे न्यारा—मैं देहसे न्यारा एक चेतन, मुझसे न्यारा देह—यह वेदान्त नहीं है। मुझसे न्यारा विश्व-सृष्टि तो है नहीं, मुझसे न्यारा देह कहाँसे आयेगा? मुझसे न्यारा देश नहीं, मुझसे न्यारा काल नहीं। असलमें भूत-भविष्य-वर्तमान इस त्रैविध्यसे युक्त कालकी कल्पना; बहिरङ्ग, अन्तरङ्ग और अन्तराल देशके त्रैविध्यसे युक्त जो देशकी कल्पना है; और कार्य, कारण और कार्य—करणके त्रैविध्यसे युक्त जो कल्पना है; उस कल्पनाका भावाभाव दोनों केवल भान-मात्र हैं और भान ही अपना स्वरूप है। नारायण! इसके विज्ञानसे अभयकी प्राप्ति होती है, शोकका अवसर नहीं रहता है। फिर भला भयका दर्शन कहाँ हो?

इहैव अविद्याकृतकामकर्मबन्धनैः विमुक्तो भवति।

आचार्यने कहा—'इहैव'—भले मानुष! स्वर्गमें जाकरके मुक्ति नहीं मिलती। यह कोई कैलास, गोलोक, साकेत, वैकुण्ठ, ब्रह्मलोक, हिरण्यगर्भमें जाकर मुक्ति मिलती है सो नहीं, यहीं मिलती है। बोले—यहाँ भी मरनेके समय मिलती होगी? कि ना-ना, मरनेके समय नहीं, तुम यहाँ अभी मुक्त हो—

अविद्याकृतकामकर्मबन्धनैर्विमुक्तो भवति।

तुमने जो अपने अन्दर कामका बन्धन और कर्मका बन्धन माना है : कि देखो, ऐसे कहते हैं इसको कि एक आदमी अपने घरसे निकला और सीधे चौपाटी चला गया। प्रश्न हुआ किसीने हाथ पकड़ा नहीं, कमरमें रस्सी लगायी नहीं—कौन उसको वहाँ खींच कर ले गया? बोले—वासनाका बन्धन! बोले कि यह काम तो हमको करना है, यह तो हमारा कर्त्तव्य है। कौन ले गया वहाँ? बोले कि 'मैं कर्त्ता हूँ' इस अभिमानके कारण जो कर्मके साथ अपना सम्बन्ध माना हुआ है वह कर्म ही बन्धन है; नरकमें कौन ले गया? बोले—कर्म ले गया; स्वर्गमें कौन ले गया? कि कर्म ले गया, व्यभिचार, चोरी-जारीके स्थानपर कौन ले गया कि वासना ले गयी! घसीट-घसीटकर ले जाती है। बोले कि तब तो वासना बड़ी जबरदस्त, कर्म बड़ा जबरदस्त। बोले—न-न, अविद्याकृत है।

अविद्याकृतका अर्थ आप समझें—बिलकुल सीधे। जैसे कोई नशेमें यह

समझ ले कि हमारा फेंटा पकड़कर कोई खींचे लिए जा रहा है; नशेमें कोई ऐसा समझे कि मैं तो 'मैस्मराइज' हो गया, हमको यह आदमी अपनी आँखपर लटकाये ले जा रहा है—ऐसे-ऐसे हाथ कर देते हैं, तो वह 'मैस्मराइज' हो जाता है; जैसे यह अपना एक भ्रम है वैसे कोई वासना, कोई कर्म हमको खींचकर कहीं ले जाते हैं—यह ऐसा ही भ्रम है। जैसे कि लोग समझते हैं कि घड़ेमें जो पोल है उसको घसीटकर ले जाते हैं—जब घड़ा जाता है तब घड़ेकी पोल जाती है क्या? पोल तो नहीं जाती है लेकिन मालूम पड़ता है कि घड़ेके साथ उसकी पोल भी जाती है, जैसे उसमें पानी जा रहा है वैसे उसमें पोल भी जा रहा है। यह जो मालूम पड़ता है कि वासना-रूप घड़ा या कर्म-रूप घड़ा मुझ अनन्त सच्चिदानन्दघन परब्रह्म परमात्माको घसीटे लिये जा रहा है, यह क्यों मालूम पड़ता है कि अविद्या लिये जा रही है, यह क्यों मालूम पड़ता है कि अविद्याके कारण!

अविद्या माने यह नहीं समझना कि कोई लाल-पीली-काली अविद्या होती होगी। अविद्यामें वजन नहीं होता, अविद्या-लाल-पीली-काली नहीं होती। रंग नहीं होता अविद्यामें कि अच्छा, लम्बाई-चौड़ाई होती होगी? एक इंचकी, एक फुटकी अविद्या होती होगी? कि वह भी नहीं होती। अच्छा, अविद्याकी उमर होती होगी? कि अविद्याकी अमर भी नहीं होती। अविद्यामें लम्बाई नहीं, चौड़ाई नहीं, उमर नहीं, रंग नहीं, रूप नहीं। अच्छा, तो अविद्यामें वजन होता होगा? कि नहीं। माने अविद्या न देश है, न काल है, न अविद्या द्रव्य है।

हे भगवान्! हमको अपने बचपनकी याद है साधुओंकी सभामें बैठा था तो अविद्याकी निरुक्ति पर चर्चा चल रही थी। काशी-देवी-मठमें व्याकरणाचार्य स्वामी रामानन्दजी उस समय महन्त थे, अबका हमको मालूम नहीं है और मैं स्वामी योगानन्दजी महाराजके साथ ही वहाँ बैठा था। तो अविद्याकी निरुक्ति हो रही थी। कि अविद्या क्या है?

सद्भिन्नत्वे सति असद् भिन्नत्वे सति अनादिभावरूपा ज्ञाननिवर्त्या॥

यह सब निरुक्ति हो रही थी। अविद्या सत् भी नहीं है असत् भी नहीं है, अनादि भावरूप है, ज्ञानसे निवर्त्य है, यह सब चर्चा चल रही थी। मैंने स्वामी भागवतानन्दजीसे यह कहा कि अविद्याका अर्थ तो यह मालूम पड़ता है कि 'न विद्यते इति' जो विद्यमान न हो जो हो ही नहीं, उसको अविद्या बोलते हैं—'अविद्या न विद्यते इति, विद्यमान-अविद्यमान इव, अविद्या न विद्यते इति।' बोले कि ठहरो, ठहरो, शास्त्रार्थ होने दो।

भ्रान्तकी दृष्टिमें अविद्या सत्य है, जिज्ञासुकी दृष्टिमें अविद्या अनिर्वचनीय है। और तत्त्ववित्‌की दृष्टिमें अविद्या है ही नहीं।

अविद्यापि न किञ्चित्सा का बुभुत्सा तथापि ते।

अष्टावक्रगीतामें कहा कि अविद्या नामकी कोई चीज नहीं है—तुम क्या समझना चाहते हो? **नासीदस्ति भविष्यति**—पञ्चदशीमें कहा कि न अविद्या थी न अविद्या है और न अविद्या होगी, नैष्कर्म्य-सिद्धिमें कहा कि **विचारासहिष्णुत्व** जो है वह अविद्याका भूषण है **अविद्याया अविद्यात्व इतिमेव लक्षणम्**—जबतक विवेक नहीं करोगे तबतक यह अविद्या तुम्हारे दिमागपर छायी रहेगी और **विचारेण निवर्तते**—विचार करते ही निवृत्त हो जायेगी। मशाल हाथमें लेकर जैसे जाते ही भूत भाग जायेगा—ठूँठमें भूत दिखेगा पर मशालके सामने भूत नहीं टिकता, भूत नहीं दीखता, इसी प्रकार विवेककी मशाल जलाकर अविद्याको ढूँढ़ने चले तो यह अविद्या नामकी चुड़ैल न कभी थी, न है, न कभी होगी, यह बिलकुल बहम है।

इसलिए नित्य-निवृत्तकी ही निवृत्ति होती है। ज्ञानसे जिसकी निवृत्ति होती है वह पहलेसे ही मौजूद नहीं होता, अज्ञानकी निवृत्ति नहीं होती, तो क्या होता है? कि अज्ञान नहीं है, ऐसा ज्ञान होता है, अविद्याका बाध होता है। वेदान्तके शीर्ष-ग्रन्थोंमें जो उच्चकोटिके वेदान्तके ग्रन्थ हैं उनमें यह बताया है कि ज्ञानसे अज्ञानकी निवृत्ति नहीं होती, अज्ञानका भी बाध ही होता है। रज्जु-सर्पवत्। ब्रह्ममें अविद्या कभी थी नहीं, है नहीं, होगी नहीं। तो **विमुक्तश्च विमुच्यते**। जो पहलेसे मुक्त है वही मुक्त होता है।

यह जो अपनेको हम मानते हैं वासनाके अधीन और मानते हैं कि कर्म हमको स्वर्गमें ले जायेगा, कर्म हमको नरकमें ले जायेगा-जहाँ वासना होगी वहाँ हमको जाना पड़ेगा—यह तो जैसे कोई राजा कोई बनावटी दुश्मनको देखकर उसके सामने आत्म-समर्पण कर दे, ऐसा है। अरे, तलवार मारो तो उसके ऊपर। वह तो बनावटी है, है ही नहीं, दुश्मन है ही नहीं तो यह अविद्याकृत है।

विमुक्तो भवति—विमुक्तश्च सन् विमुच्यते पुनः शरीरं न गृह्णातीत्यर्थः।

जीवनकालमें जो मुक्ति है असलमें वही मुक्ति है और जो मरनेके बाद मुक्ति है वह तो उधार मुक्ति है, वह तो कल्पित मुक्ति है। तुम मुक्त हो तो अभी मुक्त हो, किसी वासनाके वशमें नहीं हो, किसी कर्मके वशमें नहीं हो, किसी भूत-प्रेतके वशमें नहीं हो भला, किसी देवता-दानीके वशमें नहीं हो, किसी इतर-पितरके वशमें नहीं हो।

मुक्तिके सम्बन्धमें एक सज्जनने कल कहा था जीवन्मुक्ति, विदेहमुक्ति।

आप ऐसा न समझें कि तत्त्वज्ञानीका व्यवहार व्यवहारके रूपमें अज्ञानीसे कुछ विलक्षण होता है, आप ऐसी कल्पना बिलकुल नहीं करें।

न हि मोक्षदशायां विज्ञानान्तरं आनन्दानान्तरं वा उत्पाद्यते।

भगवान् भाष्यकार कहते हैं कि मोक्ष-दशामें माने अविद्याका बाध हो जाने पर जीवन कालमें ज्ञानीके अन्दर कोई नया विज्ञान, कोई नई चमक, कोई नया आनन्द उत्पन्न होता है, ऐसी कल्पना बिल्कुल मत करना। जैसे सब रहते हैं वैसे ही वह भी रहता है।

एक बार मैंने श्रीउड़ियाबाबाजी महाराजसे पूछा कि महाराज, ज्ञान होनेपर मस्ती तो आ जाती होगी न? बोले कि मस्ती तो जीव-धर्म है। मस्ती जीव-धर्म है, मस्ती ब्रह्म-धर्म नहीं है? जीवमें ही वैराग्य होगा तो मस्ती होगी और राग होगा तो मस्ती नहीं होगी, यह राग वैराग्य जीव-धर्म है रे! यह ब्रह्म नहीं है, मस्ती होवे तो क्या हुआ और मस्ती न होवे तो क्या हुआ—ब्रह्मपर इसका कोई असर नहीं पड़ता। बड़ा विलक्षण है। इसका आपको यदि स्वतंत्रतासे विचार करना हो तो वेदान्त-दर्शनके 'तदधिगमाधिकरण'का विचार करना चाहिए।

वेदान्त-दर्शनके चौथे अध्यायमें एक तदधिगमाधिकरण है। तत् माने परब्रह्म परमात्मा, अधिगम माने उसका अनुभव साक्षात्कार हो जानेपर क्या होता है?

तदधिगम उत्तरपूर्वाघयोः अश्लेषविनाशौ तद्व्यपदेशात्। इतरस्याप्येवं असंश्लेषः पाते तु॥

जरा गौरसे आप देखेंगे तो मालूम पड़ेगा, हम तो केवल उसका अभिप्राय बता देते हैं। परमात्माका अधिगम हो जानेपर (तदधिगमे)

उत्तराघयोः अश्लेषः पूर्वाघस्य विनाशः तद्व्यपदेशात्।

उत्तर-कालीन जो पाप हैं उनका संश्लेष नहीं होता और पूर्व कालीन जो पाप हैं उनका विनाश हो जाता है।

जरा इसके भीतर घुसो, ये नहीं कहते हैं कि सब पापका विनाश हो जानेपर तत्त्वज्ञान होता है यह बात नहीं कही गयी, वकील लोग होंगे तो वाक्यार्थको पकड़ेंगे न-वे कहते हैं कि परमात्माका साक्षात्कार होनेपर पहलेके किये हुए पापोंका विनाश हो जाता है, इसका अर्थ यह हुआ कि मल आपने धर्मसे धोया, विक्षेप आपने योगसे दूर किया, वासना आपने उपासनासे मिटायी सब ठीक, लेकिन जिस आवरणके कारण वासना होती है, जिस आवरणके कारण विक्षेप होता है, जिस आवरणके कारण मल होता है, वह आवरण तो अभी मिटा ही नहीं है, तो वह आवरण तत्त्वज्ञानसे मिटता है। मतलब यह हुआ कि अन्तःकरणमें जो

तीन दोष हैं—मल, विक्षेप, आवरण उनमें-से आवरण रूप-दोषकी निवृत्ति तत्त्वज्ञान होनेके साथ होती है। जब तत्त्वज्ञानसे आवरणका नाश होगा तब मल और विक्षेपका भी नाश हो जायेगा, एक बात यह कही!

अब दूसरी बातपर भी जरा ध्यान दो, वह और भी विलक्षण है। वह कहते हैं कि उत्तरार्ध का असंश्लेष हो जाता है। हे भगवान्! बोले कि ज्ञानके उत्तर-कालमें जो कर्म होगा-जो पाप-पुण्य होगा वह ज्ञानीको लगेगा नहीं। इसका मतलब यह है कि दुनियाकी दृष्टिमें जो पाप-पुण्य कर्म हैं वे उसके यावत् जीवन होते रहेंगे। ज्ञानी होनेका मतलब आँख बन्द होना नहीं, ज्ञानी होनेका मतलब मुँह बन्द होना नहीं, ज्ञानी होनेका मतलब धड़कन बन्द होना नहीं, ज्ञानी होनेका मतलब दिमाग फेल होना नहीं, ज्ञानी होनेके बाद कर्म तो होंगे। अच्छे-बुरे दोनों होंगे, परन्तु वे उसको लगेंगे नहीं। यहाँ मूल-सूत्रमें 'अघ' शब्दका प्रयोग है और श्रुतिमें है—

यथा पुष्करपलाश आपो न श्लिष्यन्त एवमेवंविदि पाप कर्म न श्लिष्यते।

(छा० ४.१४.३)

जैसे कमलके पत्तेमें जलका स्पर्श नहीं होता वैसे ही तत्त्वज्ञ-पुरुषमें कर्म स्पर्श नहीं होता।

एषा नित्यो महिमा ब्राह्मणस्य न कर्मणा वर्द्धते नो कनीयान्।

यही तो ज्ञानकी महिमा है। तब ज्ञानी कैसे रहेगा? बोले—**जक्षत्क्रीडन्-रममाणः** वह खेलेगा, वह खायेगा, वह बिहार करेगा, वह विमानपर चलेगा **स्त्रीभिर्वा यानैर्वा ज्ञातिभिर्वा नोपजनम् स्मरविदं शरीरम्**—वह स्त्रियोंमें रहेगा, वह अपने हमजोलियोंमें रहेगा, वह विमानोंपर चलेगा लेकिन उसको कर्मका श्लेष नहीं होगा।

विमुच्यतेका अभिप्राय देखो-उसकी मुक्ति कैसी है? कि वह करता हुआ भी कर्मके फल पाप और पुण्यसे श्लिष्ट नहीं है, अदृष्टकी उत्पत्ति नहीं होती उसको नरक-स्वर्ग पुनर्जन्म ब्रह्मलोकादिकी प्राप्ति नहीं होती और कहो कि वह बिलकुल बैठा होवे कि नहीं बैठा नहीं होवे। अन्वय व्यतिरेकसे विचार करके यह कर्म करनेसे हित है और यह कर्म करनेसे अहित है जहाँ-जहाँ यह कर्म किया जाता है वहाँ लोकमें अहित होता है और जहाँ यह यह कर्म किया जाता है वहाँ लोकमें हित होता है, हितान्वय जो कर्म है वह करता है और अहितान्वय जो कर्म है उसका परित्याग करता है।

तत्त्वज्ञानी माने अंधा नहीं, बहरा नहीं, गूँगा नहीं। तो विमुक्तश्च विमुच्यते स्वयं पहलेसे मुक्त है और उसकी मुक्ति होती है। एतद् वै तत्। ❖

आत्मा सब शरीररूपी पुरोंमें एक है

अध्याय-२ वल्ली-२ मंत्र-२

हꣳसः शुचिषद्वसुरन्तरिक्षसद्धोता वेदिषदतिथिर्दुरोणसत्।
नृषद्वरसदृतसद्व्योमसदब्जा गोजा ऋतजा अद्रिजा ऋतं बृहत्॥
(कठ० २.२.२)

अर्थ :—वह गमन करनेवाला है, आकाशमें चलनेवाला सूर्य है, वसु है, अन्तरिक्षमें विचरण करनेवाला सर्वव्यापक वायु है, वेदीमें स्थित होता है, कलशमें स्थित सोम है। वह मनुष्योंमें गमन करनेवाला, देवताओंमें गमन करनेबाला, सत्यमें गमन करनेवाला, आकाशमें व्यापक, जल, पृथिवी, यज्ञ और पर्वतोंमें उत्पन्न होनेवाला, सत्य स्वरूप ब्रह्म है॥ २॥

अब बोले कि अच्छा, हम एक शरीरमें—ग्यारह द्वारों वाले पुरमें ही—चेतन हैं। तो कहा—नहीं, **एतद्वै तत्**—यह जो एक शरीरमें चेतन है, वही सब शरीरोंका चेतन है।

देखो, हम अपनेको मैं बोलते हैं न—इस शरीरके लिए मैं शब्दका प्रयोग करते हैं और सामनेवालेको 'तुम' बोलते हैं, तो इसका नाम हुआ मैं और सामनेवालेका नाम हुआ तुम; लेकिन, यदि तुम इसी तरहसे बोलो तो तुम्हारा नाम हुआ मैं और मेरा नाम हो गया तुम। अब बताओ कि हमारा नाम 'तुम' है कि तुम्हारा नाम 'तुम' है? हमारा नाम 'मैं' है कि तुम्हारा नाम 'मैं' है? यह सर्वनाम जो शब्द होते हैं उनका प्रयोग सब कर सकते हैं। तुम और मैं सर्वनाम शब्द हैं, अतः सब लोग 'मैं' शब्दका प्रयोग करनेमें स्वतंत्र हैं और सब लोग 'तुम' शब्दका प्रयोग करनेमें स्वतंत्र हैं, तो सबके लिए मैं है और सबके लिए 'तुम' है। इसका मतलब क्या हुआ कि जो मैं है सो तुम है, जो तुम है सो मैं है—मैं और तुम शब्दोंका अर्थ न्यारा-न्यारा नहीं होता। तो—

स तु नैकशरीरपुरवर्त्येवात्मा किं तर्हि सर्वपुरवर्ती।

यह जो आत्मा है यह एक शरीरमें रहनेवाला नहीं है। आत्मा केवल एक शरीरमें व्यवहार कर रहा हो सो बात नहीं।

येनेक्षते शृणोतीदं जिघ्रति व्याकरोति च—जिससे हम सूँघते हैं, स्वाद लेते हैं, देखते हैं, छूते हैं, सुनते हैं, जिससे मनन करते हैं वह मैं आत्मा प्रज्ञान है। इसलिए बोले भाई कि एक शरीरमें नहीं सब शरीरोंमें एक ही आत्मा है। वह कैसे है तो बोले—

हꣳस शुचिषद्वसुरन्तरिक्षसद्धोता वेदिषदतिथिर्दुरोणसत्।
नृषद्वरसदृतसद्व्योमसदब्जा गोजा ऋतजा अद्रिजा ऋतं बृहत्॥ २॥

यह मन्त्र ऋग्वेदमें तीसरे मण्डलमें आता है और वहाँ सूर्यकी स्तुतिमें इस मन्त्रका विनियोग हुआ है। माने वेदोंके अर्थकी कई परम्परा होती है—एक याज्ञिक परम्परा होती है, तो सब मन्त्रोंको यज्ञमें बोला जाना चाहिए। इनकी जो परम्परा है वह सात प्रकारकी परम्परा है। निरुक्तमें यज्ञ-परक, दैव-परक और आत्म-परक आध्यात्मिक, आधिदैविक और आधिभौतिक-तीन तीन अर्थ प्रत्येक मन्त्रके स्वीकृत हैं। यज्ञ-याज्ञ, दैव और आत्म तीनों प्रकारके अर्थ-एक-एक मन्त्रके तीन-तीन अर्थ होते हैं।

इस मंत्रमें तो सूर्यका वर्णन है। परन्तु सूर्य माने आत्मा होता है। देखो, आपको एक बात बतावें—यदि आप सन्ध्या-वन्दन करते होंगे तो झट यह बात समझमें आ जावेगी और नहीं करते होंगे तो मन्त्र तो याद ही नहीं होगा—

सूर्य आत्मा जगतस्तस्थुश्च।

जब सूर्यको अर्घ्यदान करते हैं तब यह मन्त्र पढ़ते हैं—

उदित्यं जातवेदसं देवं वहन्ति केतवः।
चित्रं देवानां उद्गायिनी॥

उसमें सृष्टि-क्रम का वर्णन है—

ऋतं च सत्यं चाभिद्धात् तपसोऽध्यजायत

यह सृष्टि-क्रमका वर्णन है और जो शरीरमें है सो ही सृष्टिमें है। इसका वर्णन गायत्रीमें है।

तत्सवितुर्वरेण्यम् भर्गो देवस्य धीमहि धियो यो नः प्रचोदयात्।

जो हमारी बुद्धिका प्रेरक है वही सृष्टिका कर्त्ता है। माने अल्पज्ञोपलक्षित और सर्वज्ञोपलक्षित जो चैतन्य है सो एक ही है, गायत्रीमें अद्वैत-भावका वर्णन है और आत्माका निरूपण है सूर्यके रूपमें। अब आजकल तो झाड़-झंखाड़

रहना ही पसन्द है न! सँवरा हुआ, सजा हुआ बगीचा, फूल बनना-वह सब तो पसन्द नहीं है।

सूर्य आत्मा जगतस्तस्थुश्चमें जगतः—माने जङ्गमस्य और **तस्थुः** माने स्थावर। जो स्थावर और जङ्गम प्राणी हैं माने पेड़-पौधेसे लेकरके ब्रह्मा-विष्णु-महेश तक जो स्थावर और जङ्गम प्राणी हैं, उनमें आत्मा जो है उसीका नाम सूर्य है। वेदके ब्राह्मण-भागमें सूर्यकी व्याख्या है-पौरोहित याज्ञिक परम्परासे और उपनिषद्‌में उसकी आध्यात्मिक व्याख्या है। शंकराचार्य भगवान्‌ने आध्यात्मिक परम्परासे उसकी व्याख्या की है। वे भाष्यके अन्तमें यह बात कहते हैं—

यदाप्यादित्य एव मन्त्रेणोच्यते तदाप्यस्यात्म-स्वरूपत्व-मादित्यस्येत्यङ्गीकृतत्वाद् ब्राह्मणव्याख्यानेऽप्यविरोधः।

बोले कि यद्यपि मन्त्रमें आदित्यका वर्णन है फिर भी यहाँ उपनिषद्‌में जो व्याख्या की जा रही है, इसके साथ उसका कोई विरोध नहीं है।

अब आओ जरा इस मंत्रके अर्थ पर विचार करें—यह आत्मदेव कैसे हैं? बोले—**हꣳसः**। यह हंस है। हंस शब्दका एक अर्थ तो होता है—उज्ज्वल, एकदम निर्मल। मैल क्या? कि जो अपने अन्दर दूसरी चीज लग जाती है उसीको मैल बोलते हैं। हंस निर्मल है, उज्ज्वल है माने द्वैतके सम्बन्धसे द्वैतकी गन्धसे रहित है। 'हंस'का अर्थ है **हन्ति द्वैतं इति हंसः—हन्ति इति हंसः—**

जो द्वैतका हनन करे, माने जो बिलकुल अद्वैत रूप होवे उसको हंस कहते हैं। आप जानते हैं न कि महात्माओंको भी हंस, परमहंस बोलते हैं। हंसः माने ज्ञान-स्वरूप है, निर्मल है।

वेदमन्त्रमें आता है न—**हंसः सोऽहम् सोऽहं हंसः** उसीको तो दोहराते हैं।

योऽसावसौ आदित्ये पुरुषः अहं सैव हंसः इति उच्यते।

जो आदित्यमें पुरुष है, मैं वही हूँ।

अहं सैव हंसः इति उच्यते परोक्षप्रिया—इव हि देवाः॥

महात्मा लोग थोड़ा कुछ छिपाकर बोलते हैं जिससे अनधिकारी लोग इसका दुरुपयोग नहीं करें।

हंस—हंस माने? जो द्वैतका हनन कर दे सो हंस और दूसरे **हन्ति गच्छति व्यापनोति**—वेदमें हन् धातु जो है वह हिंसा और गति दोनों अर्थमें प्रयुक्त होता है। **हन्ति द्वैतं** और **हन्ति गच्छति व्यापनोति**—दोनोंको मिलाकर हंस माने जो वस्तु के रूपको, आकारको, गुणको, धर्मको, स्वभावको चूर-चूर करके सर्वत्र

विद्यमान है—उसको बोलते हैं 'हंस'। तुम हंस हो-मान सरोवरके निवासी हंस तुम हो। हंसः।

बोले हंस क्यों कहते हो? कि सूर्य है न, तो देखो-उस दृष्टान्तमें एक बात और जुड़ गयी—हंस उसको कहते हैं कि जैसे सूर्य रात्रि और दिनका विभाग करता हुआ आकाशमें चलता रहता है—चलनेवाला होनेके कारण सूर्यको हंस बोलते हैं, की तारीफ करनी होती है तो हंस-गामिनी बोलते हैं, हंस बिलकुल कायदेसे अपना पाँव धरती पर रखता है, तो सूर्य ऐसे क्रमसे चलता है कि देखो चौदह जनवरीको ही वह मकर-राशिमें पाँव रखता है कायदेसे न चले तो ऐसा कैसे हो? तो प्रशस्त गति है सूर्यकी।

बोले—सूर्य तो चलता ही नहीं है, चलती तो पृथिवी है। बोले यह तो बहुत मजेदार बात हो गयी। यह हमारा जो प्राचीन-कालका ज्योतिष है उसमें तीन सिद्धान्त हैं—एक आर्य-सिद्धान्त, एक ब्रह्म-सिद्धान्त और एक सूर्य-सिद्धान्त। ब्रह्म-सिद्धान्त सूर्यको स्थिर और पृथिवीको गतिशील मानकर सारा गणित करता है और आर्य-सिद्धान्त, और सूर्य-सिद्धान्त सूर्यको गतिशील और पृथिवीको स्थिर मानकर सब गणित निकालते हैं और बिलकुल दिन-रात, ग्रहण और राशि-राशि सब बिलकुल ज्यों-का-त्यों आता है।

देखो, अब यह बात हुई कि सूर्य चलता नहीं है—

यथा गगन घन पटल निहारी।
झंपेऊ भानु कहें अविचारी॥
निरखहिं लोचन अंगुलि लाएँ।
प्रगट जुगल शशि तिनकै भाएँ॥
उमा राम विषयक अस मोहा।
नभ तम धूम-धूरि जिमि सोहा॥

चलती है धरती-धरतीपर बैठे हुए घूमते हैं हम लोग और मालूम पड़ता है कि सूर्य चल रहा है।

नौकारूढ़ चलत जग देखा।
अचल आप कहँ भ्रम वश लेखा॥

नावपर आदमी जब चलता है तब उसको मालूम पड़ता है कि दोनों किनारे चल रहे हैं और हम नावपर बैठे हुए हैं यह आकाशके महासमुद्रमें हम लोग पृथिवीकी नावपर बैठे हुए हैं और मालूम पड़ता है कि सूर्य चल रहा है।

इसका अभिप्राय यह हुआ कि यह जो देह है, इन्द्रियाँ हैं, मन है, अन्तःकरण है, बुद्धि-वृत्ति है-इनपर हम बैठे हुए हैं और चलती तो हैं ये और मालूम पड़ता है कि आत्मा चल रहा है, ब्रह्म चल रहा है! तो यह कैसा है हंस? कि हंस ऐसा है कि स्वयं तो चलता नहीं है लेकिन चलता हुआ भासता है। इसमें गति-मति-रति ये सब नहीं हैं, इसमें कृति-धृति-स्रुति नहीं हैं परन्तु मालूम पड़ती हैं, इसलिए इसको हंस बोलते हैं। पर, एक इसकी (हंसात्मा की) विशेषता है—देखो, क्या बढ़िया बात सुनाते हैं—शुचिषद् कहाँ बैठता है? कि शुचिमें द्यूलोकमें सूर्य रहता है।

शुचौ दिवि आदित्यात्मना सीदति इति शुचिषद्।

शुचि माने पवित्र। यह जो परब्रह्म परमात्म-स्वरूप आत्मा है यह कहाँ रहता है? बोले शुचिमें। एक आदमी ऐसा सोचता है कि हम शराब भी देखें और परमात्माको भी देखें, माँसको भी देखें, परमात्माको भी देखें, जुआ भी देखें, व्यभिचार भी देखें और परमात्माको भी देखें, जब आदमी गन्दी चीजपर अपनी नजर लगा देता है तब परमात्माका दर्शन प्रतिबद्ध हो जाता है, परमात्मा रहता है लेकिन जैसे कोई कपड़ेसे आँखको बाँध दे तो सामने चीज रहती हुई भी नहीं दीखती है। इसी प्रकार जब अन्तःकरण परिच्छिन्न पदार्थोंके चक्करमें पड़ जाता है, अशुचिमें जब हम रच-पच जाते हैं। तब अपरिच्छिन्न ब्रह्मात्माका दर्शन नहीं होता।

अशुचि क्या है? इसपर एक वेदान्तके ग्रन्थमें विचार किया हुआ है कि अर्थ अशुचि होता है कि शब्द अशुचि होता है? माने वस्तु अपवित्र होती है कि शब्द अपवित्र होता है। बोले नहीं, न वस्तु अपवित्र होती है और न शब्द। अपवित्र भावना जोड़नेवाला अन्तःकरण है, वह अन्तःकरण ही अपवित्र होता है। कि तब अपवित्र क्या होता है कि जो उस शब्दमें और अर्थमें अपवित्र होता है। अर्थ कभी अपवित्र नहीं होता—मिट्टी, पानी, आग—ये कभी अपवित्र नहीं होते और अकार, उकार, मकार जो हैं, अ, आ, इ, ई, क, ख, ग, घ—ये वर्ण कभी अशुद्ध नहीं होते—इन वर्णोंसे बनी हुई जो पद-राशि है, पद-समुदाय है, पद भी कभी अशुद्ध नहीं होते और पदसे बने हुए जो वाक्य हैं वे वाक्य भी कभी अशुद्ध नहीं होते। अशुद्ध क्या होता है? उसमें जो भाव हमारे मनमें है वह अशुद्ध होता है। मन गन्दा हो तो अक्षर भी गन्दा लगे और शब्द भी गन्दा लगे और वाक्य भी गन्दा लगे और मन गन्दा न हो तो शब्द, अर्थ, वाक्य कोई गन्दा न लगे। गन्दगी

कहाँ है? कि हम अपने मनमें गन्दगी बना करके शब्दमें जोड़ते हैं, अर्थमें जोड़ते हैं, वाक्यमें जोड़ते हैं! आप लोग ऐसे मत समझना कि वेदान्तके ग्रन्थ कोई आमूली-मामूली चीजका विचार करते हैं भला!

शुचषद्—श्रीमद्भागवतमें इस श्लोक को ऐसा बढ़िया लिया है—

हंसाय तस्मै शुचिषद्मने नमः।

मैं उस हंसको नमस्कार करता हूँ जो शुचिषद्में रहता है। मैं उस हंसको नमस्कार करता हूँ माने परमात्मा तो सब जगह है लेकिन प्रकट कहाँ होता है कि शुद्ध हृदय में। शुद्ध हृदयमें माने क्या? कि मिट्टी है तुम्हारे हृदयमें तो अशुद्धि नहीं है। है न! और राम-राम, श्याम-श्याम है तुम्हारे हृदयमें तो अशुद्धि नहीं है, लेकिन मनमें जब तुम चैतन्यको जड़, आनन्दको दुःख, आत्माको अनात्मा, परमपवित्रको अपवित्र (मानने लगते हो), जब अपने व्यवहारको अहंता-ममता-मोहकी गन्दगीसे लपेट देते हो, तब वह गन्दा हो जाता है। परमात्मा कहाँ निवास करता है कि शुचिमें, शुचिमें, शुचिमें—शुचिषद्।

वसुः—***वसुः वासयति सर्वानिति,*** **ईशावास्यमिदं सर्वं** उसने तुमको बसा रखा है अपनेमें, तुम उसको बसा लो अपनेमें। उसने अपनेमें तुमको बसा रखा है लेकिन यह बात तुमको मालूम नहीं है। देखो, कभी-कभी ऐसा होता है बच्चे हैं न, अपने माँ-बापकी गोद में बैठते हैं लेकिन, वे सामने- वाली चीजको देखनेमें इतने तन्मय हो जाते हैं कि हम अपने माँ-बापकी गोदमें बैठे हैं यह मालूम नहीं पड़ता। यह जो हमारा अहं है यह बच्चा अहं है, परिच्छिन्न अहं है, सीमित अहं है, यह अपरिच्छिन्नकी गोदमें ही बैठा हुआ है लेकिन अपरिच्छिन्नको भूल गया है और यह परिच्छिन्न परिच्छिन्नमें ही तन्मय हो गया है। यही तो गन्दगी है!

तब फिर क्या करना पड़ेगा? कि हे परिच्छिन्न! तुम अपरिच्छिन्नको अपनी गोदमें बसाओ। दोनों एक ही हैं न? चाहे यह उसको अपनी गोद में ले, चाहे वह इसको अपनी गोदमें ले। गोदमें लेना-देना तो कल्पित है परन्तु वही साधन है—शुचिषद्वसुः—इसीलिए उसको वसु कहते हैं। सबको ढके हुए है—

वस्ते आच्छादयति, उसके सिवाय दूसरी कोई वस्तु नहीं है. **वासयति**-सबका अधिष्ठान वही है।

वसुः होनेसे क्या है कि **वाय्वात्मनान्तरिक्षे सीदति**। बोले वही वायु है, प्राण है। कि देखो हम-तुम सब अलग-अलग मालूम पड़ते हैं न? परन्तु कब? कि हम सब मिट्टी के घोंचे हैं भला! हमारे बाबाको गाली देनेका अभ्यास नहीं था,

पुराने आदमी थे जब बहुत नाराज होते तब बोलते कि माटीका धोंना है—धोंना माने जैसे बोलते हैं लौंदा—इसका मतलब हुआ कि अक्ल नहीं है—माटीका धोंधा है, और भी ज्यादा नाराज होते हो बोलते—घोंघा बसन्त है। यह देहातकी गाली ही है। यह शरीर घोंघा है और इसमें जो बस गया वह 'घोंघा वसन्त' हो गया। असलमें जब आदमी इस शरीरको मैं समझता है तब यह समझता है कि हम सब अलग-अलग हैं। बोले कि क्या समझें? तुम अपनेको प्राण समझो—मैं श्वास हूँ। श्वासोच्छ्वास यह साँस जब शरीरमें रहे तब मैं हूँ और साँस न रहे तो जीव निकल गया और श्वासके साथ जीवका अस्तित्व मानते हैं कि नहीं? तो तुम यह देखो कि तुम प्राण हो—वसुः। और सबकी नाकमें एक ही प्राण आता-जाता है कि अलग-अलग है? अरे, एक ही तो वायु है—हम सबकी साँस एक है, हम सब एक प्राण द्वय देही हैं। जैसे सपनेमें अलग-अलग शरीर होते हैं सपनेमें कितने शरीर होते हैं कुम्भका मेला लग जाये तो हजार शरीर सपनेमें होंगे या नहीं? नासिकका कुम्भ लगेगा, प्रयागका कुम्भ लगेगा, हरिद्वारका कुम्भ लगेगा और वह कुम्भ कभी मनमें लग जाये तो हजार-हजार आदमी होंगे कि नहीं? अच्छा, उन हजारों आदमियोंकी साँस एक है कि नहीं? उन हजारों आदमियोंका मन एक है कि नहीं? बल्कि लड़ाईका सपना आवे तब भी वहाँ एक ही मन दो रूप धारण करके लड़ रहा है, इसी प्रकार हम सब कितने भी अलग-अलग होवें लेकिन हमारे अन्दर एक ही प्राण है। इस प्राणको भला क्या पता है कि हम हिन्दू की नाकमें घूस रहे हैं कि मुसलमानकी, इस प्राणको क्या पता है कि हम ईसाईकी नाकमें घुस रहे हैं, कि पारसी की, इस प्राणको क्या मालूम है कि हम जैन की नाक में हैं कि बौद्ध की। इसीको प्राणोपासना बोलते हैं। अपनेको हड्डी-मांस-चाम नहीं, अपनेको हड्डी-मांस-चाममें रखकर अलग मत देखो, अपनेको साँसके साथ मिलाकर देखो! तुम वसु हो। यह कौन है कि ब्रह्म है!

माटीके साथ, पानीके साथ, अग्निके साथ, वायुके साथ, आकाशके साथ, विज्ञानके साथ, महत्तत्त्वके साथ, अहंकृतिके साथ, प्रकृतिके साथ, परब्रह्म परमात्माके साथ अपने आपको मिलाकर देखो, तुम्हारे सिवाय और कौन है!

श्रीशंकराचार्य भगवान्‌ने इस मन्त्रका भाष्य करते हुए अन्तिम पंक्तिमें कहा—

सर्वव्यापक एवात्मा जगतो नात्मभेदः इति मन्त्रार्थः।

समूचे मन्त्रका अर्थ यह है कि सम्पूर्ण जगत्‌का सर्वव्यापी आत्मा एक ही है। नात्मभेदः इति मन्त्रार्थः—मन्त्रका अर्थ निचोड़ यह है—**निचाय्य तन्मृत्युमुखात् प्रमुच्यते**—नाम-रूपमें-से जो इसकी सत् है वह निचोड़ लो—यह जो नाम-रूप दिखायी पड़ता है न-स्त्री-नाम अलग, पुरुष नाम अलग, मिट्टी नाम अलग, पानी नाम अलग, आग नाम अलग—इनकी शकल-सूरत-स्वभाव सब अलग-चीजें अलग-अलग, लेकिन जैसे घरमें सूप बनाना होता है, तो तरह-तरहकी सब्जीका रस निचोड़ लेते हैं, तरह-तरहके फलोंका रस निचोड़ लेते हैं, ऐसे ही यह जो नाना-पना दिख रहा है सृष्टिमें, इसका यदि रस निचोड़ा जाय, इसकी यदि सत् निकाली जाये, इसमें जो स्वाद है वह यदि अलग कर लिया जाये तो नाम-रूपसे पृथक् करने मात्रसे ही सबमें एक ही सत्, एक ही चित्, एक ही आनन्द है। हम-तुम सब बिलकुल एक अखण्ड परिपूर्ण है।

मन्त्र कहता है कि केवल एक शरीरमें रहनेवाला ही आत्मा नहीं है, एक शरीरमें रहकर देखनेवाला, काम करनेवाला आत्मा नहीं है बल्कि यही एक आत्मा सर्वपुरवर्ती है। पुर ही अलग-अलग हैं, आत्मा एक है।

एक बार किसीने एक महात्मासे प्रश्न किया कि तुम सब जगह हो तो अच्छा, बताओ कि इस समय कलकत्तामें क्या हो रहा है? बोले-कि कलकत्तेके शरीरसे हम कलकत्तेका जानते हैं और यहाँके शरीरसे हम यहाँका जानते हैं। बोले कि यहाँ भी हम आँखसे रूप देखते हैं, नाकसे नहीं देखते, नाकसे गन्ध सूँघते हैं, नाकसे रूप नहीं देखते हैं, तो जैसे अलग-अलग करण होते हैं, अलग-अलग चीज देखनेके लिए, वैसे ही अलग-अलग जगह देखनेके लिए अलग-अलग करणी भी होते हैं—एक कारखानेका मैनेजर एक है, एक कारखानेका मैनेजर एक है, लेकिन, मालिक तो सबका एक है। हम चन्द्रलोकमें भी देखते हैं पर चन्द्रलोक वाले शरीरसे, कलकत्तेमें देखते हैं कलकत्तेवाले शरीरसे, अमेरिकामें देखते हैं अमेरिकावाले शरीरसे, लेकिन कोई विशेष ज्ञान तो आत्माका स्वरूप नहीं है न? ज्ञातापना तो आत्माका स्वरूप नहीं है। इसलिए यह कलकत्तेका ज्ञान है, यह बम्बई का ज्ञान है। यह करणके अधीन करणीका ज्ञान है और जो ज्ञानमात्र वस्तु है वह तो जो कलकत्तेमें है वही चन्द्रमामें है, वही अमेरिकामें है, वही बम्बईमें है—ज्ञान-मात्र वस्तु तो सर्वत्र भरपूर है।

अच्छा, आप ज्यादा ध्यान दीजिये अब कि आप परमात्माको पूरा मानते हैं कि अधूरा? यदि परमात्माको बहिर्देशमें नहीं मानते हैं, अन्तर्देशमें मानते हैं तो

अधूरा हो गया और बहिर्देशमें मानते हैं अन्तर्देशमें नहीं मानते तो भी अधूरा हो गया-चामके भीतर ईश्वर और चामके बाहर नहीं यह क्या कल्पना है? समाधि-कालमें परमेश्वर और विक्षेप कालमें परमेश्वर नहीं क्या ऐसा मानते हो? बोले—मैं परमेश्वर नहीं, क्या ऐसा मानते हो? तुम्हार अधूरा ज्ञान है। असलमें 'मैं' पदका लक्ष्यार्थ, 'यह' पदका लक्ष्यार्थ जो पारमार्थिक सत्य है, वह एक है और मैं और यहका जो भेद है, वह कल्पित है मिथ्या है-असलमें मैं, यहका भेद ही नहीं है, एक परमात्मा है, एक परमार्थ है।

प्रतीक उपासक लोग जो होते हैं वे 'यह' को प्रधान मानते हैं और 'मैं'को गौण—एक प्रक्रिया हुई यह भी, और अहंग्रह उपासक जो होते हैं वे 'मैं'को प्रधान मानते हैं और 'यह'को गौण। सच क्या है? कि सच यह है कि जो यह है, जो वह है, जो मैं है वह सब अद्वितीय एक है—यह-वह मैं-का भेद नहीं है। इसलिए वेदान्तकी प्रक्रिया भी यदि दृश्यको बिलकुल छोड़ दे कि चाहे जो होय सो होय, दृश्य जो होयं सो होय, हम तो ब्रह्म हैं, अज्ञानको स्वीकार करना पड़ेगा। जो होय सो होय यह क्या हुआ कि तुम जानते नहीं, यही न? अज्ञान रहा दृश्यके बारेमें। तुमने विचारसे अपनेको बचाया, कतरा दिया।

एक आदमीकी समाधि लगी। स्वयं महर्षि पतञ्जलिने शिक्षा देकर उसकी समाधि लगवायी थी। वह पहले जैमिनीका शिष्य था और जैमिनीने उससे कर्म करवा करके स्वर्गकी प्राप्तिका मार्ग बताया था। उसने कहा कि स्वर्ग तो कर्मका फल है, वह नित्य कैसे हो सकता है? और देश-विशेष है तो वह पूरा कैसे हो सकता है? और मजदूरीमें मिला हुआ मजा है, हमेशा कैसे रह सकता है? जैमिनीने कहा कि हाँ बेटा, तुमने बिलकुल ठीक कहा—मजदूरीसे जो मजा मिला वह हमेशा नहीं मिलेगा और एक जगह रहनेपर जो मजा मिला वह दूसरी जगह जानेपर नहीं रहेगा और एक कर्मके फलस्वरूप जो मिलता है सो नहीं मिलेगा, अब तुम हमारे कर्मसे जो कुछ मिलता है उसकी खोट तुम समझ गये, इसलिए तुमको वैराग्य हो गया, अब यह कर्मका साधन तुम्हारे लिए नहीं, अब तुम जाओ पतञ्जलिके पास और वहाँ जाकर समाधि लगाओ! पतञ्जलिने उसको समाधि लगानेकी शिक्षा दी और वह तुरन्त वृत्ति-निरोध कर-करके द्रष्टाके स्वरूपमें अवस्थित हो गया, और वह जो निरोध था वह सम्प्रज्ञातसे असम्प्रज्ञात हो गया, सबीजसे निर्बीज हो गया, सविकल्पसे

निर्विकल्प हो गया, खूब लम्बी समाधि लगी और अब वह समाधिमें रहने लगा।

फिर बहुत वर्षों के बात व्याकुल होकरके आया और पतञ्जलिके चरणोंमें गिर गया। बोला कि महाराज, समाधि तो हमेशा रहती नहीं है, टूट जाती है। बोले कि अरे बावरे, तूने अभ्यास करके एक समाधिकी स्थिति उत्पन्न की है तो वह नित्य कैसे रहेगी? बोला कि फिर मैं नित्य-द्रष्टा कैसे रहूँगा? बारम्बार वृत्तिका सारूप्य हो जाता है, यही तो हमारी शिकायत है कि चौबीसों घण्टे हमारी वृत्ति ब्रह्माकार नहीं रहती, चौबीसों घण्टे हमारी वृत्ति द्रष्टामें नहीं रहती, दृश्यमें आती है। पतञ्जलिने कहा कि अभ्याससे जो स्थिति होगी, सिद्धि होगी वह हमेशा कैसे रहेगी भाई? यदि निरोध-कालमें ही तुम द्रष्टा-स्वरूपमें अवस्थित रहते हो और वृत्ति-सारूप्य कालमें अन्य से तादात्म्यापन्न हो जाते हो तो तुम्हारे दो हुआ न-एक अन्य हुआ और एक तुम हुए। बोला हाँ महाराज, गलती तो यही मालूम पड़ती है। बोले कि गलती मालूम पड़ती है तो जबतक दृश्यकी सत्ता बनी रहेगी तबतक बारम्बार द्रष्टा दृश्यको देखेगा, उसके साथ एक हो जायेगा, वह तो पहले भी द्रष्टा-दृश्यको देखकरके तादात्म्यापन्न हुआ है। कि अब बेटा, हमसे काम नहीं चलेगा तुम्हारा, अब तुम व्यासके पास जाओ!

पतञ्जलि ने व्यासके पास भेज दिया। व्यासने कहा कि भले मानुष, तुम यह तो सोचते हो कि मैं कौन, मैं कौन, मैं कौन? पर यह तो कभी सोचते ही नहीं कि यह दृश्य क्या, दृश्य क्या, दृश्य क्या? अरे विचार तो पूरा तब होगा न जब—

कोऽहं कथमिदं जातं कोऽस्य कर्त्ता च विद्यते।

वेदान्त-विचार तो तब पूरा होगा कि यह दृश्य क्या है, इसका भी अनुसंधान पूरा हो जाय। वह क्या है महाराज? बोले कि यह जो तुमको दृश्य दिखायी पड़ रहा है नाम-रूपात्मक यह जिससे है।

जन्माद्यस्य यतः तत् विजिज्ञासस्व यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि जीवन्ति यत् प्रयन्ति अभिसंविशन्ति तत् विजिज्ञसस्व तत् ब्रह्म।

प्रत्येक शरीरमें बाहर-भीतर जितना भी अब-तब, यहाँ-वहाँ जो भी दृश्य मालूम पड़ता है, इस दृश्यकी उत्पत्ति जिससे है, स्थिति जिसमें है, गति जिसमें है, लय जिसमें है, इसके अभिन्न-निमित्तोपादान कारण की जिज्ञासा करो बेटा कि जो स्वयं सर्वज्ञ होकर इसको बनाता है और इसमें रहता है और इसको बिगाड़ता हैं वह कौन है?

बोले—अरे वह तो बिलकुल सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान ब्रह्म है, वह तो चैतन्यमात्र है। बोले कि बेटा, तब फिर चैतन्यमात्र और चैतन्यमात्रमें भेद कैसे होगा?

तत्त्वमसि—जो यह आत्मा है वही सम्पूर्ण दृश्यका विवर्त्ती अधिष्ठान है। अधिष्ठानता बाधित है, बाधित अधिष्ठानतावाला जो सत् है—जिसमें अधिष्ठानता भी बाधित ऐसा जो सत् है, जिसमें अधिष्ठानता भी बाधित ऐसा जो चिन्मात्र है वह तुम्हारा दृङ्मात्र आत्मा है। और सन् मात्र और चिन्मात्र एक है और यह दृश्य केवल प्रातिभासिक है? जो ज्ञाताका पारमार्थिक है, सर्वज्ञका जो पारमार्थिक रूप है, अल्पज्ञका जो पारमार्थिक रूप है—अल्प और सर्वका जो पारमार्थिक रूप है वह परमात्मा है, उसमें द्वैत और भेदका कोई चिन्ह, कोई दाग, कोई लांछन नहीं। जैसे चन्द्रमामें लांछन होता है वैसे ब्रह्ममें अविद्या-रूप लांछनसे युक्त कोई अंश नहीं है! वेदान्त कहता है कि—

अविद्यास्ति अविद्यायां एवासित्वा प्रकल्प्यते।

अविद्यामें बैठकर अविद्याकी कल्पना की जाती है,

ब्रह्मदृष्ट्या त्वविद्येयं न कथंचन विद्यते॥

ब्रह दृष्टिसे अविद्या न कभी थी, न है, न होगी। अविद्या नहीं तो दृश्य-प्रपञ्च नहीं, तब फिर ब्रह्म-ही-ब्रह्म।

इसीलिए महात्मा लोग कोई शालिग्रामके रूपमें ईश्वरकी पूजा करे तो कहते हैं कि भाव है इसका—अरे यदि 'मैं' जो है वह परमात्माकी उपासनाका प्रतीक हो सकता है तो यह परमात्माकी उपासनाका प्रतीक क्यों नहीं हो सकता? और यदि 'तब' परमात्माकी उपासनाका प्रतीक हो सकता है कि सृष्टिके प्रारम्भमें परमात्मा और अन्तमें परमात्मा तो जो 'अब' है वह प्रतीक क्यों नहीं हो सकता? जो 'वहाँ' है वैकुण्ठादिमें, वह यदि उपासनाका प्रतीक हो सकता है तो जो 'यहाँ' है—गुरु, पति, पिता, माता आदि—ये क्यों नहीं परमात्माके प्रतीक हो सकते?

कहनेका अभिप्राय यह हुआ कि जब अज्ञान-दशामें कल्पित प्रतीकको लेकर ही उपासना चलती है तो चाहे मुसलमान, ईसाई और आर्य-समाजियों की तरह 'वह' निराकार ईश्वरकी उपासना करो और चाहे साकारवादी भक्तोंकी तरह 'यह' की उपासना करो, चाहे अहं ग्रह उपासनावादी सोहं-सोहं-अहंकी उपासना करो; जब सारी उपासनाओंकी गति-विधि एक ही कक्षामें है तब उसमें राग-द्वेष क्यों? जो अपना सत्-स्वरूप परमात्मा है वह सर्वात्मक है, उसमें भेद नामकी

कोई चीज ही नहीं हैं, यह छोटा और यह बड़ा—ऐसा प्रश्न ही नहीं उठता। जो तीर्थंकरकी उपासना करते हैं वे तीर्थंकरकी करें, जो पैगम्बरकी करते हैं वे पैगम्बरकी करें, जो निराकारकी करते हैं वे निराकारकी करें, जो साकारकी करते हैं वे साकारकी करें, जो अहं-अहं की उपासना करते हैं वे अहं-अहं की करें। शाश्वत जो धर्म है, सत्य सनातन जो धर्म है, वेद-वेदान्तका जो धर्म है उसमें सब सम्प्रदाय—निराकार, निर्गुण-सगुण, जितनी उपासना है, जितनी प्रक्रिया है, जितने विचार हैं—सबका सन्निवेश है। सनातन-धर्म उसको कहते हैं जिसके अन्दर सबका सन्निवेष हो जाता है।

यह मन्त्र देखो, ईश्वरका रूप बताता है कि वह सर्वात्मा है—**हंसः शुचिषद्**—वह कौन है? कि वह सूर्यके रूपमें द्यूलोकमें प्रकाशित हो रहा है—**शचिषद् दिविषद्—हंसः शुचिषद्**—शुचि माने दिव्यलोकमें, द्युलोकमें वह सूर्यके रूपमें प्रकाशित हो रहा है। **आदित्यवर्णं तमसः परस्तात्**—अपना आत्मा सूर्यवत् प्रकाशमान है। कहाँ कि हृदयाकाशमें। हृदयाकाश कैसा कि निर्मल। निर्मल माने शब्द और अर्थसे रहित जो हृदयाकाश स्वयं परब्रह्म परमात्म स्वरूप स्वयं प्रकाश।

वसुः अन्तरिक्ष—वही वसु है। **वसुः वासयति**—सबको अपने अन्दर स्थान देता है और सबको सत्ता-स्फूर्ति देता है। सत्ता-स्फूर्ति माने यह चीज है और मालूम पड़ती है, तो होनेका नाम तो सत्ता है और स्फूर्तिका नाम मालूम पड़ता है—कोई चीज है और मालूम पड़ती है, यह बात जिससे सिद्ध होती है उसका नाम आत्मा, उसका नाम परमात्मा।

वसुरन्तरिक्षषद्—कहाँ रहता है वह कि **अन्तरिक्षसद् वसुः**—वसु वायु है; कहाँ रहता है बोले—**अन्तरिक्षसद्**—जैसे हंस सूर्य है, वह कहाँ रहता है कि शुचिषद्—पवित्र द्यूलोकमें, वैसे ही वसुः—ये वायु देवता कहाँ रहते हैं कि सबके प्राण बनकर, सबकी साँस बनकर रहते हैं! बोले—**अन्तरिक्षसद्**—हवा अन्तरिक्षमें चलती है। और ये परमात्मा कहाँ रहते हैं? बोले—अन्तरिक्षमें यह अन्तरीक्षा शब्द है—इ को बड़ी ई कर दो—**अन्तः ईक्षा, ईक्षणम् अन्तर्दृष्टिः**—अन्तर्दृष्टिमें ये रहते हैं।

एक ग्रन्थ है सिद्धान्त-दर्शन। कहते हैं कि व्यासजीने दो दर्शन लिखे—एक वेदान्त-दर्शन-ब्रह्मदर्शन और एक सिद्धान्त-दर्शन। बोले भाई दोनोंमें फर्क क्या है? कि दोनोंमें फर्क यह है कि वेदान्तके मन्त्रोंका, वेदके मन्त्रोंका तात्पर्य सम्पूर्ण

शास्त्रोंका तात्पर्य ब्रह्म और आत्माकी एकताके निरूपणमें कैसे हैं—विरोध-परिहार और अविरोध आदिके द्वारा कैसे दिखाया जाये, इसके लिए तो वेदान्त-दर्शन है और केवल अनुभवके द्वारा ही ब्रह्म और आत्माकी एकता बतायी जाये इसके लिए सिद्धान्त-दर्शन है। उसमें सांख्यका खण्डन नहीं है, उसमें बौद्धोंका खण्डन नहीं है, उसमें नैयायिकोंका खण्डन नहीं है, केवल अपनी प्रक्रिया और अपने सिद्धान्तका निरूपण है। उसमें अन्तरीक्षा शब्दका प्रयोग आया हुआ है इसलिए याद आ गयी बात! वे कहते हैं कि श्रुति, उपपत्ति और अन्तरीक्षा परमात्माके साक्षात्कारमें तीन साधन हैं। प्रारम्भमें श्रवण और फिर युक्ति-उपपत्ति और अन्तमें अन्तरीक्षा-उपपत्ति माने युक्तियोंके द्वारा, लोककी दृष्टिसे सिद्ध करना। जैसे ऐसे समझो कि श्रुति यह है—

वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्

इस सम्बन्धमें—

यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृन्मयं विज्ञातं स्याद्।

यह उपपत्ति हो गयी, युक्ति हो गयी।

एकस्मिन् विज्ञाते सर्वं विज्ञातम् भवति।

यह प्रतिज्ञा हो गयी कि एकके ज्ञानसे सर्वका ज्ञान होता है; और एक मिट्टीका डला जान लिया, जानेसे सब मिट्टीका सब विकार जान लिया जाता है—यह युक्ति हुई। युक्ति भी श्रौत होनी चाहिए। श्रुत्यनुगृहीत युक्तिका ही प्रामाण्य होता है।

आपको एक बात सुनायें—यह लोग जो ज्यादा अक्ल लगाते हैं वे यदि कोई आज आकर विज्ञानसे धर्म सिद्ध कर दे तो नहीं मानना, क्योंकि विज्ञान जिसको सिद्ध करेगा उसको विज्ञान काट भी देगा; जिसके हाथमें सिद्ध करना होता है उसके हाथमें काटना भी होता है। यदि बुद्धिसे कोई वस्तु सिद्ध होगी तो बुद्धिकी किसी अवस्थामें वह कट भी जायेगी और प्रमाण उसको कहा जाता है जो अन्य प्रमाणसे ज्ञात न हो और अन्य प्रमाणसे बाधित भी न हो—इसकी बड़ी कला है। देखो, जैसे 'नाक गन्धमें प्रमाण है' यह बात कैसे सिद्ध होगी? कि गन्ध किसी दूसरे प्रमाणसे नहीं मालूम पड़ता—आँखसे गन्ध नहीं मालूम पड़ता, कानसे गन्ध नहीं मालूम पड़ता, त्वचासे गन्ध नहीं मालूम पड़ता, जिह्वासे गन्ध नहीं मालूम पड़ता—केवल नाकसे मालूम पड़ता है! गन्ध दूसरे प्रमाणसे—माने आँख-कान-आदिसे अज्ञात है और आँख-कान आदि कह दें कि गन्ध नहीं है तो उनके ना

कहनेसे असिद्ध नहीं होता। वेदान्त प्रमाण है, इसका क्या अर्थ हुआ ? कि जो चीज आँखसे, नाकसे, कानसे, त्वचासे, मनसे, ध्यानसे, युक्तिसे, साक्षी-भास्य-रूपसे—जो किसी भी दूसरी तरहसे मालूम न पड़े और किसी दूसरी तरहसे कटे भी नहीं—आँखसे, नाकसे, कानसे, ध्यानसे और बुद्धि आदिसे कटे भी नहीं—ऐसे अनिर्वचनीय पदार्थके सम्बन्धमें वेदान्त प्रमाण होता है—ब्रह्म और आत्माकी एकता वेदान्तसे ही सिद्ध होती है। दूसरा कोई प्रमाण इसको सिद्ध नहीं कर सकता। और दूसरा कोई प्रमाण इसको असिद्ध नहीं कर सकता।

अन्तरीक्षा—अन्तरीक्षा माने अन्य इच्छा छोड़कर—यह अन्यका जो दर्शन है—यह अन्य है, यह अन्य है, यह अन्य है—यह दर्शन छोड़करके स्वरूपका दर्शन करो!

स्वरूपका दर्शन कैसे करें? लोग कह तो देते हैं कि देख लो भाई, अपने आपको देखो! तो अगर यह देखना हो कि नाक हमारी नुकीली है कि चिपटी है तब तो शीशेमें देख सकते हो, या हाथ लगाकर देख सकते हो, लेकिन अपने आत्माको कैसे देख लें! तो बोले कि पहले यह निश्चय करो कि आत्मा क्या है, अनात्मा क्या है? इसमें भी बड़ी लीला है कि अगर तुम कहोगे कि हमसे जुदा है यह, तो वह तुम्हारा दुश्मन बना रहेगा—आपने वेदान्तमें पढ़ा है कि—

ब्रह्म तं परादात् योऽन्यत्रात्मनो ब्रह्म वेद। क्षत्रं तं परादात् योऽन्यत्रात्मनो क्षत्रं वेद। देवास्तं परादुः योऽन्यत्रात्मनो देवान्वेद।

मन्त्र दूसरे ढंगसे है हम तो कोई-कोई उसका शब्द बोल देते हैं—

सर्वं तं परादात् योऽन्यत्रात्मनः सर्वं वेद

यदि तुम यह सोचोगे कि यह हमसे अलग है तो वह तुम्हारा दुश्मन बनकर खड़ा हो जायेगा। देह हमसे अलग है ऐसे नहीं सोचा जाता। जब तुम्हीं नोंच कर देहको अपनेसे अलग करोगे तो ऐसे ही होगा कि जैसे थोड़ी देर बेटेपर गुस्सा आया और उसको कह दिया कि घरसे निकल जा और जब वह घंटे-दो-घंटेतक नहीं आया तो रोने लगे कि हाय-हाय मैंने उसको क्यों निकाल दिया। हम एक बापको जानते हैं, उसको एक दिन आया अपने बेटेपर गुस्सा, तो बोला कि निकल जाओ घरसे; तो निकल गया और एक महीना हो गया। अब वह बाप ज्योतिषीके यहाँ जाता है, तान्त्रिकके पास जाता है कि कैसे मिलेगा बेटा। तान्त्रिक बताता है—विस्तरपर मत सोओ, चटाईपर सोओ तब लौट आयेगा। कोई कहता है कि माला जपो और कोई कहता है कि पूजा करवाओ और बेटा वही जिसको घरसे निकाल

दिया था। तुम यदि घरसे निकालोगे तो घरमें रख भी सकोगे—यह बड़ी विचित्र बात है। असलमें द्रष्टासे दृश्य अलग है ही नहीं, दृश्यसे द्रष्टाका विवेक किया जाता है कि मैं दृश्यसे न्यारा हूँ—माने विलक्षण हूँ—जैसे दृश्य ऐन्द्रियक है वैसे मैं ऐन्द्रियक नहीं हूँ; जैसे दृश्य साक्षी-भास्य है वैसे मैं साक्षी-भास्य नहीं हूँ। यह भी सीखना पड़ता है भला!

कोई सज्जन ऐसे आये—बोले भाई! यह पुद्गल—पुद्गलवाली बात तो आपने सुनी ही होगी—बोले पुद्गल मुझसे न्यारा है, पुद्गल मुझसे न्यारा है। ठीक है—पुद्गल तुमसे न्यारा है तो तुम्हारा दुश्मन है, वह किसी-न-किसी रूपमें असिद्ध जायेगा तो सिद्ध आ जायेगा, स्थूल जायेगा तो सूक्ष्म आ जायेगा, अदिव्य जायेगा तो दिव्य आ जायेगा, वह पुद्गल तो रूप बदलकर तुमको फँसायेगा!

वेदान्त की प्रक्रिया यह नहीं है कि देह मुझसे न्यारा है, वेदान्तकी प्रक्रिया है कि देहसे मैं न्यारा हूँ। इसमें क्या हुआ—जल्दी यह बात आदमीकी समझमें नहीं आती। एक आदमी कहता है कि घड़ा मिट्टीसे न्यारा है—घड़ा मिट्टीसे न्यारा है इसका क्या नतीजा निकलेगा? और एक आदमी कहे कि घड़ेसे मिट्टी न्यारी है, घड़ेसे मिट्टी न्यारी है—इसका क्या नतीजा निकलेगा? आप सोचकर बताओ, दोनोंमें फर्क पड़ेगा कि नहीं पड़ेगा?

मिट्टीके सिवाय तो घड़ा कुछ होता ही नहीं है। घड़ा नहीं बना था तब भी मिट्टी थी, घड़ा बन गया तब भी मिट्टी है, घड़ा फूट जायेगा तब भी मिट्ट होगी, और यदि यह बात कही जाये कि घड़ा मिट्टीसे न्यारा है तब क्या नतीजा निकलेगा? घड़ेसे मिट्टी न्यारी होगी तो घड़ेको अपने अन्दर मिला लेगी, घड़ेको छोड़कर मिट्टी अलग नहीं हो सकती—यह नहीं कि घड़ेसे मिट्टी अलग हो जाये और घड़ा बाकी बचा रह जाये, लेकिन जब घड़ा मिट्टीसे अलग होगा तब वह मिट्टीसे अलग होकर बना रहेगा। घड़ेसे मिट्टी न्यारी है—घड़ेमें केवल नाम-रूप है, गुण है, धर्म है, आकृति है, घड़ेका स्वभाव है—मिट्टी उससे न्यारी हुई तो बाधित हो गया न सब, मिथ्या हो गया न सब—घड़ेसे मिट्टीके अलग होते ही घड़ेका नाम-रूप सब बाधित हो गया, मिथ्या हो गया। क्योंकि जब उसका अधिष्ठान ही अलग हो गया, उसका उपादान ही अलग रहा तो घड़ा रहेगा क्या? वह तो मिथ्या हो गया, केवल प्रतीतिमात्र रह गया। और यदि मिट्टीसे घड़ा न्यारा होगा तो क्या होगा? कि वह नाम-रूप-गुण-धर्म-अवस्था-सहित, अपने कर्म-

सहित बना रहेगा। घड़ा मिट्टीसे अलग होकर मुक्तिका दान नहीं कर सकता और मिट्टी घड़ेसे अलग होकर मुक्तिका दान कर सकती है।

यह तो दृष्टान्तकी बात समझायी। काहेके लिए कि द्रष्टासे देह न्यारा नहीं है, देहसे द्रष्टा न्यारा है यह बात समझनेके लिए। हम जानते हैं कि दस-दस, पाँच-पाँच वर्षसे जो लोग वेदान्तका स्वाध्याय करते हैं उनके ध्यानमें भी इस बातका आना सुगम नहीं है। 'देहसे द्रष्टा न्यारा है' यह कहनेसे देह तो केवल नाम-रूप रह गया, तुच्छ हो गया, जन्म और मृत्युशील हो गया, दृश्य हो गया, जड़ हो गया, हम उससे असङ्ग हो गये; लेकिन द्रष्टासे अलग यदि देह हो गया तो क्या हुआ? वह तो बिलकुल ज्यों-का-त्यों माटीका धोना बना रहेगा। देहसे द्रष्टाको अलग करनेसे असंगता आती है, वैराग्य आता है, जैसे ईश्वरसे प्रेम करनेसे देह और दैहिक भोगोंसे वैराग्य आता है, वैसे ही।

एक और अड़चन आपको सुनाता हूँ वेदान्त की बात तो सुनाऊँगा ही—एक प्रतिबन्ध आपको सुनाता हूँ। यह 'मैं' में प्रेम स्वाभाविक है—मैं में जो प्रीति है वह स्वाभाविक है। जब हम सोचते हैं कि मैं हूँ तब मैंके साथ प्रेम तो बना ही रहता है। मैं के साथ जो प्रेम बना रहता है उससे वृत्ति बनी रहती है और वृत्ति बनी रहती है तो देहमें मैं बैठा है, देहके साथ भी प्रेम वैसा ही बना रहेगा। लेकिन देहमें-से प्रेम यदि हटाना हो तो ईश्वरके साथ पहले प्रेम जोड़ दिया जाये, तो देहमें-से प्रेम हटकर असंगता आ जायेगी। वैराग्य दोनों तरहसे आता है—देहसे मैं को अलग करो तब भी देहसे वैराग्य आवेगा और प्रीति को ईश्वरमें जोड़ो तब भी वैराग्य आवेगा—दोनों वैराग्यके ही हेतु हैं, दोनों तत्त्वज्ञान नहीं हैं।

अच्छा, यह बात तो आपके ध्यानमें हो गयी कि जब आप कहते हैं कि घड़ी मुझसे बाहर है—'मैं'से अलग घड़ी है—तब आप 'मैं' किसको बोलते हैं? देहको बोलते हैं कि नहीं? और जब आप बोलते हैं कि मुझमें खून-रक्त है तब आप देहको मैं बोलते हैं कि नहीं? मेरे अन्दर खून—तब आप देहको मैं बोलकर तब खूनको अन्दर बोलते हैं न? और जब आप बोलते हैं कि मुझसे बाहर घड़ी तब देहको मैं बोलकर घड़ीको बाहर बोलते हैं। यदि आप ऐसे सोचते हैं कि मुझमें परमात्मा कि मुझसे बाहर परमात्मा; ऐसे सोचते हैं कि यह परमात्मा, तो देह को मैं मानकर ही तो 'यह परमात्मा' सोचते हैं न? और जब यह सोचते हैं कि यह परमात्मा नहीं, तब भी देहको मैं मानकरके ही सोचते हैं। मुझमें द्रष्टा हो तब भी मैं देह और मुझसे बाहर शालग्राम होवे तब भी मैं देह। अरे, मैं को तो देहसे

उठाना पड़ेगा। देहसे मैं को उठानेपर नाम-रूप तुच्छ हो जायेगा, नाम-रूप मिथ्या हो जायेगा, नाम-रूप अनिर्वचनीय हो जायेगा, नहीं तो क्या भीतर, क्या बाहर, एक ही तो बात रहेगी?

अन्तरिक्षसद्का अर्थ देखो—अन्तरीक्षा माने अन्तर्दृष्टि। अन्तर्दृष्टि आपकी अगर जाग्रत् न हो—आपको क्या बतावें कि आपकी अन्तर्दृष्टि इतनी बड़ी है कि उसमें अनन्त-कोटि ब्रह्माण्ड समाये हुए हैं और एक-एक ब्रह्माण्डमें एक-एक ब्रह्मा-विष्णु-महेश और कोटि-कोटि ब्रह्माण्ड और सब ब्रह्माण्डोंमें एक अहं-तत्त्व, एक महत्तत्त्व, एक प्रकृति-तत्त्व, एक रुद्र तत्त्व, एक हिरण्यगर्भ तत्त्व, एक ईश्वर-तत्त्व कोटि-कोटि आपकी अन्तर्दृष्टिमें है। आप वह दृङ्मात्र वस्तु हैं, वो चिन्मात्र वस्तु हैं कि अनन्तकोटि ब्रह्माण्डका उदय-विलय जिस माया-विशिष्ट परमेश्वरमें होता है, वह आपकी दृष्टिके एक कोनेमें रहता है। आपका दृङ्मात्र स्वरूप इतना बड़ा है।

अन्तरिक्षसद्—वह कहाँ है कि अन्तरिक्षमें रहता है। **होता वेदिषद्**—वह 'होता' है। होता माने अग्नि। देखो, पहले बात हुई सूर्यके रूपमें परमात्माका वर्णन किया; उसके बाद वायुके रूपमें परमात्माका वर्णन किया, उसके बाद अग्निके रूपमें परमात्माका वर्णन करते हैं—'होता'—

ब्रह्मार्पणं ब्रह्महविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम्।
ब्रह्मैव तेन गन्तव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना॥

होम करनेवाला भी अग्नि है, जिसमें होम किया जाता है वह भी अग्नि है और जो होम किया गया सो भी अग्नि है—उसका प्रारम्भ भी अग्नि है, उसका अन्त भी अग्नि है। कहाँ बैठता है 'होता' बनकर कि वेदीपर बैठता है। **वेदिषद्**का अर्थ पृथ्वी है—वेदी धरतीमें बनती है न! होम करनेके लिए भी वेदी बनाते हैं तो वेदी क्या होती है कि मिट्टीकी होती है। मिट्टीसे जुदा वेदी नहीं होती है। वेदीपर बैठे हुए **गार्हपत्य अग्निके** रूपमें ये स्वयं अग्निदेव ही हैं।

अतिथिर्दुरोणसत्—अतिथि बनकर आये। बोले—अतिथि बनकर आये और घरके कोनेमें बैठ गये। यह अतिथिके रूपमें भी अग्नि ही आता है। शास्त्रोंमें वर्णन है कि जैसे आप कभी स्टोव जलाते हैं और आग जोरसे जलने लगती है तो डर लगता है कि कहीं कपड़ेमें, घरमें, आग न लग जाये, ऐसे ही यह जो अतिथि आता है घरमें, इसको प्राचीन कालमें ऐसे ही बोलते थे कि अरे, यह अतिथि नहीं है अग्नि है-अग्नि, इसको प्रसन्न करो, कुछ होम करो-माने इसके मुँहमें कुछ

डालो, कुछ खिलाओ इसको, अगर यह खाली हाथ लौट जावेगा तो वह आग है, यह जला देगा।

अतिथि ब्राह्मणो, गृहान् अग्निर्भूत्वा प्रविशति।

यह अग्नि होकर प्रवेश करता है। कठोपनिषद्में ही यमराजने ही कहा कि अरे नचिकेता, तु अतिथि नहीं, अग्नि होकर हमारे घरमें आया है—नाचिकेत है, अग्नि है, यदि मैं तेरी शान्ति नहीं करूँगा तो तू मेरा घर जला देगा। देखो—आतिथ्य सेवाके लिए कितना कड़ा नियम रहा होगा उस समय। देखो, न मोटर थी, न रेल, न हवाई-जहाज, लोग पैदल तो यात्रा करते थे, अब पैदल कोई तीर्थ-यात्रा करे तो कितनी बड़ी पोटली कंधेपर या सिरपर लेकर चले? तब यह नियम था कि जो यात्रा करते हुए तुम्हारे घर पहुँचे तो उनको रोटी खिलाकर भेजना। अतिथि सत्कारकी महिमा बड़ी भारी थी।

उस अतिथिके रूपमें कौन आता है? कि स्वयं भगवान् आते हैं—'वैश्वानर; प्रविश्यति'—स्वयं भगवान् अतिथिके रूपमें आते हैं और अतिथि माने सोम होता है! वह कहाँ रहता है कि कलशमें रहता है। जलमें जो सोमरस है वह परमात्मा है। यह नहीं समझना कि समुद्रमें ही परमात्मा है। तुम्हारे घरमें गिलासमें जो जल है वह भी परमात्माका स्वरूप है। यज्ञके सोमरससे उपलक्षित सम्पूर्ण जल परमात्मा है।

दुरोण शब्दका अर्थ घरका कोना भी है और दुरोण शब्दका अर्थ कलश भी है।

परमात्मा कहाँ रहता है? तो बोले **नृषद् वरसद् ऋतसद् व्योमसद्**। जबतक परमात्मा, सर्वात्मा है यह बोध नहीं होगा, तबतक पूर्णताका बोध नहीं होगा। आधे ईश्वरको पकड़कर बैठे हो। जड़ अगर ईश्वर नहीं है, खाली चेतन ही ईश्वर है तो वह आधा ईश्वर है भला; और यदि जड़ ही ईश्वर है जैसा कि वैज्ञानिक लोग कहते हैं कि जड़ ही सब कुछ है—चैतन्य जो तुम्हारी आत्मा है वह बेकार गयी, वह भी आधा ईश्वर रहा। जड़को ईश्वर मानोगे तो आधा, चैतन्यको ईश्वर मानोगे तो आधा और जब दोनोंमें एक ईश्वरको मानोगे तब जड़ और चेतनका भेद ही चला जायेगा।

बात माननेकी नहीं है बात जानने की है। जो लोग वेदान्त दर्शनका स्वाध्याय करते हैं उनको यह बात मालूम है कि वाचस्पति मिश्रने कहा अध्यास-भाष्यकी टीकामें कि अहं-अहं-अहं—यह तो आबाल वृद्ध पामर सबको स्पष्ट है,

तो इसका विचार क्यों करना? बोले यह तो स्पष्ट है लेकिन इसकी पूर्णता स्पष्ट है क्या? पूरब-पश्चिम-उत्तर-दक्षिण देशकी कल्पनाका जो आधार है, वह देश हमारे चैतन्य आत्मामें कल्पित है, यह मालूम है क्या? आत्माकी पूर्णता मालूम है क्या? कि नहीं। कि अच्छा, तुमको मालूम है क्या कि भूत-भविष्य-वर्तमानकी कल्पनाका आधार जो काल है, वह काल तुम्हारे आत्मामें कल्पित है? तुम्हारे जन्म-मरण नहीं है, यह बात मालूम है क्या? कि नहीं, सो तो नहीं मालूम है। कि अच्छा जितना यह दृश्य दिखायी पड़ता है, यह तुममें ही उत्पन्न होता है, स्थित है और नष्ट होता है, यह तुमको मालूम है क्या? कि नहीं। भले मानुष, तब ऐसे ज्ञानसे क्या फायदा हुआ? तुमने अपने आत्माको परिपूर्ण नहीं जाना, अविनाशी नहीं जाना, अद्वय नहीं जाना, स्वयं प्रकाश-सर्वाधिष्ठान-सर्वाभासक नहीं जाना, 'अपूर्वं अनपरं अनन्तरं अबाध्यं' नहीं जाना, 'अह्रस्वं अदीर्घं' नहीं जाना, 'अचिन्त्यम् अनिलयं' नहीं जाना, 'अदृश्यं अनिरुक्तं' नहीं जाना, तो वेदान्त जाननेका फल क्या अधूरे आत्माका ज्ञान था? थोड़ी देरके लिए केवल सो लेना, बेहोश हो लेना, समाधि लगा लेना, क्या यह वेदान्त ज्ञानका फल हुआ? वेदान्त ज्ञानका फल तो यह है कि बोलते-चालते, हँसते-खेलते, व्यवहार करते आत्माकी परिपूर्णताका बोध बना रहे—

> **यच्छन् क्रीडन् रममाणं रतिं विन्दन् इत्यश्रौसिनं**
> **किं श्रुतिम्। ज्ञानिनां चरितुं शक्यं सम्यक् राज्यादिलौकिकम्।**

पञ्चदशीकार कहते हैं कि अरे जिज्ञासु! क्या तूने यह श्रुति नहीं सुनी? कौन-सी? कि—

यच्छन् क्रीडन् रममाणम्।

खाते हुए, खेलते हुए, विहार करते हुए, सोते हुए, जागते हुए, चलते हुए, राज्य करते हुए ज्ञानी अपने स्वरूपमें ही स्थित रहता है। श्रीमद्भागवतमें एक जगह आया—

> **सेनापत्यं च राज्यं च दण्डनेतृत्वमेव च।**
> **सर्वलोकाधिपत्यं च वेदशास्त्र विदर्हति॥**

सेनापतिका काम कर रहा है, हुकुम दे रहा है कि चलाओ ग़ोले। कौन है? कि ज्ञानी है। राज्य शासन कर रहा है कि ज्ञानी है! 'दण्डनेतृत्वमेव च'—फाँसीकी सजा दे रहा है, लगाओ कोड़े—दण्ड दे रहा है, भेजो जेलमें! कि दण्ड दे रहा है— कि कौन है? कि ज्ञानी है। कोई दूसरेको थोड़े ही कर रहा है, अपने आपको ही तो

कर रहा है! **सर्वलोकाधिपत्यं च**—कह रहा है कि तू इन्द्र हो जा, तू कुबेर हो जा, तू ब्रह्मा हो जा, तू विष्णु हो जा, तू शंकर हो जा—अपने संकल्पसे सर्वाधिपत्य कर रहा है—यह कौन है? कि तत्त्वज्ञानी है। ब्रह्मसूत्रके तीसरे अध्यायके चौथे पादमें आश्रम कर्माधिकरण है। वहाँ निम्न प्रश्नोत्तर हैं—

प्रश्न :—जो वर्णाश्रमी नहीं हैं उनको ज्ञान हो सकता है या नहीं?

उत्तर :—हो सकता है जो वर्णाश्रमी नहीं हैं उनको भी ज्ञान हो सकता है! गार्गीका कौन-सा वर्ण-आश्रम था? और वाचक्रवीका कौन-सा आश्रम था और कौन-सा वर्ण था? उनको भी ज्ञान तो हुआ ही। रैक्व भी ब्रह्मज्ञानी थे।

प्रश्न :—अन्तःकरण शुद्ध हुए बिना ज्ञान तो होता नहीं, तब तुम कैसे कहते हो कि वर्णाश्रमके बिना भी ब्रह्मज्ञान हो सकता है?

उत्तर :—अरे, उसने पूर्व-जन्ममें वर्णाश्रमका पालन कर लिया होगा। बाबा! अबतक अनादिकालसे सृष्टिका प्रवाह चल रहा है, कर लिया होगा आश्रम-धर्म, कर लिया होगा वर्ण-धर्म? जब उसका अन्तःकरण शुद्ध है और ब्रह्मके ग्रहणके योग्य है तो धर्मका फल तो उसको मिल रहा है, अब धर्म-पालनकी अपेक्षा कहाँ है? यदि किसी की बुद्धि ब्रह्मको ग्रहण कर लेती है तो मान लेना चाहिए कि उसने पूर्व-पूर्व जन्ममें वर्णाश्रम-धर्मका पालन कर लिया होगा। वर्णाश्रम धर्मसे जो बहिर्भूत हैं वे भी ब्रह्मज्ञानी हो सकते हैं।

जैसे बच्चेका नाम लेकर पुकारते हैं और वह दौड़ आता है वैसे ही परमात्मा सर्वत्र है, उसको सर्वत्र देखो (पुकारो) तो दिख जाता है। मनुष्योंमें भी वही है और **ऋतसद्**—जो-जो सत्य है, जो-जो ऋत् है सो-सो वही है—यज्ञमें वही है, सत्य-वचनमें वही है, **व्योमसद्**—आकाशमें वही है।

अब्जा गोजा ऋतजा अद्रिजा ऋतं बृहत्।

अब्जा—जो यह पानीमें सीप-शंख आदि पैदा होते हैं ये कौन हैं? बोले-वही है। बोले-गोजर जो धरती में पैदा होते हैं घासके रूपमें, गेहूँके रूपमें, जौके रूपमें **ऋतजा**—यह अन्न कौन है? बोले—ब्रह्म है। बोले—**अद्रिजा**—ये नदी-नाले कौन हैं? ये औषधियाँ कौन हैं? बोले—ब्रह्म है। **ऋतं बृहत्**—असलमें वही अबाधित है, वही सत्य है, नाम और रूपका भेद काल्पनिक है, नाम और रूपका भेद प्रातिभासिक है और सबका जो पारमार्थिक रूप है, अपना जो सच्चा स्वरूप है वह ब्रह्म ही है।

बृहत्—बृहत् माने—देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न। हमलोग लम्बाई-

चौड़ाईकी कल्पना करते हैं न, बोले कि भाई एक घड़ा रख दो यहाँ, तो घड़ेमें जो पोल है सो छोटी है न, और हॉलमें है सो? सो बड़ी है और जो बाहर है सो? कि अरे वह तो बहुत विशाल है। विशालतामें जो यह छोटी-विशालता, बड़ी-विशालताकी कल्पना होती है—यह देश-परिच्छिन्नता है। सूईका छेद और दरवाजेका छेद—दरवाजेमें भी तो छेद ही है न, और सूईमें भी छेद ही है—यह जो कल्पना होती है कि यह सुईका छेद और यह दरवाजेका छेद तो दोनों छेद कहाँ कल्पित हैं? कि महाकाशमें कल्पित हैं। अच्छा, कि महाकाशका कहीं ऊपर-नीचे, दाएँ-बाएँ, कुछ ओर-छोर मालूम पड़ता है? कि नहीं, उसका जो ओर-छोर होगा वह मानसिक होगा, कल्पित होगया जब, हम कहेंगे कि इसके ऊपर आसमान नहीं—ऊपर नहीं, नीचे नहीं, दाहिने नहीं, बायें नहीं—तो काल्पनिक होगा न? यह आकाशकी विशालता जिसमें छोटे और बड़ेका भेद कल्पित होता है, जिस आकाशमें छोटे छिद्र और बड़े छिद्रका भेद कल्पित होता है वह आकाश जिस मनमें कल्पित है, उस मनका भी जो प्रकाश—अधिष्ठान चैतन्य है वह देशसे परिच्छिन्न नहीं है।

और एक सेकेण्ड और एक मिनट और एक युग और एक मन्वन्तर और एक कल्प और एक महाकल्प—कहीं कालका ओर-छोर मिलता है? ये कालके जितने अवयव हैं वे सब जिस कालमें कल्पित हैं, वह काल जिस मनमें कल्पित है, उस मनका जो प्रकाशक अधिष्ठान है, वह कालसे परिच्छिन्न नहीं है। माने उसकी उम्रकी इयत्ता नहीं।

यह घड़ा है, यह कपड़ा है, यह मेज है, यह घड़ी है, यह स्त्री है, यह पुरुष है—यह जो नाम-रूप वस्तुओंका जो भेद दिखायी पड़ता है, यह जिस सत्तामें कल्पित है—जड़-सत्तामें उसका कहीं ओर-छोर मिलेगा? नीचे-ऊपर, दाहिने-बायें? कि नहीं, मिलेगा तो नहीं लेकिन मनमें कल्पना होती है! कि ठीक है, वह जड़-सत्ता जिस मनमें कल्पित है, उस मनका जो स्वयंप्रकाश अधिष्ठान है, वह वस्तुसे अपरिच्छिन्न है। उसको वेदान्त कहता है आत्मा; उसको वेदान्त कहता है ब्रह्म, जिसमें भेद नामकी वस्तु नहीं है—जड़-चेतनका भेद नहीं है, द्रष्टा-दृश्यका भेद नहीं है, सुख-दुःखका भेद नहीं है, अपने-परायेका भेद नहीं है, जन्म-मृत्युका भेद नहीं है—जिसमें जीवन्मुक्ति और विदेहमुक्तिका भेद नहीं है, जिसमें सद्यो-मुक्ति और क्रम-मुक्तिका भेद नहीं है। भेदमात्र ही जिसमें अनहुआ भास रहा है—ऐसा यह जो परिपूर्ण परब्रह्म परमात्मा है उसके सिवाय और कुछ नहीं हैं।

उसको ही बृहत् बोलते हैं वह **ऋतम्** है—ऋतं माने अबाध्य है—अबाध्य है माने किसी भी प्रमाणसे उसके मिथ्यात्वका निश्चय नहीं किया जा सकता—अबाध्यका अर्थ है किसी मन्त्रसे, किसी यन्त्रसे, किसी तन्त्रसे, किसी इन्द्रियसे, किसी ध्यानसे, किसी विज्ञानसे, किसी साक्षीके द्वारा—क्योंकि साक्षीका वह स्वरूप है—किसी भी अनुभवकी प्रणालीमें उसके मिथ्यात्वका निश्चय नहीं किया जा सकता, इसलिए उसको बोलते हैं—अबाध्य।

यहाँ अबाध्यके लिए शब्द है—**ऋतम्**—उसके सिवाय न नदी-नाले हैं, न उसके सिवाय धर्म और यज्ञ हैं, न उसके सिवाय घास और पेड़-पौधे हैं, न उसके सिवाय फेन-बुलबुले हैं, न उसके सिवाय आकाश है, न उसके सिवाय देवता-दानी हैं, न उसके सिवाय मनुष्य हैं—वही सर्वरूपमें है। वही सूर्यके रूपमें, वही वायुके रूपमें, वही अग्निके रूपमें, वही अतिथिके रूपमें—वही सर्व-रूपमें प्रकाशित हो रहा है और है प्रकाशमात्र।

एकने कहा कि महाराज, हमने तो इस ब्रह्मको जान लिया, अब हम क्या करें? कि बस, तुमने ब्रह्मको तो जान लिया, लेकिन क्या करें यह नहीं जाना! फिर बोले—महाराज! सच्ची बात हम आपको बता रहे हैं—पोस्ट-विभागके मैनेजर हैं—डाक-तार विभागके, बड़े भारी अफसर हैं, एम० ए० पास हैं—२०वर्ष पहलेकी बात है, अब न जाने किस पदपर होंगे, हम दिल्लीसे जब रवाना हुए तब स्टेशनपर आये थे; बोले हमको वेदान्तका बिलकुल अनुभव हो गया कि हम ब्रह्म हैं, लेकिन एक बात आप हमको बताकर जाओ कि अब हम करें क्या? मैंने कहा कि जब तुम्हारी ब्रह्मकी जिज्ञासा पूरी हो गयी तब अब जो यह तुम्हारा अज्ञात—कर्त्तव्य है, इसीकी जिज्ञासा करो—कर्त्तव्यकी अज्ञानताका ज्ञान प्राप्त करो और क्या करोगे, इसीकी जिज्ञासा करो!

महाराज, अपनेको ब्रह्म जान लेनेके बाद देह जीवन्मुक्त रहे कि बद्ध रहे—दुकानपर रहे कि जंगलमें रहे—यह सवाल हो सकता है क्या? अपनेको ब्रह्म जान लेनेके बाद यह शरीर जो है यह दुकानमें रहे कि जंगलमें रहे यह सवाल कहाँ उठता है? अरे! जहाँ हो वहीं रहे! बोले कि भाई, इससे कौन-कौन काम होवे? काम-कोई अच्छा-बुरा थोड़े ही होता है, वह तो सब अध्यस्त है, जिस काममें लगा हो वही काम होवे। है न? एकको छोड़कर किस मन्त्रका जप करें? बोले कि अभी तुम्हारा यही ख्याल है कि कौन मन्त्र बढ़िया और कौन मन्त्र घटिया है? अरे, सब मन्त्र एक ही कक्षामें होते हैं—सब इष्टका रूप एक ही सोनेमें खींचा हुआ है

और सब मन्त्र अक्षरोंसे ही बने हुए हैं और गुरु केवल वह होता है जो आत्माको ब्रह्मसे एक लखा दे और दुनिया लखानेवाले जो स्कूलमें रहते हैं वे मास्टर होते हैं, वे तो दुनिया ही लखाते हैं और जो परमार्थका गुरु होता है वह आत्माको ब्रह्म लखा देता है! और बोले कि फिर हमको तो ब्रह्मज्ञान हो गया अब एक गुरुको बदलकर दूसरा गुरु बना लें; एक मन्त्र छोड़कर दूसरे मन्त्रका जप करने लगें, कि दुकानमें तो सिर्फ खाने-भर ही आता है इकट्ठे करने भर नहीं आता है, अब ऐसा काम करें कि जिससे इकट्ठा हो जाय, तो हे नारायण—इसीको बोलते हैं वासना! यह हमलोग जिसको बोलते हैं वासना-क्षय, मनोनाश और तत्त्वज्ञान, तो वासना जो जाग्रत्-कालमें मालूम पड़ती है वह बिलकुल स्वप्नवत् है, बाधित है और मन जो मालूम पड़ता है—शरीरमें फुरता है वह बिलकुल जैसे स्वप्नमें हजार आदमी यदि लड़ रहे हों तो सबके मन है कि नहीं—समझ लो कि आपको स्वप्न आवे और उसमें चुनाव हो रहा हो और एक स्वतन्त्र पार्टीका हो और एक कांग्रेस-पार्टीका हो और एक कम्यूनिस्ट हो और तीनों सपनेमें लड़ रहे हों—लड़ाई हो रही है आपके मनमें—तो यह तीनों आपका ही मन है कि तीनों अलग-अलग है—वहाँ जो स्वतन्त्र-पार्टीका सदस्य है, जो कांग्रेस-पार्टीका सदस्य है, जो कम्यूनिस्ट-पार्टीका सदस्य है वह आपका मन ही है कि जुदा-जुदा है? एक ही मन तीन होकरके सपनेमें लड़ रहा है। यह जाग्रत्-अवस्थामें भी सपना ही मन, अपना ही प्रकाश, अपना ही चैतन्य सर्व-पार्टी होकर फुर रहा है।

मनोनाश माने? यह मनके त्रित्वका जो बाध है न—वही मनोनाश है। यह नहीं कि कोई स्वतन्त्र न हो, कोई कांग्रेसी न हो, कोई कम्यूनिस्ट न हो—तीनोंमें जो ऐक्यका दर्शन है, वही मनका बाध है। यह हमारा ही मन तीन रूपमें भासता हुआ भी एक ही है। जैसे देखो, भारतकी कोई प्रजा हो—चाहे आसामकी हो, चाहे पंजाबकी हो और चाहे केरलकी हो—है तो भारतीय ही न; ऐसे ही हमारे ब्रह्म-स्वरूपमें भासती हुई कोई भी प्रजा, कोई भी वस्तु ब्रह्म ही है, ब्रह्म ही है। अब यह मनोनाश हो गया। कैसे हो गया मनोनाश? कि वे तीनों सदस्य जो हैं वे मनः कल्पित ही हैं—और वासना फुरती हुई भी मैं न वासना वाला हूँ और न वासनाका कोई विषय है—वह तो स्वप्नवत् भास रही है।

स्वप्नमें हमने देखा कि एक आदमी कामवश किसी स्त्रीके लिए व्याकुल हो रहा है, तो न वहाँ स्त्री है और न वहाँ कामी-पुरुष है—दोनों हमारा मन ही बना हुआ है? वहाँ वासना क्या हुई? कि वहाँ न विषय है न विषयी है—विषय और

विषयीके रूपमें हमारा मन बना हुआ है। वहाँ वासना बाधित है कि नहीं? जहाँ विषय और विषयी दो नहीं हैं वहाँ वासना बाधित है। वासना दुःख कबतक देती है? कि जबतक उसके बाधितत्त्वका ज्ञान नहीं है।

नारायण, अपने जीवनमें तो ऐसा ब्रह्मज्ञान हुआ कि जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्ति जो हैं तीनों और तीनोंकी समष्टि माने दुनियामें जिस-जिसको जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्ति होती है सब और एक शरीरमें जो जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्ति होती है सब और सब जिसके शरीरमें जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्ति होती है वह और उसका अभाव—सारा-का-सारा अपने स्वरूपसे जुदा नहीं है—इसीको बोलते हैं बाधित होना! बाधित होना माने प्रतीत होते हुए भी प्रमाणसे उसका सिद्ध नहीं होना।

एक अनन्त अपरिच्छिन्न ब्रह्ममें यह जो प्रपञ्च भास रहा है यह भासते हुए भी वस्तुत: नहीं है, तत्त्वत: नहीं है! लेकिन, इसके विचारकी प्रणाली यह नहीं है कि यह हमसे जुदा है—यह प्रणाली नहीं है। पहले विवेक करनेके लिए, विश्लेषण करनेके लिए, गणित सीखनेके लिए इससे अपनेको अलग किया जाता है और अपना अलग स्वरूप जो है वह ब्रह्म है और ब्रह्ममें परिच्छिन्नता बाधित है इसलिए अपने स्वरूपसे न्यारा कुछ नहीं है!

जो सर्वसम्मत सत्य है जिसको कोई अस्वीकार नहीं कर सकता, उसको **ऋतम्** बोलते हैं। न्याय, सांख्य, योग, वेदान्तमें जितना भेद है,उस भेदको यदि हटा दो तो वही रहेगा—**ऋतम्**। जैसे चार आदमी आपसमें लड़ रहे हों कि यह माला है कि यह साँप है कि यह डण्डा है कि यह दरार है; लेकिन कुछ है इसके सम्बन्धमें चारोंका मतभेद नहीं है—एक कहता है माला है, एक कहता है साँप है, एक कहता है डण्डा है, एक कहता है दरार है; परन्तु है सब बोलते हैं, तो मतभेद है साँप—माला, डण्डा, दरारमें, सत्तामें मतभेद नहीं है अस्तित्वमें मतभेद नहीं है। उसकी नाप-जोख कितनी है,इसमें मतभेद होना शक्य है, क्योंकि एक चीज जब पास होती है तब बड़ी दीखती है और दूर होती है तो छोटी दीखती है! कौन आदमी कितना पास होकर उसको देख रहा है, इसका असर पड़ता है वस्तुके दर्शनपर। समझो कोई यहाँसे मील भर दूरसे देखे हमको, तो हम उसको कैसे दिखेंगे? तो जब मील भरकी दूरीसे और यहाँकी दूरीसे फर्क पड़ता है तब अगले आदमीके देखनेमें और पिछले आदमीके देखनेमें फर्क पड़ेगा कि नहीं पड़ेगा? वह तो एक इंचका फर्क होनेपर भी फर्क पड़ेगा! इसलिए हमलोग किसी एक

चीजको जिसको सब देख रहे हैं वह एक चीज है परन्तु उसको जिस तरहसे एक देख रहा है उसी तरहसे दूसरा भी देख रहा है यह आवश्यक नहीं है—देखनेकी दूरी, देखनेका समय, देखनेका वातावरण, देखनेवाली आँख—इन सभी बातोंका असर पड़ता है।

एक वस्तु है उसका नाम है ऋत और वह बृहत् है **ऋतम् बृहत्**। बृहत् माने अपरिच्छिन्न है और ऋत माने अबाध्य है-सर्वदेशमें, सर्वकालमें, सर्ववस्तुमें वह विद्यमान है और देश-काल-वस्तुसे भी बड़ी है, देश-काल-वस्तु उसमें अध्यारोपित हैं, देश-काल-वस्तु उसके ज्ञानसे बाधित हो जाते हैं ऐसी बृहत् है और वह स्वयं कैसी है कि अबाधित है—ऋतम्।

हमारे पास कम-से-कम दो आदमी ऐसे आते हैं कि उनसे जब हम बात करते हैं तो मेरा वाक्य पूरा होते ही वे बोलते हैं—राईट। एक तो एलाहाबादके प्रोफेसर हैं मनोविज्ञानके। मनोविज्ञानपर थीसिस लिखते हैं। हमारे पास कभी-कभी आते हैं वर्षमें २-३ बार आ जाते हैं और चार दिन, पाँच दिन, सात दिन रहते हैं, हर बातके बाद वे बोलते हैं राईट और एक महिला हैं वे भी बोलती हैं 'राईट'। हम समझते हैं कि यह 'ऋतम्' जो है न, इसने उनलोगों की जबानपर अपनी जगह बनायी है ऋत और राईट एक है। ऋत उसको कहते हैं जो कटे नहीं, जो अबाध्य सत्य होवे, ऐसा अनन्त जिससे कोई इन्कार नहीं कर सकता, उसका नाम ऋतं बृहत् है, ऐसा अनन्त, ऐसा अपरिच्छिन्न, ऐसा अद्वय जिसकी सत्तासे कोई इन्कार नहीं कर सकता उसका नाम ऋतं बृहत्।

इस मन्त्रको अब एक बार जरा दूसरे ढंगसे पढ़ो—**शुचिषद् हंसः ऋतं बृहत्** जो दिव्य आकाशमें रहनेवाला सूर्य है वह अबाध्य ब्रह्म है। उद्देश्य-विधेयकी दृष्टि से पढ़ो। **अन्तरिक्षसद्वसुः ऋतं बृहत्** अन्तरिक्षमें विचरण करनेवाला जो वायु है वही ब्रह्म है **त्वमेव वायो प्रत्यक्षं ब्रह्मासि** ब्रह्म है। **वेदिषद् होता ऋतं बृहत्** वेदीपर प्रज्ज्वलित होनेवाला होता—अग्नि प्रत्यक्ष ब्रह्म है। माने सूर्य ब्रह्म है, वायु ब्रह्म है, अग्नि ब्रह्म है। **दुरोणसत् अतिथि ऋतं बृहत्** जो चन्द्रमा है, सोमरस है, अतिथि है, जो हमारे घरमें है, जो कलशमें है, जलरूपसे है वह ब्रह्म है! **नृषद् वरसद्, ऋतसद्, व्योमसद्** जो मनुष्यमें हैं जो देवता में है, जो यज्ञमें, जो आकाशमें है वह ऋतं बृहत् वही ऋत ब्रह्म है। **अब्जा, गोजा, ऋतजा, अद्रिजा** जो पानीसे पैदा होता है, जो धरतीसे पैदा होता है—अर्थात् सब कुछ क्या है कि **ऋतं बृहत्** ब्रह्म ही है।

अब एक बात आपको कल सुनायी थी कि वेदान्तकी प्रणाली यह है कि वह विश्लेषण करनेके लिए एक ही वस्तुको अनेक भागमें विभक्त करके विवेक करता है, उसको अनेक वस्तु बताना इष्ट नहीं है, परन्तु इष्ट है अनेक रीतिसे देखना। अहं और इदं एक विभाग हो गया, कार्य और कारण एक विभाग हो गया, सुख और दुःख एक विभाग हो गया, जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्ति और इनका साक्षी एक विभाग हो गया, अन्नमय-प्राणमय-मनोमय-विज्ञानमय-आनन्दमय ये कोष और इनमें विद्यमान पुरुष एक विभाग हो गया, विश्व-तैजस-प्राज्ञ और तुरीय एक विभाग हो गया, अकार-उकार-मकार—ये सब समझानेकी रीति है, समझानेकी प्रक्रिया है। इसमें जो एक ही रीतिको पकड़करके बैठ जाता है, उसका दृष्टिकोण संकीर्ण हो जाता है, नजर छोटी हो जाती है—परमात्माको देखो, बड़ी नजरसे देखो। एक है सकोरा और एक है घड़ा। सकोराकी आकृति दूसरी है और घड़ेकी आकृति दूसरी है। आकृति माने शक्ल-सूरत। दोनोंसे काम भी अलग-अलग होता है, दोनोंका वजन अलग-अलग; दोनोंका घेरा अलग-अलग है, दोनोंकी उम्र-एक वर्ष भर पहले बना और एक छह महीने पहले बना, दोनोंकी उम्र अलग-अलग है, दोनोंका वजन अलग-अलग है, दोनोंका विस्तार-घेरा अलग-अलग है, दोनोंकी शक्ल अलग-अलग है, दोनोंके काम अलग-अलग हैं लेकिन, दोनों मिट्टी है कि नहीं? मिट्टी है न? नारायण, अवस्था अलग होनेपर भी, वजन अलग होनेपर भी, घेरा छोटा-बड़ा होनेपर भी, शक्ल-सूरत अलग-अलग होनेपर भी, काम अलग-अलग होने पर भी हैं दोनों माटी।

इस साल मेला था प्रयागका वहाँ दो-चार जने बैठकर सत्सङ्ग कर रहे थे। एकने कहा कि जब जेवर तोड़कर गला दिया जायेगा और वह सिल्ली हो जायेगा तब उसका नाम सोना होगा। बोले कि नहीं उसका नाम तो सिल्ली ही होगा उसका नाम सोना कहाँ होगा? कि अच्छा, तो उसको तोड़कर कण-कण कर दिया जाये तब उसका नाम सोना होगा? कि नहीं, उसका नाम स्वर्ण-कण होगा, उसका नाम सोना कैसे होगा? बोले कि जब कंगनको तोड़ देंगे, हार को तोड़ देंगे तब सोना होगा? आप भ्रममें बिलकुल नहीं पड़ना—सोनेका निर्णय करनेके लिए कोई शक्ल तोड़ना या गढ़ना जरूरी नहीं है, कसौटीपर उसका खरा उतरना कि यह सोना है यह जरूरी है, यह सोनेकी पहचान है भला! यह जो सूर्य है, चन्द्रमा है, पृथ्वी है, अग्नि है, जल है, यह जो स्त्री है, पुरुष है, पशु है, पक्षी है—इनकी शक्लको तोड़कर ब्रह्म नहीं बनाया जाता है भला! ये टूटी शक्लकी हालतमें ब्रह्म

है और बनी शक्लकी हालतमें संसार है सो बात नहीं, ज्यों-की-त्यों शक्ल रहते ही एक विज्ञानसे सर्वविज्ञानकी कसौटीपर, वेदान्त-प्रमाणकी कसौटीपर कसकर इनको ब्रह्म बताता है। नाम-भेद होनेपर भी, रूप-भेद होनेपर भी, अवस्था-भेद होनेपर भी, घेरेका भेद होनेपर भी, वजनका भेद होनेपर भी। गुण-धर्मका भेद होनेपर, शील-स्वभावका भेद होनेपर जहाँ आत्म-विज्ञानकी कसौटीपर कसी जाती है यह चीज, विवेककी दृष्टिसे देखी जाती है, इसमें नाम-रूप ही बाधित होता है। पशु मनुष्य नहीं है, पशु नाम मनुष्यका नाम नहीं है, मनुष्य नाम पशुका नाम नहीं है—चतुष्पाद शक्ल मनुष्यकी नहीं है और द्विपाद शक्ल पशुकी नहीं है। एक आकृति दूसरी आकृतिसे बाधित है, दूसरी आकृति पहली आकृतिसे बाधित है, दूसरी आकृति पहली आकृतिसे बाधित है, पहला नाम दूसरे नामसे बाधित है, दूसरा नाम पहले नामसे बाधित है। यह नाम रूप ही परस्पर बाधित होते हैं, उनमें जो अखण्ड सत्ता है वह नहीं। वह अखण्ड सत्ता अज्ञात सत्ता नहीं, परोक्ष सत्ता नहीं, वह अपरोक्ष सत्ता है। अर्थात् वह स्वर्गादिके समान परोक्ष नहीं और घटादिके समान इन्द्रिय-ग्राह्य-आकृति नहीं, अपितु जो कार्य-कारण-भावकी कल्पनासे विनिर्मुक्त, द्रष्टा-दृश्यकी कल्पनासे विनिर्मुक्त, जीव-ईश्वरकी कल्पनासे विनिर्मुक्त अद्वितीय अखण्ड सत्ता है, वह प्रत्यक् चैतन्याभिन्न ब्रह्म तत्त्व 'ऋतं बृहत्' यही ऋत बृहत् है।

हे भगवान्! कल एक व्यक्ति आये, बोले कि हमने कृष्णामूर्तिका सत्संग किया है बहुत दिनों तक और आचार्य रजनीशका भी सत्संग किया है, स्वामी चिन्मयानन्दजीका भी सत्संग किया है और स्वामी पूर्णानन्दका भी सत्संग किया है—पाँच-सात नाम बताये, पर जो सत्संगमें सुना है उसपर वृत्ति टिकती नहीं है, हमको कोई सहारा चाहिए, मनके लिए कोई आश्रय चाहिए, हमारा मन ऐसे टिकता नहीं है।

मैंने उनसे कहा कि पाँच-छह गुरु तो तुम्हारी आँखके सामने आते हैं और पाँच-छह लक्ष्य सामने आते हैं तो मन कैसे टिके?

खैर उन्होंने बताया कि रजनीशजी और कृष्णामूर्त्तिजीने तो मूर्तिपूजाका खण्डन किया है, तो जब मैं कोई मूर्तिका ध्यान करने लगता हूँ तो उनकी बात ध्यानमें आ जाती है कि मूर्त्ति तो कुछ है ही नहीं, और स्वामी चिन्मयानन्दजीने और स्वामी पूर्णानन्दजीने और भी एक-दो नाम बताये कि इन लोगोंने मूर्ति-पूजाका खण्डन तो नहीं किया है लेकिन उन्होंने कहा है कि मूर्त्तिका आधार ले

लो, जब मूर्त्तिका निषेध करने लगता हूँ तब उनकी बात याद आ जाती है कि मूर्त्तिका आधार लेना। तो अब आप बतलाइये कि क्या करें हम?

मैंने कहा कि छह-सात तकलीफ तो तुमने अपने मनमें ऐसे ही इकट्ठी कर रखी है, एक हमारी अब क्यों जोड़ते हो? तकलीफ ही तो बढ़ेगी न!

हम घड़ेका ध्यान करें तब मिट्टीका ज्ञान होगा कि सकोरेका ध्यान करें तब मिट्टीका ज्ञान होगा? हम अपना कंगन तोड़ें तब सोनेका ज्ञान होगा कि हार तोड़ें तब सोनेका ज्ञान होगा? सोनेका ज्ञान कैसे होगा? कि असलमें मूर्ति बनानेकी भी जरूरत नहीं है और मूर्ति तोड़नेकी भी जरूरत नहीं है। यह जो लोग सोचते हैं कि हम दुनियाको मटियामेट करके ब्रह्म बनेंगे वे लोग अपने मरनेकी बात सोचते हैं भला! दुनियाका जब मटियामेट होगा तब वे क्या बने रहेंगे ब्रह्म होनेके लिए? दुनियाका मटियामेट करके कोई ब्रह्म नहीं होता, कोई परमात्माको प्राप्त नहीं करता, यह संसार रहते ही, जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्ति रहते ही, अन्नमय-मनोमय-प्राणमय-विज्ञानमय कोष रहते ही-यह सब स्त्री-पुरुष, धन, दुकान, काम रहते ही तुम ब्रह्म हो। डरना नहीं कि ब्रह्म होनेके लिए हमको इन सबमें आग लगानी पड़ेगी, आग इनमें नहीं लगानी पड़ेगी, आग लगानी पड़ती है अपने अज्ञानमें, अपनी बेवकूफीको आग लगाना पड़ता है—बेवकूफी जल जाये, भस्म हो जाये, तो 'ऋतं बृहत्'।

बोले भाई कि आओ हम अपनी अक्लसे देखें। जैसे कोई अपनी आँखसे यदि सृष्टिके पूरे विस्तारको देखना चाहे तो देख सकेगा क्या? अरे, वह तो मील-आध-मीलकी चीज भी नहीं देख सकता। आपको क्या बतावें मालूम तो ऐसा पड़ता है कि हम सूर्यको देख रहे हैं, हम चन्द्रमाको देख रहे हैं, बड़ी दूरतक देख रहे हैं, पर वह चन्द्रमा और सूर्य की किरणें जितनी हमारी आँखमें घुसती है न जैसे कैमरेके भीतर जब आदमीकी परछार्यीं घुसती है तब उसकी फोटो आती है, ऐसे ही जब ये सूर्य-चन्द्रमा हमारी आँखमें घुसते हैं तब मालूम पड़ते हैं। यह आवाज है न, जब यह कानमें घुसती है, टकराती है जब हमारे कानके पर्देसे, तब मालूम पड़ती है। यह नहीं कि कोई एक मीलसे पुकारे तो हम उसको सुन लेते हैं! दिल्ली रेडियोसे तो ब्रॉडकास्ट किया जा रहा है लेकिन तुम्हारे रेडियोमें ताकत होगी तब न उसको ग्रहण करेगा। यह कान जो है यह रेडियो सरीखा है। इसी प्रकार हमारी नाक फूलमें जाकर गन्ध नहीं सूँघती है, फूलकी फैलती हुई गन्ध जब हमारी नासिकामें आती है तब ग्रहण होती है। इसका मतलब यह है कि

तुम्हारी आँख ब्रह्मके विस्तारको देख नहीं सकती और तुम्हारे हाथ उसको नाप नहीं सकते और तुम्हारे पाँव चलकर उसका अन्त नहीं पा सकते।

अच्छा, आओ बुद्धिके घेरेमें ही सब ले लें। बुद्धि घेरेमें लेगी नहीं, कल्पना करेगी। आप देखो, अनादि और नित्यकाल और बिना ओर-छोरका देश, बिना कार्य-कारणकी वस्तु, आँख बन्द कर-करके जब आप बैठोगे तब बुद्धि वहाँ-वहाँ अनादि भूतमें जाकर उसका स्पर्श नहीं करेगी और अनन्त भविष्यमें जाकर उसका स्पर्श नहीं करेगी, एक कल्पित आदि और एक कल्पित अन्त लेकर बुद्धि बैठ जायेगी।

बोले कि भाई आओ, हम साक्षीसे आदि-अन्त देखें। भाई जो चीज है ही नहीं उसको यदि साक्षी भी देखेगा तो कल्पना द्वारा ही देखेगा। साक्षीको भी विशेषका अनुभव बुद्धिके द्वारा होता है—अविद्या-वृत्ति होवे चाहे विद्या-वृत्ति होवे, साक्षी जो है यदि परिच्छिन्नको देखता है तो वृत्तिके द्वारा देखता है।

तब भाई, हम कैसे ब्रह्मका दर्शन करें, ब्रह्मका साक्षात्कार करें? कि अरे, जिस बुद्धिमें भ्रम हुआ है, उस बुद्धिमें एक प्रमाणजन्य ज्ञानका उदय हो जाने दो, भ्रम मिट जाने दो! तुमको कुछ बनाना-बिगाड़ना नहीं है, न पंचभूतमें कुछ बनाना-बिगाड़ना है और न परमार्थमें कुछ बनाना-बिगाड़ना है। इसलिए कर्म, उपासना, अभ्यास इनके द्वारा न कुछ बनाना है और न कुछ बिगाड़ना है। प्रमाणाभासके कारण जो गलत फैसला कर लिया है हमारी बुद्धिने, सच्चे सूबतके द्वारा अपने उस गलत फैसलेको बदल दो।

यह जो दुनियामें अच्छा-बुरा बताया जाता है यह सांस्कारिक है। सांस्कारिक है माने शरीरसे अच्छा करानेके लिए किसी भावको किसी कामको अच्छा बताया जाता है और शरीरको किसी कामसे हटानेके लिए किसी भावको, किसी वस्तुको बुरा बताया जाता है, यह व्यावहारिक है। यह जो अच्छे, बुरेका ख्याल है, यह व्यवहारके लिए है और संस्कृत-बुद्धि, संस्कार युक्त-बुद्धिके द्वारा ऐसा भासता है।

नारायण, यह जो छोटी-मोटी चीजें हैं उनकी ओरसे अपना ध्यान हटाकर 'ऋतं बृहत्' का साक्षात्कार प्रमाण वृत्तिसे करो। चश्मा तो आँख नहीं है न, यह तो नीला हो तो नीला बतावे, लाल हो तो लाल बतावे और काला हो तो काला बतावे—यह तो नेत्र नहीं है। चश्मा=चख-मा=चक्षुमा, चख माने नेत्र, चक्षुर्मा शब्दका ही अपभ्रंश होकर चश्मा शब्द बन गया। चश्मा जो है सो प्रमाण नहीं है, प्रमाणाभास है।

एक लड़का हमारे पास आता है, इञ्जीनियर है और १८ पावरका चश्मा लगाता है अब उसकी आँखमें यदि हेर-फेरसे चश्मे लगाये जायेंगे तो न जाने वे क्या दिखा देंगे! दूरबीन-खुर्दबीन क्या दिखा देती है! उनकी गिनती रहती है यदि गिनती गड़बड़ा जाये तो जो दिख रहा है वह गलत दिख रहा है। समझो एक हाथीको पहाड़ बनाकर दिखानेकी क्षमता रहती है—हाथीको पहाड़ दिखा दे, एक खूनके छोटे कीड़ेको ये मगर दिखा देते हैं, उसको हाथीके बराबर दिखा देते हैं—इतनी शक्ति इनमें होती है। अब उस खुर्दबीनके बताये हुए परिमाणको क्या तुम सच मानोगे? गिनती लगाकर तब न निश्चय करोगे! आँखकी औसत कल्पित है; जैसे भूत और भविष्यके बीचमें वर्तमान कल्पित है। वर्तमान विचार-सिद्ध नहीं है, वर्तमान कल्पना सिद्ध है। इसीलिए औसत दर्जेकी आँख प्रमाण सिद्ध नहीं है, कल्पना सिद्ध है। औसत दर्जेकी आँख नहीं होती।

जब एक दर्जेकी मशीन लगानेपर कीड़ा हाथी दिखे और एक दर्जेकी मशीन लगानेपर हाथी कीड़ा दिखे तो दोनोंमें-से प्रामाणिक कौन है? बोले—औसत दर्जेकी आँख। कि औसत दर्जेकी आँख तो कल्पित है। कि तब? सृष्टिमें यह नाम-रूप क्या होता है? जब नाम-रूपका विवेक करते हैं कि यह परिच्छिन्न नाशवान है उत्पन्न और नाशवान है, एक कल्पित घेरेमें है क्योंकि ओर-छोर रहित देशमें जो घेरा होगा वह कल्पित होगा और सर्ववस्तुका वजन जब नहीं ज्ञात है तब उसका वजन भी कल्पित होगा और उसकी उम्र भी कल्पित होगी, वर्तमानता भी कल्पित होगी। यह बात अगर आपके ध्यानमें न बैठती हो तो बैठानेकी कोशिश करें कि प्रत्येक वस्तुकी उम्र, प्रत्येक वस्तुकी लम्बाई-चौड़ाई और प्रत्येक वस्तुका वजन—यह अनन्तमें केवल कल्पित रीतिसे ही है और एक औसत दर्जे की माध्यमिक कल्पनासे ही यह मालूम पड़ती है, अनन्तकी दृष्टिसे इसका कोई अस्तित्त्व नहीं है। सच्ची चीज वही अनन्त है और बाकी चीज अपनी-अपनी मान्यताके, कल्पनाके अनुरूप हैं, क्योंकि औसत दर्जेकी मान्यता ही कल्पित है—औसत दर्जेकी आँख कल्पित है, औसत दर्जेकी बुद्धि कल्पित है और औसत दर्जेकी दवा कल्पित है। हमको एक डाक्टरने बताया कि जब एक दवाका परीक्षण करते हैं तब समझो एक ही दवासे यदि सत्तर प्रतिशत रोगी अच्छे हो जायें तो बोलते हैं कि अभी दवा प्रामाणिक नहीं हुई, जब अस्सी प्रतिशत रोगी अच्छे हो जायें तो दवा प्रामाणिक हो गयी। उन तीस या बीस प्रतिशत रोगियोंका क्या हुआ जो दवाके बावजूद मर गये? हे भगवान्! ये सब जितनी औसत हैं न,

विश्वसनीय नहीं हैं। वह तो आपने सुना होगा—'औसत आयी ज्यों-की-त्यों' और बाल-बच्चे डूबे क्यों?' एक कायस्थ सज्जन थे जो अपने बच्चोंको लेकर नदी पार जाना चाहते थे। नावपर जानेसे तो पैसा लगता था, तो कायस्थ सज्जनने कहा कि आओ पानी नाप लें कि कितना गहरा है। थोड़ी देरतक पानीकी गहराई निकाली कहीं एक फुट निकला, कहीं तीन फुट, कहीं कुछ निकला कहीं कुछ सबको जोड़कर उन्होंने औसत निकाला, तो औसत दो-ढाई फुट्की आयी कुछ ज्यादा नहीं आयी। उन्होंने बच्चोंसे कहा कि दो-ढाई फुट ही पानी है तो पार कर जाओ, कोई डर नहीं है। अब पार करनेमें बच्चे डूब गये। फिरसे हिसाब किया, वही औसत आयी। फिर बोला भाई—

औसत आयी ज्यों-का-त्यों, बाल-बच्चे डूबे क्यों?

यह सारी गिनती जो है न, सारी गणना सृष्टिकी औसत निकालने सरीखी हैं, सारी गणना इसमें डूबना ही है।

ये जितनी औसत निकाली हुई हैं परब्रह्म परमात्मामें ये न तो जड़-सत्तामें हैं और न चेतन-सत्तामें हैं, ये सारी-की-सारी कल्पित सत्तामें हैं! एक कहते हैं कि जड़ सत्तासे चेतन-सत्ता पैदा हुई। एक कहते हैं कि चेतन सत्तासे जड़ सत्ता पैदा हुई, एक कहतें हैं कि दोनों ही है, एक कहते हैं कि दोनों ही नहीं हैं, एक कहते हैं कि दोनों दो नहीं है, एक ही है। ये पाँच हो गयी न? जड़-सत्तासे चेतन-सत्ता उत्पन्न हुई, यह नास्तिक मत है, चेतन-सत्तासे जड़-सत्ता उत्पन्न हुई यह आस्तिक मत है, चेतन-सत्ता और जड़-सत्ता दोनों स्वतन्त्र हैं यह आस्तिक-नास्तिक दोनोंका मत है। जैन भी मानते हैं, सांख्य-न्याय आदि भी मानते हैं और बोले दोनों नहीं है यह बौद्ध-मत है और दोनों दो नहीं हैं, एक ही हैं यह वेदान्त-मत है—पाँच ही तो हैं कुल। जड़-सत्तासे चेतन-सत्ता उत्पन्न हुई, चेतन-सत्तासे जड़-सत्ता उत्पन्न हुई, दोनों स्वतन्त्र हैं, दोनों नहीं हैं और दोनों दो नहीं हैं एक हैं—यह सब बिलकुल मामूली हिसाब है, यह तो लोग बहुत गम्भीर, बहुत गम्भीर करके आगे कर देते हैं।

अब देखो, आदमी छोटी चीजको देखता है उसमें बड़ी चीज बतायी जाती है या छोटी चीज बतायी जाती है—इससे कोई मतलब नहीं है। एक आदमीको आप देख रहे हैं, आँखसे क्या दिखता है कि यह आदमी है दो आँखवाला, दो कानवाला, एक सिरवाला, दो हाथवाला, दो पाँव वाला, यह आदमी है। मनुष्य आँखसे दीखता है—आप पहचान जायेंगे कि यह पशु नहीं है मनुष्य है, पर यदि

आपको एक विश्वसनीय व्यक्ति बतावेगा कि यह बड़ा विद्वान् है तो आप उसको हाथ जोड़ेंगे—पण्डितजी नमस्कार। एक आदमी बतावेगा कि जिस आदमीको तुम देख रहे हो यह चोर है, तो चित्तमें ग्लानि हो जायेगी। जब विद्वान् बतावेगा तब श्रद्धा हो जायेगी और जब चोर बतावेगा तो चित्तमें ग्लानि हो जायेगी। आँखने तो मनुष्य देखा, अब उसमें अज्ञात-ज्ञापक कौन है, उसके चौरष्यका ज्ञापक कौन हुआ और उसके वैदुष्यका ज्ञापक कौन हुआ? यह देखो!

तो यह जो इन्द्रियोंसे हमें परिच्छिन्न सृष्टि दिखायी पड़ रही है—मनुष्य रूपमें, पशु रूपमें, पक्षी रूपमें—उसीको वेद भगवान् बताते हैं कि अरे भाई जो यह तुम इसको लाल-पीला-काला देखते हो, अपने संस्कारके अनुसार अच्छा-बुरा देखते हो, वह तो ब्रह्म है। इस प्रकार वेद-भगवान् अज्ञात-ज्ञापन करते हैं अज्ञात-ज्ञापन क्या करते हैं कि जो तुमको इन्द्रियोंसे नहीं मालूम है उसको बताते हैं। बोले कि इन्द्रियोंसे नहीं मालूम है तो बुद्धिसे मालूम कर लेंगे! एक यह भी बात आपको सुना देते हैं कि बुद्धिमें सामान्य-ज्ञान सहज होता है और विशेष ज्ञान संस्कार-जन्य होता है माने यह पशु है और यह मनुष्य है, यह बुद्धि-सामान्यसे ज्ञात नहीं हो सकता, यह जिसको माँ-बापने बताया है कि जो चार पाँवका हो और धरतीपर चलता हो तो उसका नाम पशु और दो पाँवका हो और धरती पर चलता हो उसका नाम मनुष्य—आदमीके बतानेपर पशु-संज्ञा और मनुष्य-संज्ञा बनती है। सामान्य-ज्ञान बुद्धिमें स्वाभाविक है और विशेष-ज्ञान आहित है, अध्यारोपित है माने डाला हुआ है। तो अज्ञानका निर्वतक सामान्य-ज्ञान नहीं होता, अज्ञानका निवर्तक विशेषज्ञान होता है। किसीकी बुद्धि संस्कार-रहित नहीं होती, उल्टे संस्कार जिसकी बुद्धिमें पड़ गये हैं। उसकी बुद्धिमें सुलटे संस्कार डालनेकी जरूरत पड़ती है। जो चीज आँखसे नहीं देख सकते, नाकसे नहीं सूँघ सकते, जीभसे जिसको नहीं चख सकते उसके बारेमें जब दूसरा आदमी अपना अनुभव बताता है, वहाँ वचन प्रमाण होता है—आप्त-वाक्य प्रमाण होता है। बोले कि आप्त तो अपने-अपने संस्कारके अनुसार बहुत हैं, तो बोले कि एक वाक्य ऐसा भी है जो कहता है कि तत् और त्वं एक है, जो कहता है कि इदं और तत् एक है—इदं जो है वह दृष्टिसे पृथक् नहीं है और कारणसे भी पृथक् नहीं है और इदं कारण और द्रष्टा दोनों एक हैं। कारणत्व बाधित हो जाता है और द्रष्टापन जो है वह दृङ्मात्र रह जाता है।

अच्छा, अब एक बात और कहकर आगे बढ़ता हूँ—एक उपासनाके

आचार्य मिले! उनका यह कहना था कि सृष्टि तो सब सर्वज्ञ ईश्वरसे ही हुई है, सर्वज्ञ ईश्वरमें ही है, सर्वज्ञ ईश्वरमें ही लीन होगी, सर्वज्ञ ईश्वर ही सृष्टि बना हुआ है। इसमें केवल तीन मत हैं—एक ईश्वरने सृष्टि बनायी और दूसरा-ईश्वर सृष्टि बन गया और तीसरा ईश्वर सृष्टि बनता नहीं है बना-सा मालूम पड़ता है। ईश्वरने सृष्टि बनायी इसको शास्त्रमें आरम्भवाद नामसे बोलते हैं और ईश्वर सृष्टि बन गया इसको परिणामवादके नामसे बोलते हैं और ईश्वर सृष्टि बना नहीं बना-सा मालूम पड़ता है इसको विवर्तवादके नामसे जानते हैं।

अच्छा, ईश्वरने सृष्टि बनाया तो किसी देशमें बनाया, किसी कालमें बनाया, किसी चीजसे बनाया। ये तीनों चीज पहलेसे रही होंगी तब न सृष्टि बनायी? किसी नियमके अनुसार बनायी, किसी आधारपर बनायी, तो कर्म भी चाहिए पहलेसे—तो पहले से देश चाहिए, काल चाहिए, वस्तु चाहिए और कर्म चाहिए—उसके आधारपर ईश्वरने सृष्टि बनायी। बनायी क्या वह तो पहलेसे थी—देश भी था, काल भी था, वस्तु भी थी और कर्म भी थे। और जिनके द्वारा वे कर्म किये गये वे भी थे, यह तो ईश्वरने केवल पुर्जा जोड़नेका काम किया, सृष्टि बनानेका काम नहीं किया—इसका नाम आरम्भवाद है!

फिर यह हुआ कि अच्छा, ईश्वर खुद ही सृष्टि बन गया। यह सवाल हुआ कि पूरा-का-पूरा ईश्वर सृष्टि बन गया कि कुछ बाकी भी रह गया?

एक बार हम गोरखपुरमें थे—संन्यासी होनेके बादकी बात है। गीताप्रेसकी कोई पुस्तककी बात थी तो वहाँ एक चिट्ठी आयी कि ईश्वर जब अवतार लेता है तब वह गोलोकसे, वैकुण्ठसे पूरा-का-पूरा धरतीपर उतर आता है—माने गोलोक-वैकुण्ठ खाली हो जाता है—या वहाँ एक रूपमें रहता है और यहाँ एक रूपमें आता है? और दो होता है तो उसमें पूरा कौन होता है—'वह' पूरा होता है कि 'यह' पूरा होता है? 'यह' बनावटी होता है, 'वह' पूरा होता है या 'वह' बनावटी होता है 'यह' पूरा होता है—ऐसी चिट्ठी लिखकर एकने पूछा था।

भाईजी तो बड़े भोले भावुक भगत हैं न, वे मुझसे बोले कि मुझे तो इन प्रश्नोंका उत्तर नहीं आता है आप ही उत्तर दे दो। पहले भी जब हम वहाँ रहते थे तब चिट्ठियोंका उत्तर देते ही थे बड़े विकट प्रश्न करते हैं प्रश्न करनेवाले।

प्रश्न यह है कि यदि ईश्वर सृष्टि बन गया तो समूचा ईश्वर ईश्वरसे बदलकर सृष्टि हो गया कि कुछ बाकी भी रहा? अच्छा मान लो कि बाकी भी रहा, तो ऐसेमें ईश्वरके दो हिस्से हो गये—कट गया न ईश्वर—एक जड़ हो गया एक चेतन हो

गया। यह कहो कि जड़ता बनावटी है और चेतनता सच्ची है तो वेदान्त-सिद्धान्त आगया, क्योंकि जड़ता मिथ्या है और चेतनता सत्य है, और यदि कहो कि आधा उसमें-से कट गया तो ईश्वरका अङ्ग-भङ्ग हो गया।

उस उपासनाके आचार्यसे यह बात होने लगी कि भाई चैतन्य जो है वह परिवर्तित हो सकता है कि नहीं? अयोध्याके बड़े सुलझे हुए आचार्य थे—ईश्वर यदि अपने आपको बदल करके सृष्टि बन जाता है तो ईश्वरमें जो परिवर्तन है वह परिवर्तन चैतन्यमें परिवर्तन होनेसे परिवर्तनका ज्ञाता चैतन्य होगा कि परिवर्तित चैतन्य होगा? परिवर्तनका ज्ञान चैतन्यको है, उसका तो परिवर्तन हुआ नहीं, वह तो ज्यों-का-त्यों रहा, अब यह परिवर्तन किसी दूसरी चीजमें हुआ। तो बोले कि दूसरी चीज तो है ही नहीं। कि तब? कि बोले कि ईश्वर ज्यों-का-त्यों रहता हुआ ही सृष्टिके रूपमें भासता है।

वे आचार्य बोले कि मैंने ध्यान नहीं दिया था इस बातपर कि ईश्वर यदि सृष्टि बनेगा तो देश भी बनेगा, काल भी बनेगा, वस्तु भी बनेगा और बननेवाला रूप तो बादमें होगा और स्वयं वह पहलेसे होगा और बननेवाला रूप बिगड़ जायेगा और वह स्वयं रह जायेगा। एक तो ऐसा रूप जो सृष्टिके पहले भी था और प्रलयके बाद भी रहेगा और एक ऐसा रूप जो पैदा हुआ और मिट गया। तो सचमुच वह पैदा हुआ कि नहीं हुआ? ईश्वरमें काल कहाँसे आया—पैदा होनेके पहले या पैदा होनेके बाद? बोले कि यह सब हम लोग जहाँ बैठे हैं—इस समय देहमें बैठकर जब सोचते हैं तब ऐसा मालूम पड़ता और जब ईश्वरमें बैठकर सोचते हैं तब ऐसा नहीं मालूम पड़ता। यह सारी समस्या जो पैदा हुई है वह अपनेको परिच्छिन्न देहमें मैं करके बैठनेसे हुई है—अर्थात् अपनेको दुनियाके बारेमें हम विचार करते हैं उससे पैदी हुई है। इसलिए पूरी दुनिया हमारे विचारके सामने नहीं आती, कुछ हमारे भीतर छिप जाती है; और जब हम अपनेको दुनियासे अलग करके, सचमुच चैतन्य जानकर, देश-काल-वस्तुका द्रष्टा जान कर फिर दुनियाको कसौटीपर कसते हैं तो इसका कोई तत्त्व ही नहीं है—यह तो 'ऋतं बृहत्'—केवल परम सत्य, अकाट्य ब्रह्मके सिवाय दूसरी कोई वस्तु है नहीं।

आत्माके स्वरूपज्ञानका लिङ्ग

अध्याय—२, वल्ली—२, मंत्र—३

ऊर्ध्वं प्राणमुन्नयत्यपानं प्रत्यगस्यति।
मध्ये वामनमासीनं विश्वे देवा उपासते॥ २.२.३

अर्थ :–जो (हृदय देशसे) प्राणको ऊपरकी ओर उठाता है और अपानको नीचेकी ओर फेंकता है, हृदयके मध्य (पुण्डरीकाकाश)में बैठे हुए उस वामन (अर्थात् भजनीय)की सभी देवगण उपासना करते हैं॥ ३॥

बोले भाई! जब ब्रह्म सब जगह है तो उसके स्वरूपका ज्ञान प्राप्त करनेके लिए लिङ्ग है—उसकी पहचान कहाँ-कब-कैसे-किस रूपमें करें?

कहते हैं कि जब वह सब जगह है तो प्रत्येक खण्डमें भी तो वही अखण्ड है न। तो भले ही हम उसे खण्ड देखें, उसकी अखण्डतामें कोई अन्तर नहीं आता, बस उसकी अखण्डताका बोध होना चाहिए।

तब आओ फिर एक खण्डरूपमें ही परब्रह्म परमात्माको पहचानें—वामनको देखें तो उसमें त्रिविक्रम पहचानमें आजायेगा।

हमारे सनातन धर्मकी रीति बड़ी विलक्षण है। बलि धरतीके राजा बनकर बैठे—जो धरतीका राजा होगा वह देहका भी राजा होगा, पर महाराज ये धरतीके राजा भले ही बन जायें देहके राजा नहीं बनते हैं—एक जरा-सी बात कभी-कभी खटक जाती है तो कह ही देते हैं उसको! आजकल अखबारोंमें निकलता है—लोकतन्त्र-लोकतन्त्र, लोकतन्त्रकी विजय, लोकतन्त्रकी विजय। मगर लोकतन्त्र क्या है? हम देखते हैं कि एक रियासत है, वहाँके राजा जब कांग्रेसमें शामिल होते हैं तब प्रजासे कहते हैं कि तुम सब लोग कांग्रेसको वोट दो, तो उनकी सारी प्रजा कांग्रेसको वोट देती है; और जब राजा साहब उसको छोड़कर स्वतन्त्र-पार्टीमें शामिल होते हैं तब वे अपनी प्रजासे कहते हैं कि स्वतन्त्र-पार्टीको वोट दो और प्रजा स्वतन्त्र-पार्टीको वोट देती है, और जब वे निर्दलीय होकर खड़े होते हैं तब कहते हैं कि कोई पार्टी नहीं निर्दलीयको वोट दो तो प्रजा निर्दलीयको वोट देती है। जब वे कहींसे किसी मेहमानको बुलाकर अपने राज्यमें खड़ा कर देते हैं और

प्रजासे कहते हैं कि तुम लोग इनको वोट दो, तो प्रजा उनको वोट देती है! हम कहते हैं कि क्या यह लोकतन्त्रकी जीत है कि गुलामी-मनोवृत्तिका सबसे बड़ा नामूना है—गुलाम मनोवृत्तिका सबसे बड़ा नमूना यह हो गया कि आदमी स्वयं सोच ही नहीं सकता कि क्या उचित और क्या अनुचित है—सामन्त-शाहीकी जो मनोवृत्ति है वह मनुष्यके मनपर हावी है। वोट बीत गया इसलिए यह बोल रहा हूँ—अपनी समझमें क्या दुनियाकी बातें नहीं आती हैं? कहते हैं—लोकतन्त्रकी जीत हो गयी, पर लोकतन्त्रकी जीत हो गयी कि गुलामी-मनोवृत्ति बढ़ गयी? एक आदमीके कहनेसे पच्चीस लाख आदमी, पचास लाख आदमी कभी इस पार्टीमें, कभी उस पार्टीमें, कभी निर्दलीय पक्षमें तो कभी मेहमानके पक्षमें उनका कोई विचार नहीं, उनका अपना कोई निर्णय नहीं, उनकी अपनी कोई बुद्धि नहीं—यह लोकतन्त्रकी उन्नति हो रही है कि अवनति हो रही है? आप घसीटे मत जाओ। लोग अपने शरीरके तो राजा नहीं हैं, अपने मनके तो राजा नहीं हैं—राजा माने दूसरोंको गुलाम बनानेका अहंकार।

देखो, बलिको यह ख्याल था अपने बारेमें कि मैं तीनों लोकका राजा हूँ, मालिक हूँ—जिसको चाहूँ उसको धरती दे दूँ। लो भला! अरे, धरती तुम्हारे बापके (विरोचनके) हाथमें नहीं रही, प्रह्लादके हाथमें नहीं रही, हिरण्यकशिपुके हाथमें नहीं रही—अब बलिके हाथमें कहाँसे रहेगी? पर उसको बड़ा अभिमान था कि धरती हमारी। यज्ञ कर रहे थे। उनके सामने भगवान् वामन होकर आये। देखो, अब बलि बड़े हो गये और भगवान् छोटे हो गये। यह बलिने खुद भगवान्‌को छोटा बनाया। यह नहीं कि भगवान् छल करके आये कि कपट करके आये। जब मनुष्य अपनेको बड़प्पनके सिंहासनपर बैठा देता है तो ईश्वरको वहाँ छोटा हो जाना पड़ता है। सचमुच भाई, यह जीव जो है वह मानता है कि मैं तो हूँ साढ़े तीन हाथका और ईश्वर? बोले—ईश्वर इसी शरीरके भीतर कहीं है—कहीं है। तो जब वह यज्ञ करता है, दान करता है तब उसके सामने एक नन्हा-सा एक कणके समान ईश्वर आता है, लेकिन, वह जो कण है—ईश्वरका कण-वह वास्तवमें कण नहीं है कण-सरीखा दीखता है। यह दहराकाश जिसको बोलते हैं, हृदयाकाश जिसको बोलते हैं, इसीमें वह वामन रहता है।

वामन शब्दका अर्थ होता है—वमनं करनेवाला। वमन शब्द तो जानते होंगे वमन माने कै करना, खाया हुआ उलटकर बाहर करना। यह वम् धातु जो है वह उद्गिरणके अर्थमें है—जो कय करे। तो शब्दोंकी कय करनेवाला—उद्गिरण

करनेवाला—वामन होता है। यह जो वक्ता है वह वामन है। और 'वामयति इति वामनः'—जो सबको सुन्दर बना दे उसको वामन बोलते हैं। तो इस दहराकाशमें, हृदयाकाशमें एक नन्हीं-सी रोशनी प्रकट हुई और वह अन्तमें त्रिविक्रम हो गयी। घड़ेमें जो आकाश प्रकट हुआ जब हमने उसको पहचाना तो वह महाकाश हो गया!

देखो त्रिविक्रम कौन है—विश्व-तैजस-प्राज्ञ ही त्रिविक्रम है; विराट्, हिरण्यगर्भ और ईश्वर—यह त्रिविक्रम है। आया वामन और हो गया त्रिविक्रम और त्रिविक्रम होकर सारी सृष्टि ले ली अपनेमें। और बादमें रहा क्या? बोले—ज्यों-का-त्यों, ज्यों-का-त्यों। यह वामनकी कथा है पुराणकी।

वेदके शतपथ ब्राह्मणमें मन्त्र आता है—

वामनो ह विष्णुरासः—जो वामन था वह विष्णु हो गया। जैसे बोलते हैं न, कि जो जीव था सो शिव हो गया, जो छोटा था वह बड़ा हो गया, जो परिच्छिन्न था वह व्यापक हो गया—उसीको बोलते हैं—**वामनो ह विष्णुरास**।

बोले कि आओ पहले हम इस छोटेको ढूँढ लें, बड़ा अपने-आप मिल जायेगा। तो, छोटेको कहाँ ढूँढ़े? कि—

ऊर्ध्वं प्राणमुन्नयत्यपानं प्रत्यगस्यति।
मध्ये वामनमासीनं विश्वे देवा उपासते॥ ३॥

पहले जब सनातन-धर्म और आर्य-समाजका झगड़ा होता था तो वेदके जिन-जिन मन्त्रोंमें 'वामन' शब्द आया है उन्हें ले-लेकर हम आर्य-समाजियोंके सामने रखते और कहते कि देखो, वेदमें वामनावतारका वर्णन है। तो कभी जिज्ञासा हो न—अनन्त-कोटि ब्रह्माण्डका स्वामी देशके एक विशेष अंशमें कैसे रहता है? बोले कि वह तो वैकुण्ठमें रहता है। बोले कि जैसे वैकुण्ठमें रहता है वैसे तुम्हारे हृदयमें नहीं रह सकता क्या? देशकी दिव्यता आसमानके सातवें छोरपर हो सकती है और शरीरके भीतर घिरे हुए आसमानके भीतर नहीं हो सकती क्या? जो वहाँ दीख सकता है वह यहाँ भी दीख सकता है—**यदेवेह तदमुत्र यदमुत्र तदन्विह**। जो कार्यमें दिख सकता है वह कारणमें भी दिख सकता है, जो कारणमें दिख सकता है वह कार्यमें भी दिख सकता है। जो वैकुण्ठमें है वह हृदयमें है, जो हृदयमें है वह वैकुण्ठमें है—यह तो अनुसन्धानकी एक प्रक्रिया है, उपासनाकी एक प्रक्रिया है और दोनों प्रक्रियासे यह बात पहचानी जाती है! तो आओ, हृदयमें ढूँढ़े। कहाँ ढूँढ़े? कि—

ऊर्ध्वं प्राणं उन्नयति—तो हमारे शरीरमें वायु प्राण-रूप व्यापार करता हुआ ऊपर आता-जाता हुआ दिखायी पड़ता है, जो वायु हमारे शरीरमें नीचे आता-जाता हुआ दिखायी पड़ता है—**अपानं प्रत्यगस्यति** दोनों तरहसे देखो—एक तो, प्राण बाहर निकला और आया और एक अपान-वायु बाहर निकली। यदि प्राण-वायु अपान वायुमें-से होकर निकल जाये तो क्या होगा आपको मालूम है? यह साँस नाकसे न निकले, नीचेके रास्तेसे निकल जाये—ज्यादातर लोग जब मरते हैं न तब किसीका मल निकल जाता है, किसीका मूत्र निकल जाता है, किसीका मुँह खुल जाता है, किसीकी आँख खुल जाती है—देखते हैं न—तो जब ऊपरके रास्ते खुल जाते हैं तब अपान वायुको उठाकर प्राणमें लगा दें तो समाधि लग जाती है। बहुत अद्भुत इसकी गति है, लेकिन एक विभाजन तो मालूम पड़ता है कि कहाँसे वायु ऊपर जाती है और कहाँसे अपान-वायु नीचे जाती है—इसका नाम है हृदयाकाश। हृदयमें एक ऐसी जगह है जहाँ न मिट्टी है न पानी, न हड्डी है, न मांस है, चर्बी है, न खून है—भला, न नस-नाड़ी है—एक ऐसी जगह है जो बिलकुल खाली है—**ऊर्ध्वं प्राणम् उन्नयति अपानं प्रत्यगस्यति**—वहाँ बोले कि बीचमें एक वामन भगवान् बैठे हैं—बड़े सुन्दर हैं—चिन्मात्र वस्तुके रूपमें हैं, जड़ताका कोई संसर्ग नहीं है और ये सारी इन्द्रियाँ उन्हींकी उपासना करती हैं—'विश्वेदेवा उपासते।' बोले—वह जो चीज है, वह जो वामन है वह असलमें विष्णु है। विष्णु है माने व्यापक है, वह परमात्मा है, वह केवल हृदयाकाशमें परिच्छिन्न नहीं है।

दहर उत्तरेभ्यः (ब्र. सू. १.३.१४)

वेदान्त-दर्शनमें देहाधिकरण ही है इसके लिए। उसमें दहरविद्याका विचार है।

पहले बताया कि आपका आत्मा ऋत और बृहत् है। ऋत शब्दका अर्थ है—अबाध्य। अबाध्य माने जो मिथ्या न हो। कोई-कोई ऐसा समझते हैं कि आत्मा ब्रह्म तब होती है जब संसार नहीं दीखता है या देह छूट जाता है। जैसे देह छूटने पर स्वर्ग मिलता है या समाधि लगने पर जैसे दृश्य दिखायी नहीं पड़ता—यह दो उपमा समझो।

कोई-कोई मानते हैं कि जैसे समाधि लगनेपर संसार नहीं दिखता ऐसे ही ब्रह्म हो जानेपर या ब्रह्मानुभूति हो जानेपर या ब्रह्मज्ञान हो जानेपर संसार नहीं दिखायी पड़ता। जितने काल तक समाधि रहेगी उतने कालतक ब्रह्म रहोगे और जब समाधि

टूट जायेगी तब ब्रह्मता चली जायेगी। दूसरा पक्ष यह है कि जब मरनेके बाद आत्मा स्वर्गमें जाता है तब ब्रह्मका अनुभव होता है, स्वर्ग-सुखका अनुभव होता है। ऐसे ही जब देह छूट जायेगा तब आत्मा ब्रह्म होगा। ये दोनों बातें वेदान्तको इष्ट नहीं हैं। यदि इन दोनों बातोंमें-से किसी एक बातमें आपकी श्रद्धा है तो हम उस श्रद्धाका निवारण नहीं करते हैं। आप योगाभ्यास कीजिये समाधि लगाइये, आत्माका अनुभव कीजिये, आपकी श्रद्धा पूरी हो और यदि आप मरनेके बाद ही सुखी होनेकी इच्छा रखते हैं—जीवनकालमें जो सुख-समृद्धि है उसको नहीं देखना चाहते तो आपकी श्रद्धा पूरी हो, आप मरकर स्वर्गमें जायें। न तो हम मृत्युके बाद होनेवाली सद्गतिका निषेध कर रहे हैं और न तो समाधिमें होने वाले द्रष्टाके स्वरूपमें स्थितिका निषेध कर रहे हैं, हम तो जो वेदान्तका सिद्धान्त है, जिसको वेदान्त कहते हैं—उपासना-शास्त्र नहीं, धर्म-शास्त्र नहीं, योग-शास्त्र नहीं—वह सुना रहे हैं। कर्मजन्य भावनाकी प्रधानता धर्म-शास्त्र होती है। भावनाकी प्रधानता उपासना-शास्त्रमें होती है और अभ्यासजन्य तात्कालिक स्थितिकी प्रधानता योग-शास्त्रमें होती है, परन्तु तत्त्वज्ञानमें वस्तु-तत्त्वकी प्रधानता है। वेदान्त-दर्शन जैसी बात बताता है वह आपको सुनाते हैं—वेदान्तकी व्याख्या है।

ऋतं बृहत्—ऋत माने जो मिथ्या न हो। स्वप्न जाग्रत्में मिथ्या हो जाता है—स्वप्नमें जो-जो चीज देखी, जो-जो स्थान देखा, जो-जो समय देखा—दिन देखा तो दिन नहीं हिमालय देखा, हिमालय देखा तो हिमालय नहीं और इष्ट-मित्र देखे सो इष्ट-मित्र नहीं, खाना-पीना देखा तो खाना पीना नहीं। एक अवस्था स्वप्नमें देखी हुई वस्तु दूसरी अवस्था (जाग्रत्)में बाधित हो गयी—इसीका नाम बाधित होना, मिथ्या होना है, और जाग्रत्में देखी हुई वस्तु स्वप्नमें नहीं रही, बिलकुल नयी हो गयी, और जाग्रत्-स्वप्न दोनोंकी वस्तु सुषुप्तिमें नहीं रहीं, और जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्ति तीनोंकी वस्तु समाधिमें नहीं रही। अब आपका आत्मा, आपका स्वरूप ऐसा है कि जो जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्ति-समाधिका चक्कर लगते रहनेपर भी, इनके भासमान होते रहनेपर भी ज्यों-का-त्यों है—उसको बोलते हैं ऋतम्। ऋत माने जो किसी भी प्रमाणसे काटा न जा सके, ऋत माने अबाध्य।

एक बात यह भी ध्यानमें रखनेकी है कि अप्रतीतिका नाम बाध नहीं है—माने कोई चीज मालूम ही न पड़े तब बाधित हो गयी ऐसा नहीं, प्रतीत होते हुए भी उसके अधिष्ठानकी यथार्थताका बोध होनेसे वह वस्तु मिथ्या हो जाती है—

ना प्रतीतिस्तयो बाधः किन्तु मिथ्यात्वनिश्चयः।

जीव और जगत् दोनों का बाध होता है। बाधका यह मतलब नहीं कि जीव मालूम ही न पड़े कि सब जीव हैं कि यह जगत् मालूम ही न पड़े तो बोले कि बाधका मतलब यह है कि मालूम तो पड़े परन्तु मालूम पड़नेपर भी ब्रह्मसे अतिरिक्त जीव और जगत् नामकी कोई सत्ता है, यइ जो आपकी बुद्धिमें भ्रम है वह भ्रम निवृत्त हो जाये।

जैसे देखो, जो लोग आकाशके स्वरूपको जानते हैं जिसमें अन्धेरा आता है और जाता है और प्रकाश आता है और जाता है; जो लोग आकाशके स्वरूपको जानते हैं वे लोग जानते हैं कि इसमें नीलिमा दीखती हुई भी कोई चीज नहीं है, तो भले ही आँखसे नीलिमाकी प्रतीति होवे लेकिन आकाशमें नीलिमा बाधित है—क्यों कि यह प्रमाण-सिद्ध नहीं है, यह वस्तु-निष्ठ नहीं है। इसी प्रकार ब्रह्ममें जीव मालूम पड़े, ब्रह्ममें जगत् मालूम पड़े लेकिन ब्रह्मके स्वरूपको जिसने जान लिया उसने जान लिया कि यह मालूम पड़ता हुआ भी जीव-जगत् जो है यह प्रमाण-सिद्ध वस्तु नहीं है, यह केवल प्रतीति-मात्र है, केवल मालूम पड़ती है, है नहीं। इसीको बोलते हैं—बाध। बाध माने प्रतीति का मिटना नहीं, बाध माने प्रतीति होते हुए भी उसके सत्यत्वकी जो भ्रान्ति थी, उसका मिट जाना।

हम राजस्थानमें रतनगढ़में रहते थे तो चाँदनी रातमें गाँवसे निकलकर गये बालूके टीले पर—गाँवमें टीबे बोलते हैं टीले नहीं। मीलोंतक बालूके सिवाय कुछ नहीं और हवा आती है तो इधर-से-उधर, उधर-से-इधर कर देती है तो चाँदनी रात जब होती तो रातको चले जाते हम—एक मील, डेढ़ मील, दो मील गाँवसे बाहर निकल गये और जाकर एक ऊँचे टीलेपर बैठ गये। अब उस चाँदनी रातमें ऐसा मालूम पड़ता कि जैसे पानीका बड़ा भारी कोई दरिया-समुद्र है यहाँ, पर दरिया तो कोई नहीं था। दिनमें गये और जाकर देखकर निर्णय कर लिया कि यहाँ पानीका कोई दरिया, कोई समुद्र नहीं है—बस बालू-ही-बालू है परन्तु रातको जब जायें तो मालूम पड़े पानीका दरिया है और कहीं बड़ा गहरा है, कहीं मालूम पड़े पाँच ही हाथ है, कहीं मालूम पड़े कि ज्वार आ रहा है, कहीं मालूम पड़े कि भाटा हो रहा है, कहीं मालूम पड़े कि उसमें घड़ियाल उछल रहे हैं। वह सब मालूम तो पड़े लेकिन दिनमें जो यह मालूम हो गया था कि यह तो बालूका मैदान है यहाँ कोई दरिया नहीं है, उसके कारण उसकी सत्यताको भ्रम नहीं होता था। वह जो उस प्रतीयमान समुद्रका अधिष्ठान है—मरुस्थल, उस मरुस्थलके यथार्थ स्वरूपका ज्ञान हो जानेके कारण माने जिसमें वह समुद्र भास रहा है, उस

अधिष्ठानके यथात्म्यका ज्ञान हो जानेके कारण वह समुद्र बाधित हो गया और मालूम भी पड़ता रहा।

बाध शब्दका अर्थ यह है कि जो अनन्त है वह तो ऋत है, जो अपरिच्छिन्न है, परिपूर्ण है, अविनाशी है, प्रत्यक्‌चैतन्याभिन्न चैतन्य है वह तो अबाधित सत्य है माने उसके मिथ्यात्त्वका निश्चय तो कभी हो ही नहीं सकता, लेकिन उसमें अपनेको जो दूसरी चीज मालूम पड़ती है, वह मिथ्या है। इसलिए बृहत्‌को ऋत बोलते हैं। और—

यद्‌ बृहत्‌ न भवति तद्‌ ऋतं न भवति।

जो अपरिच्छिन्न अनन्त अद्वय है, वही जो नहीं है, वह सत्य नहीं हैं—उससे जुदा हो करके कोई चीज सच्ची नहीं हो सकती।

इसके बाद श्रीशङ्कराचार्य भगवान्‌ने यह प्रश्न उठाया कि इस बृहत्‌का अनुभव कैसे होवे?

आत्मनः स्वरूपाधिगमे लिङ्गमुच्यते।

अपने स्वरूपका अधिगम करनेके लिए, अधिगम करनेमें जो साधन है, जो लिङ्ग है, जो चिह्न है, जिस तरहसे हम पहचानें उस अनन्तको, उसकी तरकीब बताते हैं।

यह तो हुई श्रीशंकराचार्यकी भूमिका, पर श्रीआनन्द विज्ञानाचार्य और गोपाल-स्वामी कहते हैं कि नचिकेताने पहले प्रश्न किया कि मरनेके बाद आत्मा रहती है कि नहीं रहती है—**ये यं प्रेते विचिकित्सा मनुष्ये**—भाई मनुष्यके मर जानेपर यह जो संशय है कि आत्मा है कि नहीं है उस शंकाका निवारण करनेके लिए इस मन्त्रमें आत्माका अस्तित्व सिद्ध करते हैं। आत्माका अस्तित्व सिद्ध करते हैं। आत्माका अस्तित्त्व सिद्ध करते हैं अथवा इस आत्माके अस्तित्वके द्वारा ब्रह्माधिगमकी प्राप्तिका उपाय बताते हैं। अब आवो जरा शरीरमें—

एक तो बताया प्राण और एक अपान और एक विश्वेदेवा और एक उनकी उपासना और एक स्थिर बैठा हुआ वामन! कल आपको इसका किञ्चित्‌ अभिप्राय बताया था। आप जानते हैं कि ब्रह्म जो है वह न तो विद्याका प्रवर्तक है और न तो अविद्याका निवर्तक है; उसमें तो जो भासे सो ठीक। जैसे गाँवमें बोलते हैं—बैलके सींगपर मच्छर—न तो बैलने बुलाया मच्छरको कि आओ तुम हमारे सींग पर बैठो और न तो उड़ाया कि तुम यहाँसे चले जाओ, ऐसे ही ब्रह्ममें जो यह विद्या-अविद्यात्मक प्रपञ्चकी कल्पना है उसकी तो अनन्तमें, अपरिच्छिन्नमें कोई

कीमत ही नहीं है। यह अनन्त-कोटि ब्रह्माण्डात्मक जो प्रपञ्च है इसका ब्रह्ममें न स्थान है, न काल है, न वंजन है—ऐसा है परब्रह्म परमात्मा! चूँकि ब्रह्मका कोई हिस्सा नहीं होता इसलिए न ब्रह्मकी उम्रका एक हिस्सा होगा, न ब्रह्मकी लम्बाई-चौड़ाईका एक हिस्सा होगा, न ब्रह्म-सत्ताका एक हिस्सा होगा, क्योंकि यदि एक हिस्सा होगा तो उसके कुछ गुणा करनेके बाद ब्रह्म भी परिच्छिन्न हो जायेगा। ब्रह्ममें प्रपञ्च किसी कालमें, किसी देशमें, किसी वस्तुके रूपमें नहीं है, क्यों? कि ब्रह्ममें देश-काल-वस्तु ही नहीं है। मार दी गोली। बोले कि फिर ब्रह्मानुभूति कैसे हो? अब देखो, क्या मजेदार ढंगसे बताते हैं।

अदिति-कश्यप—कश्यप माने द्रष्टा होता है क श्य प को उलटकर पढ़ो तो शब्दका अर्थ मालूम पड़ जायेगा—क्योंकि प श्य क='पश्यति इति पश्यको भवति; पश्यकः एव कश्यपो भवति।' निरुक्तमें कश्यप शब्दका अर्थ बताया—पश्यक-देखनेवाला। और अदिति? अदिति माने ब्रह्म विद्या। उसके पेटमें आया वामन और उसने क्या किया कि बलिके सामने वटुरूपमें जाकर, नन्हे-मुन्नेके रूपमें जाकर बलिसे माँगी तीन पग धरती और नाप लिया एक पगमें लोक, दूसरे पगमें परलोक और तीसरे पगमें बलिका अहंकार। 'पदं तृतीयं कुरु शीर्ष्णि मे निजम्'—जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्ति तीनों अवस्था, सत्वगुण-रजोगुण-तमोगुण—तीनों गुण, ब्रह्मा, विष्णु, महेश—तीनों लोक, प्रमाता-प्रमाण-प्रमेय त्रिपुटी इसको वामनने त्रिविक्रम होकरके नाप लिया। त्रिविक्रम माने विराट्, हिरण्यगर्भ और ईश्वर जिसको तुम इस शरीरके भीतर वामन समझते हो, नन्हा-मुन्ना चेतन वह नन्हा-मुन्ना नहीं है, वह कोई तुम्हारे घरका छगन-मगन नहीं है, वह बिलकुल त्रिविक्रम है। त्रिविक्रम है माने एक कदममें देहाभिमान छोड़कर विश्व चैतन्य हुआ, विराट् चैतन्य हुआ, दूसरे कदममें वह तैजस चैतन्य, हिरण्यगर्भ चैतन्य हुआ तीसरेमें प्राज्ञ-चैतन्य, ईश्वर-चैतन्य हुआ—तीन पगमें त्रिविक्रमने सारे प्रपञ्चको नाप लिया। अब वह त्रिविक्रम कौन हुए? यही न विराट्, हिरण्यगर्भ और ईश्वर—ये त्रिविक्रम हैं, और बलि जो हैं अब वे अहंकार-शून्य हो गये, ब्रह्माभिन्न हो गये। मरना नहीं है, बलि मरेगा नहीं, वह तो बलि चढ़ गया, उसमें जो व्यक्तित्व था उसका बलिदान हो गया, महिषासुर-मर्दन हो गया—यह भगवती विद्याने महिषासुरका मर्दन कर दिया।

अब आप आओ देखो, पहले कि ये विश्वदेव जो हैं ये उपासना करते हैं। किसकी? कि यह जो बीचमें बैठे हैं वामन-इनकी उपासना करते हैं। दिशा है

कानमें, अश्विनी कुमार हैं नाकमें, वरुण और अग्नि हैं जिह्वामें, वायु है त्वचामें और सूर्य है आँखोंमें, हाथोंमें इन्द्र हैं ये सब हैं विश्वदेवता। माने ऐसे समझो कि सारे शरीरमें देवता हैं—विश्वे माने सर्वे—सब-के-सब और देवता माने इन्द्रियाँ। तो ये क्या करती हैं, अब आओ पहचानो उस चैतन्य देवताको। बोले कि ये उसकी पूजा करती हैं! **भक्त्या उपासते**—बड़ी भक्तिसे, बड़े प्रेमसे इनकी पूजा करती हैं, जैसे प्रजा बड़े प्रेमसे राजाकी पूजा करती है वैसे ही इन्द्रियाँ बड़े प्रेमसे उसकी पूजा करती हैं।

देखो, लोगोंको भ्रम होता है। क्या भ्रम होता है? कि यदि एक प्रेमी होगा तो अपनी प्रेयसीसे कहेगा कि मैं तुम्हारी पूजा करता हूँ—हे हृदयेश्वरी! हे प्राणेश्वरी!! मैं तुम्हारी पूजा करता हूँ, तुम्हारे ऊपर बलि होनेको तैयार हैं। यदि स्त्री होगी तो वह पुरुषसे कहेगी कि हम तुम्हारी पूजा करती हैं और तुम्हारे ऊपर बलि होनेको तैयार हैं। लेकिन ये दोनों बात बिलकुल गलत हैं। क्यों गलत हैं कि जब आँख किसीको देखती है तब उसको देखनेमें जो मजा आता है वह मजा वह भीतर बैठे हुए को देती है या बाहर जो दिखायी पड़ रहा है उसको देती है? यह आप विचार करो कि जैसे आपने चमेलीका एक फूल सूँघा, आपकी नाकको उसकी सुगन्ध मिली, तो अब आपकी नाक उस मिली हुई सुगन्धको अपनी प्रेयसीको ले जाकर देती है क्या? अपने प्रियतमको ले जाकर देती है क्या? वह तो जो भीतर बैठा हुआ है, उसको देती है न? तो आपकी नाक अपनी बढ़िया-से-बढ़िया चीज किसको ले जाकर देती है? भीतर बैठे हुएको। आप प्रेम किससे करते हैं? बाहर वालेसे करते हैं कि उस भीतर वालेसे करते हैं? यह बिलकुल भ्रम है कि कोई दूसरेसे प्रेम करता है। एकदम भ्रम है—न पति पत्नीसे प्रेम करता है, न पत्नी पतिसे प्रेम करती है—

> **न वा अरे पत्युः कामाय पतिः प्रियो भवति।**
> **आत्मनस्तु कामाय पतिः प्रियो भवति॥**
> **न वा अरे जायायै कामाय जाया प्रियो भवति।**
> **आत्मनस्तु कामाय जाया प्रियो भवति॥**

अपने सुखके लिए लोग पत्नीसे प्रेम करते हैं और अपने सुखके लिए लोग पतिसे प्रेम करते हैं, और असली प्रेम जो है वह अपने-आपसे हैं। अपने-आपसे है माने सब इन्द्रियोंके भीतर-बीचमें यह जो सुन्दर वटु-वामन बैठा हुआ है, यह नन्हा-मुन्ना इसीसे प्रेम है। हाथ कर्म करके उसीको सन्तुष्ट करता है, पाँव

चलकर उसीको सन्तुष्ट करता है, गुदा विसर्जन करके उसीको सन्तुष्ट करती है, मूत्रेन्द्रिय भी उसीको सन्तुष्ट करती है—ये सब उसीकी प्रजा हैं, जैसे प्रजा राजाको प्रसन्न करती है, वैसे ही सब उसीको प्रसन्न करते हैं।

बोले, अच्छा शरीरमें जो जीवन है सो किसका है? बोले कि शरीरमें नीचे अपान-वायु जाती है और ऊपर प्राण-वायु जाती है—यह गतिका जो देवता है—इन्द्र कर्मका देवता है और उपेन्द्र गतिका देवता है—चलना तो वह इस साँवरेमें ही हो रहा है—यह आकाश है न जो दूरसे देखनेमें साँवरा मालूम पड़ता है, पाससे देखो तो प्रकाश है लेकिन अवकाशमें ही तो चलना होता है न—बिना अवकाशके चलना नहीं होता, इसीलिए गतिका चलनेका देवता विष्णु है—विष्णु माने व्यापक स्वर्ग जाओ-नरक जाओ, सामने आओ, पीछे जाओ, दाहिने जाओ, बायें जाओ, जबतक अवकाश नहीं होगा तबतक नहीं चल सकते। सम्पूर्ण गति अवकाशात्मक विष्णुमें ही होती है, वही अवकाशात्मक विष्णु हृदयमें बैठा हुआ है। कहाँ? कि

हृत् पुण्डरीकाकाशे आसीनम्—हृदय-कमलमें। हृदय कैसा है? बताते हैं कि गणेशकी जैसी शक्ल है न **खर्वं स्थूलतनुं गजेन्द्रवदनम्**—खर्व माने भी वामन होता है। गणेश वामन हैं—ये जो लोग गणेशका लम्बा पाँव बनाते हैं न वह गणेशका शास्त्रीय रूप नहीं है, गणेशके पाँव छोटे-छोटे हैं और पेट बड़ा-सा है और दिमाग हाथी जैसा है—हाथी बड़ा बुद्धिमान होता है। हृदय जो है वह कमलकी तरह है और उसमें वह विष्णु बैठा हुआ है।

बैठा हुआ का एक भाव तो यह होगा देखो, तुरन्त साकारकी कल्पना हो जायेगी कि कमलकी गद्दी लगी हुई है और उसके ऊपर कोई शरीरधारी वामन बैठा हुआ है। कि नहीं, एक छिद्र है, जैसे बाँसुरीमें पोल होती है, छिद्र होता है वैसे ही हृदयाकाश जिसको बोलते हैं वह हृदय एक छिद्र है, और वह देखनेमें तो छोटा लगता है क्योंकि माँस-पिण्डसे घिरा हुआ होनेके कारण वह छोटा मालूम पड़ता है, लेकिन उसमें जो चैतन्य है, जो आकाश है वह बृहत् है। छान्दोग्यकी दहरविद्यामें इसका वर्णन किया हुआ है—

अथ यदिदमस्मिन् ब्रह्मपुरे दहरं पुण्डरीकं वेश्म दहरोऽस्मिन् अन्तराकाशः।
तस्मिन् यदन्तः तदन्वेष्टव्यम् तद्वाव विजिज्ञासितव्यम्॥

शरीरके भीतर एक महल है, उस महलमें जितना बड़ा आकाश बाहर है उतना ही बड़ा आकाश है। कहनेका अभिप्राय यह है कि जैसे घड़ेकी दीवारसे या

कि मकानकी दीवारसे यह आकाश छोटा लगता है लेकिन छोटा होता नहीं वैसे ही हृदयकी दीवारके कारण वह आकाश छोटा मालूम पड़ता है—वह चिदकाश छोटा मालूम पड़ता है—एक भूताकाश, एक चिदाकाश और एक चिदकाश—वह चिदाकाश छोटा मालूम पड़ता है परन्तु छोटा है नहीं, वह केवल उपाधिपर दृष्टि होनेके कारण छोटा मालूम पड़ता है, कमलकी आकृतिपर दृष्टि होनेके कारण वह छोटा मालूम पड़ता है। जैसे कमलके पेटमें गट्टा—ऐसे नहीं, वह हृदय-कमलमें होनेपर भी हृदय-कमलसे परिच्छिन्न नहीं है।

बुद्धावभिव्यक्तविज्ञानप्रकाशनम्—बुद्धिमें जिन-जिन विज्ञानोंकी अभिव्यक्ति होती है—यह घड़ा है, यह कपड़ा है, यह मकान है, यह अणु है, यह रॉकेट है, यह विमान है—यह जो-जो विज्ञान बुद्धिमें होते हैं ये विषय-भेदके कारण अलग-अलग मालूम पड़ते हैं और वह (वामन) बिलकुल एक ही रहता है—शाम हुई, रात हुई, सुबह हुई, दिन हुआ—तो रातका विज्ञान, सुबहका विज्ञान, दिनका विज्ञान और सायंकालका विज्ञान—ये विज्ञान अपने काल-रूप विषयमें भेदकी कल्पना करके अलग-अलग होते हैं। परन्तु वह काल-भेदसे भिन्न-भिन्न नहीं होता। यह घड़ेमें छोटा आकाश और मकानमें बड़ा आकाश और बिना मकानके सबसे बड़ा आकाश—यह जो विज्ञान होता है, इस विज्ञानको वही प्रकाशित कर रहा है। यह जो मालूम पड़ता है कि यह स्त्री, यह पुरुष, यह पशु-यह मनुष्य—यह जो विज्ञान मालूम पड़ता है, इसको वही प्रकाशित कर रहा है। बुद्धिमें जिन-जिन विज्ञानोंकी अभिव्यक्ति होती है, उनका वह प्रकाशक है।

अब जरा फिरसे ले लो—इन्द्रियोंको विषय मालूम पड़ते हैं, इन्द्रियाँ विषय-देशमें जाती नहीं, इन्द्रियाँ गोलकोंमें प्रतिबिम्बित जो विषय हैं उनको ही इन्द्रियाँ ग्रहण करती हैं। जब नाकमें भीतर आयी हुई चीज (सुगन्धित) नाकको मालूम पड़ती है, जीभमें भीतर आयी हुई चीज (स्वाद) जीभको मालूम पड़ती है, कानमें भीतर आयी हुई चीज (शब्द) कानको मालूम पड़ती है, आँखमें भीतर आयी हुई चीज (रूप) आँखको मालूम पड़ती है, तब यह जो दुनिया आपको मालूम पड़ती है, यह आपके भीतर आयी हुई दुनिया ही आपको मालूम पड़ती है। बौद्ध लोग इसको विज्ञान बोलते हैं और वेदान्ती लोग इसको दृष्टि बोलते हैं। इसको चित्र भी बोलते हैं, वृत्ति भी बोलते हैं, दृष्टि भी बोलते हैं। आपके भीतर प्रतिबिम्बित वस्तु ही दिखायी पड़ती है—जो चीज आँखमें प्रतिबिम्बित नहीं होगी वह दिखेगी नहीं। जो गन्ध नाकमें प्रतिबिम्बित नहीं होगी वह नहीं मालूम पड़ेगी,

जो रस जिह्वामें प्रतिबिम्बित नहीं होगा वह नहीं मालूम पड़ेगा, जो स्पर्श त्वचामें प्रतिबिम्बित नहीं होगा वह नहीं मालूम पड़ेगा—इसी प्रकार जो वस्तु अपनेमें प्रतिबिम्बित नहीं होगी वह मालूम नहीं पड़ेगी।

विश्वं दर्पणदृश्यमाननगरीतुल्यं।

शीशेमें जैसे गाँव दिखायी पड़े वैसे ही अपने आपमें प्रतिबिम्बित होकर यह विश्व मालूम पड़ता है। विश्वमें क्या? कि काल, देश, द्रव्य-भिन्न-भिन्न आकृति, भिन्न-भिन्न नाम—उनका जन्म, उनका मरण—अपने आत्मामें प्रतिबिम्बित हो करके ही भास रहे हैं। यह आत्मा विश्व-प्रतिबिम्बाधिष्ठान और विश्व-प्रतिबिम्ब-प्रकाशक है। अरे शीशा फोड़ दो तो तुम्हारे सिवाय क्या होगा? कि अरे तुम्हारे सिवाय और कोई नहीं होगा—शीशा है तभीतक परछार्यीं है, शीशा नहीं है तो परछार्यीं नहीं है। यथार्थ निश्चय कर लो—शीशेमें दीखनेवाली चीजको पकड़नेकी कोशिश मत करो।

हे भगवान्! अभी हम लोग कहीं गये थे—हालकी ही बात है—चिड़िया आकर शीशेमें बार-बार चोंच मारे, वह शीशेमें चिड़िया थी तो नहीं पर वह उसीसे लड़ती थी। यह जो हमको सृष्टिका भान होता है यह अपना मन ही हिन्दू-मुसलमान, पारसी ईसाई—यह सब सम्प्रदाय-भेद, यह ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्य-शूद्र वर्णभेद, यह मनुष्य-पशु-पक्षी जाति-भेद है भला! योनि-भेद और जाति-भेद, वर्ग-भेद, यह सर्वहारा-वर्ग और यह लुटेरा-वर्ग और पोषक-वर्ग, शासक-वर्ग और शासित-वर्ग—यह सब कहाँ है कि यह सब अपने आत्म-तत्त्वमें प्रतिबिम्बित है प्रपञ्चका—हमको जो मालूम पड़ता है वह प्रतिबिम्बित मालूम पड़ता है, असलियत नहीं मालूम पड़ती। असलियत क्या है? कि असलियत तो अपना आपा है, अकाट्य है। यह मशीनकी नोक पर भले ही मैं नहीं आवे पर मशीन जिसकी नोकपर स्थित है—आँखवाला न हो तो दूरबीन-खुर्दबीन क्या दिखावेगा, कानवाला न हो तो कानका यन्त्र क्या सुनावेगा? जीभवाला न हो तो जीभ क्या दिखावेगी? तो उसकी उपस्थितिमें जितने-जितने विज्ञान अभिव्यक्त होते हैं उनको वह प्रकाशित करता है, और बुद्धिके जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्तिको भी प्रकाशित करता है—बुद्धिके भावाभावको भी प्रकाशित करता है—जिस शीशेमें दुनिया दीख रही है, उस शीशेको भी प्रकाशित करता है।

हमारे अनुभववादियोंकी यह चुनौती है—दुनियाको उन्होंने 'चैलेञ्ज' दे दिया है कि तुम यह अनुभव करके बताओ कि मैं नहीं हूँ। 'मैं नहीं हूँ' यह

अनुभव कभी किसीको नहीं हो सकता—अनुभवकी कोटिमें, अनुभवकी पद्धतिमें, अनुभवकी प्रणालीमें चाहे दुनियाकी सारी मशीनें मिट जायें और चाहे हजारों-हजारों और मशीनें बन जायें, चाहे विज्ञान बढ़े चाहे घटे, लेकिन, कभी किसीको यह अनुभव नहीं हो सकता कि मैं नहीं हूँ। यही मैं वामन है।

वेद यह बताते हैं कि यह जो मैं-रूपमें वामन बैठे हुए हैं—अहं-अहं इति साक्षात्—ये वामन हैं—ये ही जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्तिको नाप लेते हैं, ये ही पाताल-मर्त्यलोक और स्वर्गको नाप लेते हैं, ये ही ऊपर-नीचे और वर्तमानको नाप लेते हैं, ये ही भूत-भविष्य और वर्तमानको नाप लेते हैं—तीन पाद हैं इनके; ये ही प्रमाता, प्रमाण और प्रमेयको नाप लेते हैं, ये ही त्रिपुटीको नापते हैं, ये ही त्रिकालको नापते हैं, ये ही त्रिदेशको नापते है, ये ही त्रिगुणको नापते हैं, ये ही त्रिदेवको नापते हैं—सबको नाप लेनेवाले मापक ये ही वामन हैं, वामन!

अब यह प्रश्न हुआ कि यह जो प्रपञ्च प्रतीत हो रहा है, वह इनके (वामनके) बहिर्देशमें स्थित होकर प्रतिबिम्बित हो रहा है कि अन्तर्देशमें स्थित होकर प्रतिबिम्बित हो रहा है? बोले कि यह अन्तर्देश और बहिर्देशका भेद भी प्रतिबिम्बित हो रहा है। इस समयके संस्कार अभिव्यक्त हो रहे हैं कि प्राक् कालीन संस्कार अभिव्यक्त हो रहे हैं? बोले कि यह प्राक् और वर्तमान जो है इसका भेद भी अभिव्यक्त हो रहा है। अच्छा, वर्तमान प्रतिबिम्बनका हेतु तो पूर्व-संस्कार है और पूर्व-संस्कारका हेतु? उसका पूर्व-संस्कार। कि उसका हेतु? कि पूर्व-संस्कार। बोले कि बाबा, यह पूर्व-संस्कार सत्य है कि मिथ्या है? बोले कि मिथ्या है—मिथ्या-संस्कारकी भी अनुवृत्ति होती है। मिथ्या-संस्कारकी क्या अनुवृत्ति नहीं होती? मिथ्या है बिलकुल, यह संस्कार मिथ्या है—कभी हुआ नहीं, है नहीं, होगा नहीं और उसी मिथ्या-संस्कारसे जन्य जो दृश्य हैं, वे विश्वके रूपमें अपने स्वरूपमें प्रतिबिम्बित हो रहे हैं।

जितना यह बुद्धिमें विज्ञान प्रकाशित हो रहा है, इसमें सबका सम्भजनीय वामन वही बैठा हुआ है। ये चक्षु आदि इन्द्रियाँ (देवता) रूपादि विज्ञानरूप बलिका उपहरण करके प्रजा-राजाकी तरह—'तादर्थ्येनानुपरतव्यापारा भवन्ति'—उसीके लिए सब कर रहे हैं—उसीके लिए आँख देख रही है, उसीके लिए हाथ काम कर रहे हैं—उसीके लिए पाँव चल रहे हैं, उसीके लिए जीभ बोल रही है उसीके लिए साँस चल रही है, उसीके लिए मन सोच रहा है।

एक ही वायुमें यह प्राण है और यह अपान है और यह समान है, यह व्यान

है और यह उदान है—यह वृत्ति है—कर्म-वृत्ति, एक ही हवाके ये पाँच नाम हैं (कि दस नाम हैं), एक ही बिजलीका नाम रोशनी भी है, पंखा भी है और हीटर भी है—बिजली एक ही है, ऐसे ही एक वायु है, उसीको निम्नगामिनी-वृत्तिके कारण अपान बोलते हैं, ऊर्ध्व-गामिनी-वृत्तिके कारण प्राण बोलते हैं, सामञ्जस्य स्थापित करनेके कारण उसको समान बोलते हैं, डकार आदि आनेके कारण उसको उदान बोलते हैं—माने इस शरीरमें वही वामनका हेतु है, वही डकार आनेका हेतु है, वही हाथ हिलनेका हेतु है, वही साँस ऊपर चलनेका हेतु है। इसीको प्राण बोलते हैं—क्रिया-शक्तिसे विशिष्ट हो करके प्राण काम कर रहा है, संस्कार-शक्तिसे विशिष्ट होकर चित्त काम कर रहा है। यह सारा-का-सारा औपाधिक है और सम्पूर्ण उपाधियोंका निरास कर देनेपर, परित्याग कर देनेपर जो है सो अपना-आपा है।

यह सब काम जिसके लिए हो रहे हैं उस आत्माका अस्तित्व जो है वह अबाध है। अन्तिम पंक्ति जो श्रीशंकराचार्य भगवान्‌ने इस भाष्यके अन्तमें लिखी है, सार-सार वही है। शंकराचार्य भगवान् बड़े मितभाषी हैं, थोड़ेमें बोल देते हैं। कि—

यदर्था यत्प्रयुक्ताश्च सर्वे वायुकरणव्यापाराः सोऽन्यः सिद्ध इति वाक्यार्थः।

मोटर जिसके लिए चलती है वह वामन है। मोटर किसीकी सेवाके लिए होती है। उसमें पहिया अलग, इंजन अलग, भोंपू अलग, उसकी बॉडी अलग परन्तु यह सब किसीके लिए है, उसमें कोई बैठेकर उसका संचालन करता है, वह वामन है! जैसे मोटरमें बैठा हुआ मोटरका आत्मा होता है, वैसे ही इस शरीरमें बैठा हुआ इसका संचालक आत्मा है; वह शरीरकी उपाधिसे वामन है और जहाँ शरीरकी उपाधिको नेति-नेति करके छोड़ा कि वह त्रिविक्रम ही है।

संस्कृत-भाषामें छोड़नेका अर्थ मारना नहीं अपितु बुद्धिसे छोड़ना होता है। यह जो तुमने अपने मैंको देहमें बैठा रखा है, हड्डी-मांस-चाम-विष्ठा-मूत्रमें जो अपने मैं को जोड़ दिया है, बुद्धिसे इस मैंको भूताकाश और चित्ताकाशको अधिष्ठान चिदाकाशमें जोड़ दो।

एक आकाश वह होता है जिसको हम बाहर देखते हैं। वैसे आकाश दीखता नहीं है। बोले—हम नीलिमापर्यन्त आकाश देख रहे हैं और बोलते हैं आकाश नहीं दीख रहा है? यदि अन्धेरा होता तो तुम नीलिमापर्यन्त कहाँ देखते? तुम प्रकाश देख रहे हो—नेत्रका विषयरूप है नीला और और श्वेत-रूप नेत्रका विषय है, आकाश नहीं है। बोले—फिर आकाश कैसे है? कि 'इह पक्षीः'—

जिसमें चिड़िया उड़ती है, जिसमें अन्धेरा आता है, वह आकाश है। बोले कि यह आकाश कितना बड़ा? बोले कि बैठकर जरा ध्यान करो कि आकाश कितना बड़ा? आकाशको तुम परिच्छिन्न जरूर करोगे—ध्यान करोगे तो तुम्हारे चित्तकी जो असमर्थता है वह आकाश विचारेके सिर पड़ेगी और यदि तुम उसको देहसे परिच्छिन्न बनाते हो तो देहके भीतर पोल है, मुँहके भीतर पोल है, चामके भीतर पोल है—देहसे आकाशको परिच्छिन्न बनाते हो। अरे, यह न देहाकाश, न चित्ताकाश, जो चिदाकाश है सो अपना-आपा है—उसके न होनेकी कल्पना न कालमें है, न देशमें है, न वस्तुमें हैं।

इस अखण्ड-अनन्त-वस्तु-तत्त्वमें यह 'मैं' क्या है? तो यह बिलकुल संस्कारसे है—देखो, जब बच्चेमें संस्कार डाल देते हैं कि तुम्हारा नाम मोहनलाल और यदि कोई मोहनलालको गाली देने लगे तो बिगड़ता है कि नहीं, नाराज होता है कि नहीं? होता है अब उसको यदि यह सिखाओ कि बेटा, इसने तो मोहनलालको गाली दी है तुम्हारा नाम तो सोहनलाल है, तुमको गाली नहीं दी है तो जल्दी मानेगा? पहले जो तुमने मोहनलाल होनेका संस्कार उसकी बुद्धिमें बैठा दिया। अब वह सोहनलाल होनेका संस्कार उसकी बुद्धिमें जल्दी बैठता ही नहीं है! क्यों नहीं बैठता है? कि पहले वह मान बैठा, कि मैं मोहनलाल हूँ।

इसी प्रकार तुम्हारा नाम जीव नहीं है ब्रह्म है भला! बोले कि भले ही हम हमारा नाम बदल देंगे, जीव नहीं रखेंगे, ब्रह्म ही रखेंगे लेकिन, अपनेको मानेंगे देह ही। अरे, ऐसे भी लोग कहते हैं कि मैं ब्रह्मको जान गया। कि अच्छा भाई, ब्रह्मको जिसने जाना वह मैं क्या है? बोले कि यह (देह) है! हे भगवान्! सारा गुड़-गोबर कर दिया। सारा वेदान्त कहता है कि परिच्छिन्नमें मैं का जो दृष्टिकोण है उससे तुम अपनेको पापी-पुण्यात्मा, सुखी-दुःखी, नारकीय-स्वर्गीय; पंचभूतका पुतला और इस संसारको सत्य समझते हो। केवल इस परिच्छिन्न देहमें मैं माननेका जो दृष्टिकोण है उसके कारण ही सारा संसार और उसका बन्धन है। इस दृष्टिकोणको छोड़ो और जो अपरिच्छिन्न ब्रह्मतत्त्व है, उसके साथ अपने मैं को जोड़ो और देखो, यह सृष्टि जो है सो कैसी मालूम पड़ती है।

जिसके लिए है और जिसकी प्रेरणासे यह साँस और इन्द्रियाँ और ये सारे व्यापार चलते हैं, वह इस परिच्छिन्नतासे न्यारा है, परिच्छिन्नता उसमें कल्पित है। यदि तुमने बिना जाँच किये यह कल्पना कर ली है कि मैं कोई अणु हूँ, जीवाणु हूँ तो बस, वेदान्त केवल यही तो करता है कि देखो बिना जाँच किये तुमने अपनेको

अणु मान लिया तो आओ जाँच करके अपनेको बृहत् मानो, ब्रह्म मानो। जाँचसे, अनुसन्धानसे जो चीज सिद्ध हो वह ठीक है।

यदि बिना अनुसन्धान किये भी केवल कल्पनासे जैसी कल्पनासे तुमने अपनेको जीव माना है, ठीक उसी सजातीय कल्पनासे अपनेको ब्रह्म मानलो तो भी गलत नहीं है। फिर ब्रह्म-दृष्टिसे सोचो—मैं तो ब्रह्म हूँ, मेरे किस हिस्सेमें यह सृष्टि है? मुझमें सृष्टिका भार कितना—सेर भर कि मन-भर है? मुझमें इस प्रपञ्चकी उम्र कितनी है—एक कल्प कि दस कल्प? मेरे स्वरूपमें यह सृष्टि कितनी फैली हुई है? आप देखोगे कि इस कल्पित ब्रह्म-दृष्टिके आगे न देशका विस्तार रहेगा, न कालकी उमर रहेगी, न वस्तुका वजन रहेगा, ये सब देखने भरके लिफाफे रह जायेंगे, केवल कल्पनासे ऐसा होता है! हम आपको सत्य प्रमाणकी बात नहीं बता रहे हैं, केवल कल्पनाकी बात बता रहे हैं—केवल अपने कल्पित, जो ब्रह्मपना है वही इस कल्पित प्रपञ्चके भारको और उम्रको और विस्तारको मिटानेमें समर्थ है—कल्पितको कल्पित मिटाता है! लेकिन, यदि अपने-आपको जान लो तब तो कहना ही क्या!

कल्पितसे कल्पित मिटाना कैसा होता है—जैसे किसीको साँप मालूम पड़ता हो ना, तो बोले अरे भोले मनुष्य, वह साँप नहीं है, वह माला है माला। अब क्या होगा देखो? बोले—अरे, माला है? और जो साँपसे भय था वह मिट गया! और यदि, तुमने केवल कल्पना करा दी—जाँच तो नहीं की, कल्पना करा दी—कि वह रस्सी है, तो न माला, न साँप! लेकिन यदि आपने अनुसन्धान करके, जाँच करके जान लिया कि यह रस्सी है तब? कि तब भ्रमकी कोई सम्भावना ही नहीं रही। इसी प्रकार यह जो अपना आत्मा है—इस मैं-को जब परिच्छिन्नमें रख दिया गया है बिना जाँच-पड़ताल किये, तब यह कहीं जैन हो गया, तो कहीं बौद्ध होगया, कहीं हिन्दू होगया; कहीं मुसलमान हो गया; कहीं वैदिक हो गया तो कहीं अवैदिक हो गया—यह मैं को परिच्छिन्नमें रखनेसे ही ऐसा हुआ। परिच्छिन्नमें-से अपने मैंको उठाओ—यह मैं जो है यह अपरिच्छिन्न स्वरूप है, और वहाँ न कोई पक्षपात है, न कोई दुःख है, न कोई नरक-स्वर्ग है, न वहाँ कोई अर्थ-धर्म काम-मोक्षका कोई सांकर्य है, न वहाँ शोषक है न शोषित है; न वहाँ पूँजीपति है न वहाँ कंगाल है; न वहाँ पुरुष है न स्त्री है; न वहाँ भोग है न राग है; और सृष्टिमें सब कुछ हो रहा है, लेकिन, मालूम पड़ना मात्र है, वस्तु नहीं है।

❖

जिसके बिना देहमें कुछ नहीं रहता वही आत्मा है

अध्याय-२ वल्ली-२ मन्त्र-४

अस्य विस्रंसमानस्य शरीरस्थस्य देहिनः।
देहा द्विमुच्यमानस्य किमत्र परिशिष्यते। एतद्वैतत्॥

अर्थ :—इस शरीरस्थ देहीके भ्रष्ट हो जानेपर—इस देहको छोड़ जानेपर इस शरीरमें भला क्या रह जाता है अर्थात् कुछ भी नहीं रहता। यही वह ब्रह्म तत्त्व है॥ ४॥

ऊर्ध्वं प्राणमुन्नयत्यपानं प्रत्यगस्यति।
मध्ये वामनमासीनं विश्वे देवा उपसते॥ ३॥

इस मन्त्रमें यह बात बतायी गयी कि देहका जो लक्षण है उससे आत्माका लक्षण जुदा है। जैसे घोड़ा और भैंस ये दोनों पंचभूतमें बने हुए हैं—तत्त्वरूपसे दोनों पंचभूत हैं परन्तु दोनोंका लक्षण अलग-अलग है। घोड़ाकी पहचान अलग, भैंसकी पहचान अलग और तत्त्व-दृष्टिसे दोनों एक; पंचभूतकी दृष्टिसे भी एक, सत्ताकी दृष्टिसे भी एक, चेतनाकी दृष्टिसे भी एक, आनन्दकी दृष्टिसे भी एक—दृष्टि-मात्र होनेसे भी एक, ब्रह्मसे अभिन्न होनेसे भी एक। जिस मसालेसे घोड़ेका शरीर बना है उसी मसालेसे भैंसका शरीर बना है, परन्तु पहचान दोनों की जुदा-जुदा। व्यवहारमें यदि यही कहोगे कि दोनोंमें एक ही मसाला है तो तुम न घोड़ेको पहचान सकोगे, न भैंसको पहचान सकोगे! लेकिन दोनोंको पहचान लो कि घोड़ेकी पहचान यह है और भैंसकी पहचान यह है और उसके बाद यह देखो कि दोनोंमें मसाला एक है तो मजा आ जायेगा!

कई लोग हैं जो आँख बन्द कर लिया और बोले कि जो दृश्य सो द्रष्टा, जो चेतन सो जड़, जो जड़ सो चेतन—मसाला तो एक ही है। कि एक ही तो है परन्तु, तुमको पहचान नहीं हुई—अज्ञान बना रहा। इसी तरहसे देह क्या होता है और देही क्या होता है, इसका वेदान्तके उच्चकोटिके ग्रन्थोंमें भिन्न नहीं बोलते हैं, विलक्षण

बोलते हैं—लक्षणमें ही भेद है, वस्तुमें भेद नहीं है; ऊपरी पहचानमें ही भेद है। एक स्त्री है एक पुरुष है और दोनोंकी शारीरिक पहचानमें भेद है, लेकिन पंचभूतका मसाला दोनोंमें एक है, जीवात्मा दोनोंमें एक है, ब्रह्म दोनोंमें एक है।

जब विवेक प्रारम्भ करते हैं तब जहाँसे भेद हैं, विलक्षणता है वहाँसे प्रारम्भ करते हैं। समझो एक सोनेमें एक भैंस बनी हो और एक घोड़ा बना हो, तो किसीसे पूछा कि भाई, यह क्या है? बोला-सोना है! कि सोना तो है पर, यह सींगवाला कौन है और यह कानवाला कौन है? यह तो आपलोगोंको मालूम ही होगा कि घोड़ेके सींग नहीं होते हैं और भैंसके सींग होते हैं। पहचान तो इतनी ही है न कि एक सींगवाला है और एक बे-सींगवाला है? बोले कि हाँ, ठीक है; गाय है इसके गलेमें ललरी है, इसके थन होते हैं, यह दूध देती है, और बैल जो है उसके गलेमें ललरी तो है पर थन नहीं है, वह दूध देनेवाला जानवर नहीं है। गाय-बैलकी पहचान तो होनी चाहिए न? बोले गोत्व-सामान्य दोनोंमें एक है; पञ्चभूत दोनोंमें एक है, प्रकृति दोनोंमें एक है, ब्रह्म दोनोंमें एक है—यह सब तो ठीक है, पर विवेक तो पहले कर लो! यह जो प्रारम्भिक ज्ञान होता है उसमें लक्षण आवश्यक होता है।

जीव किसको कहते हैं और देह किसको कहते हैं? बोले कि यह साँस जो है सो कभी बाहर निकलती है, कभी भीतर जाती है, कभी नीचेसे अपान-वायु निकलती है! यह जो दोनों क्रिया शरीरमें हो रही है—हाथसे ग्रास उठाते हैं और मुँहमें डालते हैं; आँख देखना चाहती है, पाँव चलना चाहते हैं, तो यह पाँव जिसके लिए चल रहे हैं, आँख उसीके लिए देख रही है, मुँह उसीके लिए खा रहा है, हाथ उसीके लिए उठा रहा है, तो ये जो इन्द्रियोंके काम हैं ये तो अलग-अलग हैं परन्तु, किसी एकके लिए हैं कि नहीं? दोनों पहिये उसीके लिए घूमते हैं, घोड़े उसीमें जाते हैं, बैठनेकी जगह उसीमें होती है, परन्तु, रथकी चेष्टा जो है वह चेतनके लिए होती है कि नहीं होती है? रथीके लिए होती है न? इसी प्रकार इन प्राणोंके सब काम, इन्द्रियोंके सब काम चेतनके लिए होते हैं, चेतनके करवाये होते हैं, क्यों कि ये सब जड़-चेष्ट हैं। आत्मा जो है सो हड्डी-मांस-चाम रूप शरीरसे भी अलग है, हाथ-पाँव-नाक-आँख आदि इन्द्रियोंसे भी जुदा है और प्राण-अपान आदि जो वृत्तियाँ हैं वायुमें देहकी उपाधिसे, इन वृत्तियोंसे भी जुदा है! इसका अभिप्राय यह हुआ कि ये सब तो मिलकर काम करनेवाले रथकी तरह हैं और जिस एकके लिए, एकके संकल्पसे ये सब काम करते हैं, वह एक जो जीव है वह इनसे न्यारा

है। पहले देहसे जीवात्माका लक्षण अलग जानकर विवेक करना चाहिए—कि हड्डी अलग-अलग, मांस, विष्ठा, पीव, मूत्र सब अलग-अलग और इनमें जीवात्मा एक है।

यह शरीर जब छूटता है, टूटता है, फूटता है तो शरीरके छूटनेसे, टूटनेसे, फूटनेसे जिसके लिए ये हैं, वह नहीं टूटता-फूटता। पहले इसकी पहचान जुदा करो। तो—

अस्य विस्रंसमानस्य शरीरस्थस्य देहिनः।
देहाद्विमुच्यमानस्य किमत्र परिशिष्यते॥ एतद्वै तत्॥ ४॥

पहचान—बोले कि देखो—इसी शरीरमें बैठा हुआ जो शरीरका मालिक है—जिसके कहनेसे हाथ उठ गया, जिसके कहनेसे जीभ बोलती है, जो इस शरीरमें वक्ता है, श्रोता है, द्रष्टा है, स्त्रष्टा है, मन्ता है, विज्ञाता है—जो इस शरीरमें रहकर शरीरका संचालन करता है और शरीर जिसके लिए काम करता है वह शरीरसे न्यारा है। बोले कि अच्छा, शरीरसे न्यारा है तो आओ उसकी खोज करें। खोज तो करनी ही चाहिए, क्योंकि जिससे आदमी देखता है, सूँघता है, चखता है, जानता है वह शरीरके भीतर क्या है? वह ज्ञान, वह चेतना शरीरके भीतर क्या बैठी हुई है? उसीका निरूपण किया कि वह इससे न्यारा है।

अब यह कहो कि वह तो ब्रह्म है कि तुम्हारे मुँहमें घी-शक्कर। तुमने बहुत ऊँची, बहुत बढ़िया बात कह दी, अगर यह बात तुमको मालूम हो गयी कि वह ब्रह्म है तो फिर तुमको और कुछ सुननेका नहीं है! बोले कि हाँ, उसका नाम जीव नहीं है, ब्रह्म है यह बात हम जानते हैं। बोले-भाई, नामके बदले नाम मत रखो। यह जो संन्यासी होते हैं न, तो नाम बदल जाता है, जिनका नाम घसीटाराम होता है वे रामानन्द हो जाते हैं; नाम बदलनेसे तो काम नहीं चलता है! यह जीवात्मा ब्रह्म है माने यह किसी लम्बाई और चौड़ाईसे सीमित नहीं है बल्कि दुनियामें और चीजोंमें भी लम्बाई-चौड़ाई मालूम पड़ती है वह इसकी वजहसे कल्पित है; कि भाई, और चीजोंमें उमर मालूम पड़ती है—इतना सत्युग-इतना कलियुग, इतना फलाना—इतना ढिकाना—यह उमर जिन चीजोंमें मालूम पड़ती है वह जिनकी सत्तासे ही कल्पित है; जो यह आनन्द मालूम पड़ता है, वजन मालूम पड़ता है; यह जिसकी सत्तासे ही कल्पित है—वह ब्रह्म है। ब्रह्म माने देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न, सजातीय-विजातीय, स्वगत-भेदसे रहित सच्चिदानन्दघन वस्तु; वह ब्रह्म तुम हो। जिसमें यह देह-सहित, अन्तःकरण-सहित यह सम्पूर्ण पाञ्चभौतिक

जगत्, यह सम्पूर्ण प्रकृति केवल कल्पनाकी नोकपर सपनेकी तरह फुर्र रही है वह ब्रह्म तुम हो। अगर तुमने जान लिया तब तो कुछ कहनेकी बात नहीं रही, न तुम्हारे लिए जाना है, आना है, न पुनर्जन्म है, न नरक है, न स्वर्ग है, न पृथक्ता है—ब्रह्मज्ञानीके लिए तो कुछ है ही नहीं है।

बोले कि हम तो हो गये ब्रह्मज्ञानी, हम तो जान गये कि हम ब्रह्म हैं और मेरे सिवाय और कुछ नहीं है। एक आदमीने आकर पूछा कि महाराज, हम जान तो गये कि हम ब्रह्म हैं लेकिन यह वृत्ति टिकती नहीं है। अब उससे पूछो कि तुम्हारी वृत्ति कहाँ जाती है? बोले—महाराज, अन्य वस्तुओंमें जाती है। तो भाई, तुम अपनेको ब्रह्म जान भी गये और अन्य वस्तु भी रह गयी और वृत्ति भी रह गयी और वृत्तिका आना-जाना भी रह गया? जब तुम ब्रह्म हो तब अन्य कोई वस्तु तो है ही नहीं, तब यह नहीं कि मन मर गया, यह नहीं कि देह मर गया—यह देह और वृत्ति भी अन्य नहीं है, इसका जाना-आना भी अन्य नहीं है, यह प्रपञ्च भी अन्य नहीं है, यह तो—

यत्र यत्र मनो याति तत्र तत्र समाधयः।

तुम्हारी वृत्तिमें जो फुरता है वह ब्रह्म है।

देहाभिमाने गलिते विज्ञाते परमात्मनि।
यत्र यत्र मनो याति तत्र तत्र समाधयः॥

अभी तो तुमको यह मालूम पड़ता है कि वृत्ति हमारी है और यह कि वृत्ति लगती है और टूटती है—वृत्ति तुम्हारे लिए सत्य है और जिसमें वृत्ति है, वह सत्य है और ब्रह्मसे भिन्न है। अभी तो तुमको मालूम पड़ता है कि वृत्ति ब्रह्मसे भिन्न है, जहाँ वृत्ति गयी सो भी ब्रह्मसे भिन्न है और वृत्तिका लगना-टूटना भी ब्रह्मसे भिन्न है तो तुमने अपनेको ब्रह्म जाना तो क्या जाना? असलमें तुम अपनेको देह जानते हो।

विवेक करना पड़ेगा, विचार करना पड़ेगा कि असलमें हम देह हैं कि देहसे न्यारे हैं? जो लक्षण देहका है वही लक्षण मेरा है कि मेरा लक्षण कुछ जुदा है? पहचान ही जुदा है वस्तु जुदा नहीं है, तो—

अस्य विस्रंसमानस्य शरीरस्थस्य देहिनः।
देहाद्विमुच्यमानस्य किमत्र परिशिष्यते॥ ४॥

बोलते हैं कि यह शरीर जिसके लिए है उसका नाम जीवात्मा—**शरीरं चेतनशेषं चेतनाय भवति** यह शरीर चेतनके लिए है। रामानुज सम्प्रदायमें ऐसे बोलते हैं—जीव शेष है और परमात्मा शेषी है। माने जीव क्या है कि परमेश्वरका

शेष है। शेषकी गोदमें भगवान् रहते हैं—यह बात तो है आप जानते ही हैं भगवान् रहते हैं। अत: यह बात माननी पड़ेगी कि शेष बड़ा है, उसका विस्तार जरा लम्बा-चौड़ा है और उसकी गोदमें अँट जानेवाले विष्णु भगवान् नन्हे-से हैं और शेष भगवान् जिस क्षीर-सागरमें रहते हैं वह और भी विशाल है और वह क्षीर-सागर जिस विशालतामें रहता है, उस विशालताका तो पूछना ही क्या? अनन्तमें क्षीरसागर, क्षीरसागरमें शेष, शेषमें नारायण! ये नारायण कौन हैं? कि वही हैं—**मध्ये वामनासीनं विश्वे देवा उपासते**—वे वामन ही हैं, उपेन्द्र हैं।

आओ, जरा यह देखो कि कहाँ विचार किये वगैर बात छोड़ दी। वेदान्तका सिद्धान्त यह है कि तत्त्वज्ञानके साथ कर्म, उपासना और योगका मिश्रण नहीं करना। वस्तु-तत्त्वके ज्ञानके बारेमें एक मोटी बात आपको बताते हैं। आजकल लोग वेदान्तके जो प्रक्रियाग्रन्थ हैं, उनको नहीं पढ़ते हैं—सारी कठिनाई ही यहाँसे प्रारम्भ होती है। वेदान्तका यह कहना है कि आँखसे घड़ी दीखती है कि घड़ी है। यदि आँख ही बतावेगी कि घड़ी नहीं है तब तो घड़ीका न होना सिद्ध होगा और यदि नाक कहे कि घड़ी नहीं है तो घड़ीके रूपके सम्बन्धमें नाक प्रमाण नहीं होगी, आँख प्रमाण होगी। जैसे आँख कहे कि यह गुलाबका फूल है और त्वचा कहे कि नहीं है, तो गुलाबका जो गुलाबी रंगका फूल है उसके अस्तित्वमें नेत्र प्रमाण होगा, त्वचा नहीं। एक इत्र है, नाक तो कहती है कि यह चमेलीका अथवा गुलाबका इत्र है और आँख कहती है कि नहीं है, तो घ्राणसे जो सिद्ध गंध है उसको नेत्र नहीं काट सकते और नेत्रसे जो सिद्ध रूप है, उसको घ्राण नहीं काट सकता। जिस इन्द्रियसे जो वस्तु सिद्ध होती है उसी इन्द्रियसे वह कटती है, जिस प्रमाणसे जो वस्तु सिद्ध होती है उसी प्रमाणसे वह कटती है।

अब बातचीत यदि हम करें—हम तो दे रहे हैं युक्ति कि देखो जी, हमारे सामने पुस्तक है तो दूसरेने कहा कि नहीं माटी है! कि कैसे माटी है? कि आओ अभी हम दियासलाई लगाते हैं पुस्तकमें, फिर देखो, क्या रह जाता है? राख रह जायेगी। अब वहाँ बात यह करनी चाहिए कि जैसे तुमको आँखसे पुस्तक दीख रही है वैसे ही हमको भी पुस्तक दीख रही है—दोनोंकी आँख पुस्तक देख रही है ऐसे तो अब हम एक श्लोक पढ़ें कि शास्त्रमें यह लिखा है कि तुम जीव हो, तुम नरक-स्वर्गमें जानेवाले हो, तुम कर्त्ता हो, तुम भोक्ता हो तो इस वचनको यदि काटना हो तो शास्त्रका ही वचन प्रमाणके रूपमें उद्धृत करना पड़ेगा, अक्कल काम नहीं देगी। यदि हम यह कहते कि बुद्धिसे यह सिद्ध है, युक्तिसे यह सिद्ध है तो

जब हम युक्तिसे सिद्ध करें तब युक्तिके सामने युक्ति भिड़ाओ और जब शास्त्र कहें तब शास्त्रके सामने शास्त्र लाओ।

यह जो देहसे अतिरिक्त आत्माका होना है उसके लिए क्या कभी हमने कहा है कि वह खुर्दबीनसे सिद्ध होता है, कि कैमरेसे उसका फोटो लिया जाता है कि वह जाते-आते देखा जाता है? कुछ दिनोंतक भूत-प्रेत विद्यावालोंने बड़ा उपद्रव मचाया था कि हम फोटो लेते हैं, पर जब वे फोटोसे सिद्ध करने लगे तब कट गया, क्योंकि फोटोमें नहीं आया! सचमुच, कैमरा जिसके होनेमें प्रमाण था, कैमरेने बादमें बता दिया, उससे ज्यादा शक्तिशाली कैमरे बने और उसने बता दिया कि फोटो-वोटो नहीं आती है, विज्ञानसे यह प्रसङ्ग बिलकुल उड़ गया। हमने तो कभी कहा ही नहीं कि विज्ञानसे यह बाद सिद्ध होती है। हम तो यह कहते हैं कि आत्माका स्वरूप समझनेके लिए शास्त्रमें अध्यारोप और अपवादकी प्रणाली है। हम कभी यह बात नहीं कहते कि आँखसे ब्रह्म और आत्माकी एकता दीखती है। अत: आँखसे यह बात कट भी नहीं सकती, हम यह कभी नहीं कहते हैं कि नाकसे ब्रह्म और आत्माकी एकता सिद्ध होती है, हम यह भी नहीं कहते कि जीभसे ब्रह्म और आत्मा की एकता सिद्ध होती है, हम कहते हैं कि यह जो आत्मा है यह देहसे न्यारा है। यह बात आँखसे, नाकसे, जीभसे सिद्ध नहीं है, यह बात शास्त्रसे सिद्ध है—इसीको अध्यारोपापवाद बोलते हैं—भला! हम यह कभी नहीं कहते है कि वैकुण्ठ-गोलोक आदि जो हैं वे आँख-नाक-कानसे सिद्ध हैं। बोले तो यह जो आत्माकी ब्रह्मता है वह जिस प्रमाणसे आत्माका पापी होना, पुण्यात्मा होना सिद्ध है उसी प्रमाणसे सिद्ध होती है। है कोई युक्ति जिससे आत्माका पापीपना, पुण्यात्मापना सिद्ध होवे? बोले कि हमें अनुभव होता है। कि अरे, ऐसी-ऐसी अनुभूति तो तुम्हारे हजार होती है दिनभरमें और कट जाती है और रातको सोते समयमें मैं पापी हूँ, मैं पुण्यात्मा हूँ यह अनुभव तुमको होता है क्या? सुषुप्तिमें जब मैं पापी हूँ, मैं पुण्यात्मा हूँ यह अनुभव नहीं होता है तब अनुभवसे कैसे सिद्ध हो सकता है कि तुम पापी हो, पुण्यात्मा हो! यह तो सुना-सुना कर लोगोंने संस्कार ही तो डाला है न! तुम्हारे मनमें कि तुम कर्त्ता हो, तुम भोक्ता हो! जैसे देहसे अतिरिक्त आत्माको मानने-जाननेके लिए तुमने देहातिरिक्त रूपमें पापी-पुण्यात्मा और नारकीय, स्वर्गीय सिद्ध किया है तब उसी समकक्ष प्रमाणके द्वारा वह चीज कटेगी। जहाँसे यह संस्कार आया है वहीं से यह कटेगा।

एक आदमीसे पूछा तुम्हारा नाम क्या है भाई? कि मोहनलाल। कि नहीं,

तुम सोहनलाल हो। अब लो भला! उसने कहा कि हमारी माँ ने, बापने, पण्डितने बचपनमें हमारा नाम मोहनलाल रखा होगा, जबसे मैंने होश सम्हाला, मैं अपनेको मोहनलाल जानता हूँ। यह मोहनलाल तुम्हारा नाम किस प्रमाणसे सिद्ध है, क्या तुम बता सकते हो? नाकसे सूँघकर क्या मालूम पड़ेगा कि तुम मोहनलाल हो? अच्छा, जीभसे चखकर पता चलेगा कि मोहन लालका स्वाद ऐसा ही होता है? त्वचासे छूकर मोहनलाल मालूम पड़ेगा? आँखसे देखकर मालूम पड़ेगा कि तुम मोहनलाल हो? कानसे सुनकर मालूम पड़ेगा कि तुम मोहनलाल हो? अरे, तुम्हारे दिलमें बचपनमें जो संस्कार डाल दिया गया, उससे तुमने अपना नाम मोहनलाल मान लिया और सोहनलाल नहीं माना लेकिन तुम्हारा नाम मोहनलाल हो और अब हम तुम्हारा नाम महादेवानन्द रख दें तो मानोगे कि नहीं मानोगे? संन्यासी होनेपर यदि तुम्हारा नाम महादेवानन्द रख दें गृहस्थाश्रमका नाम बदल जायेगा, बैंकमें खाता बदल जायेगा मोहनलालकी जगह महादेवानन्द हो जायेगा। कैसे होगया महादेवानन्द? जैसे दूसरेसे सुनकर तुमने अपना नाम मोहनलाल माना था वैसे ही अब तुमने जब संन्यास लिया तब गुरुजीने तुम्हारा नाम 'महादेवानन्द' रख दिया। कि नहीं, अब हमने प्रमाणके द्वारा माने नाकसे सूँघकर, जीभसे चखकर, आँखसे देखकर, त्वचासे छूकर कि अनाहत-नादमें मैंने अपना नाम महादेवानन्द सुना है। बेवकूफ—अनाहत नाद कहीं तुम्हारा नाम बताता है? एक नाम जो कल्पित था, वह दूसरे कल्पित नामसे कटता है। अच्छा!

अब यदि अधिष्ठान याथात्म्यके ज्ञानसे यह बात मालूम है कि अपने स्वरूपमें मोहनलाल भी कल्पित है और महादेवानन्द भी कल्पित है क्योंकि अपना जो आत्मतत्त्व है वह तो अनाम है, तब तो ठीक है। देखो, यह देह नहीं, यह सम्पूर्ण विश्वका देह भी, सम्पूर्ण विराट्, हिरण्यगर्भ और ईश्वर भी, सम्पूर्ण पञ्चभूत और अहंतत्त्व, महत्तत्त्व और प्रकृति भी और इनसे विशिष्ट जो चैतन्य है वह भी उसके नाम भी तुम्हारे अन्दर कल्पित हैं भला! यह कितना सुगम है कि जैसे बिना खोजे-बीने तुमने अपना नाम बचपनमें मान लिया था वैसे ही अब तुम जाँच-पड़ताल करके अपनेको अनाम जानो, जैसे रूपवाला मान लिया था वैसे अरूप मानो और अनाम-अरूप जानकर चाहे तुम्हारे सहस्र नाम बन जायें लेकिन तुम उन सब नामोंको कल्पित जानो, चाहे तुम्हारे हजार रूप बन जायें और तुम उन सब रूपोंको कल्पित जानो। अधिष्ठान याथात्म्यके ज्ञानसे ऐसा जानो, माने यह जानकर कि हमारे देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न

रूपका कोई नाम नहीं है और कोई रूप नहीं है और कोई गुण-धर्म स्वभाव नहीं है—किसी प्रकार का कर्त्तापन-भोक्तापन परिच्छिन्नतापन संसारीपन अपने स्वरूपमें नहीं है। यह जाननेके बाद कोई भी नाम व्यवहारमें कल्पित होगा और ठीक वैसे ही होगा जैसे पञ्चांग देखकर पण्डितजीने मोहनलाल नाम रखा था और अब गुरुजीने महादेवानन्द रख दिया! जैसे ये दोनों ही नाम कल्पित होंगे, वैसे ही अपना नाम पहले देह रखा हुआ था और अब शास्त्रसे ब्रह्म हो गया, पर हैं दोनों कल्पित। देहका नाम ही मनुष्य है—यह ब्राह्मण नामकी कोई चीज सृष्टिमें ऐसी नहीं है जिसको नाकसे सूँघकर या जीभसे चखकर या त्वचासे छूकर या आँखसे देखकर जाना जा सके। यह जैसे हम पशु नहीं हैं और पशुओंके गुण-धर्मसे हमारे अन्दर विशेष होना चाहिए—सदाचार होना चाहिए, संस्कार होना चाहिए, सभ्यता होनी चाहिए, इन्सानियत होनी चाहिए, जानवर-पना नहीं होना चाहिए, मनुष्यता होनी चाहिए, इसके लिए हमारा नाम पशु नहीं है, मनुष्य है भला! ऐसे मनुष्यमें भी साधारण कोटिके मनुष्य नहीं, जिनका धर्म सन्ध्या-वन्दन करना है, वेद-शास्त्रका स्वाध्याय करना है, अग्नि-होत्र करना है—ऐसा ब्राह्मण-विशेष मैं हूँ यह अभिमान उत्पन्न किया गया। अच्छा! और फिर उसमें कि मैं संन्यासी हूँ, ऐसा हुआ! कि अरे भाई, यह मनुष्यपना, ब्राह्मणपना, संन्यासीपना यह सब देहमें कल्पित हुआ! और देहमें भी तो कई अङ्ग हैं, इसके कितने रङ्ग हैं बचपनमें धूलमें खेलना, जवानीमें, राग-द्वेषमें चूर हो जाना और बुढ़ापेमें मोह-ममतामें सो जाना यह सब शरीरके ही तो रंग है न! बुढ़ापेमें मोह-ममता जरा ज्यादा होती है। आदमी जब दूसरे पर आश्रित होने लगता है—स्वावलम्बी की जगह जब मनुष्य परावलम्बी होने लगता है तब समझना कि बुढ़ापा आ गया, और नये विचारोंका जब विरोध-ही-विरोध सूझे—उसका समन्वय और उसकी संगति और उसका सामञ्जस्य न समझमें आवे तब भी समझना कि बुढ़ापा आ गया! नये विचार भी तो पुराने विचारोंमें-से ही निकले हैं, उनकी भी तो संगति है ना, जैसे पुरानी भाषामें-से नई भाषा निकलती है, जैसे बापमें से बेटा निकलता है वैसे ही प्राचीनतामें-से नवीनता निकलती है। जब प्राचीनता, सोलहों आने नवीनताका विरोध करने लग जाये, उसमें जो प्राचीनताका अंश है वह न दिखायी पड़े तो समझना कि बुढ़ापा आ गया। प्रत्येक नवीनतामें भी प्राचीनता अनुस्यूत रहती है, प्रत्येक प्राचीनतामें भी नवीनताके बीज विद्यमान रहते हैं।

बचपनके रङ्ग, जवानीके रङ्ग, बुढ़ापेके रङ्ग ये सब बदलते रहते हैं, मनुष्यपना, ब्राह्मणपना, संन्यासीपना ये सब देहमें आरोपित हैं और यह देह किसके लिए काम करता है? ये पाँव किसके लिए चलते हैं? यह जीभ किसके लिए बोलती है, किसके लिए खाती है? ये कान किसके लिए सुनते हैं? यह जो संघात है—परस्पर अलग-अलग होनेपर भी एकमें जुड़े हुए जो बहुत सारे कल-पुर्जे हैं, ये किस एकके लिए अनेक जुड़े हुए हैं? ये किस चेतनके लिए काम कर रहे हैं? किसके आनन्दके लिए शरीरमें यह क्रिया-प्रतिक्रिया हो रही है? बोले—उसका नाम जीव है।

अस्य विस्त्रंसमानस्य शरीरस्थस्य देहिनः

इस विखरनेवाले शरीरमें विशृण होनेवाले शरीरमें बैठा हुआ जो देही है। संस्कृत भाषामें देह माने ढेर होता है—**दिह् उपचये**। संदेहको भी इसीलिए संदेह बोलते हैं—संदेह माने संशय होता है, उसमें ज्ञानोंका ढेर हो जाता है माने एक ही वस्तुके विषयमें एक प्रकारका ज्ञान नहीं अनेक प्रकारका ज्ञान हो जाता है, जैसे किसीको यदि यह शंका हो जाये कि जिस रास्तेसे हम चल रहे हैं उसके दाहिनी ओर हमारा घर है या बायीं ओर हमारा घर है? तो कभी बुद्धि बतावेगी कि दाहिनी ओर घर है और कभी बतावेगी बायीं ओर! बायीं ओर, दाहिनी ओर जब दो ओर ज्ञान हो गया तब उसका नाम हो गया संशय, संदेह—माने दो ज्ञानोंका ढेर। उभयकोटि ज्ञानका नाम संशय है—नावपर बैठ गये, मल्लाहने कहा कि कहाँ ले चलें महाराज? तो बोले—उस पार ले चलो! उस पार ले गया तो बोले अरे भाई, भूल हो गयी, हमारा घर तो उस पार ही है, उस पार ले चलो। उस पार ले आया। फिर बोले उस पार है। इस तरह नदीमें इस पारसे उस पार लगते रहो! इसीका नाम है संदेह—सम्यक् देह।

यह देही क्या है? इस देहमें तुम हड्डी हो कि मांस हो, कि चाम हो, कि विष्ठा हो, कि मूत्र हो? यह बिखर जाता है, विशीर्ण हो जाता है, संस्कृत में शब्द है विकीर्ण हो जाता है—विकिरण माने विखरना--टूट जाना-फूट जाना-फैल जाना—इसको शरीर बोलते हैं। **शीर्यते यत् तत् शरीरम्**—शरीर उसको कहते हैं जो एक दिन टूट जायेगा, नहीं आयेगा यह सोनेका-सा शरीर काम, सो महाराज, आप लोगोंमें-से तो कई लोग बड़ी कोमल वृत्तिके होंगे—हमारे एक मित्र थे, अभी जिन्दा हैं हिन्दू विश्वविद्यालयसे उन्होंने डबल एम. ए. किया था, देखनेमें बड़े मलूक, बड़े सुन्दर! जब उनके सामने कभी ऐसी चर्चा आती कि हड्डी अलग,

मांस अलग, चाम अलग, खून अलग तो कानमें अंगुली डाल लेते, लेकिन हम क्या बतावें आपको, हमारे सामने देखते-ही-देखते वह सुचिक्कन शरीर मुरझा गया, काले बाल सफेद हो गये, दाँत वो चमकते थे उनके टूट गये, कमर लचक गयी! लेकिन उनका मन नहीं लचका है—यह मत समझना कि मन भी लचक गया हो, बड़े रसिक हैं। वह कौन है जो अपनेको अभी रसिक मान कर बैठा हुआ है? देहमें तो झुर्रियाँ पड़ गयीं, बाल सफेद ही गये, गाल पिचक गये, मुँह पोपला हो गया, दाँत टूट गये, लेकिन अभी भी बड़े रसिक हैं—तो कौन रसिक बना भीतर बैठा है, यह देखो!

तो—**शरीरस्थस्य देहिनः**—इस बिखरे हुए शरीरके भीतर एक देही है, जो हाथको बोलता है हाथवाला मैं और पाँवको बोलता है पाँववाला मैं, आँखवाला मैं, नाकवाला मैं। यह जो देही बना बैठा है, यह जब विस्रंसमान होता है—हड्डी मांस-चामके शरीरको छोड़कर **देहाद्विमुच्यमानस्य** जब केवल इनकी वासना ही लेकर इसमें-से उड़ता है तो **किमत्र परिशिष्यते** इस जीवनमें, इस शरीरमें क्या रह जाता है? यह तो बताओ!

कई बार बात कहते-कहते मनमें संकोच होता है—एक बार हमलोग एक ऐसे आश्रममें गये जहाँ दिव्य स्वर्ग को धरतीपर उतारनेके लिए प्रयोग जारी है। वे लोग कहते हैं कि हम स्वर्गको धरतीपर उतार लेंगे और सृष्टिको दिव्य बना देंगे। हमलोग सब वेदान्ती-ही-वेदान्ती थे—मैं था, सनातनदेवजी थे। ये जो गीताप्रेससे उपनिषदोंका हिन्दी अनुवाद छपा है, सब उपनिषदोंका हिन्दी अनुवाद उन्होंने ही किया है, उनका नाम पहले मुनिलालजी था, बादमें सनातन देव हुए और वृन्दावनमें हमारे ही पास रहते हैं, ट्रस्टी भी हैं अपने आश्रमके। रामनारायण शास्त्री थे गीताप्रेसके, रमाकान्त त्रिपाठी थे—ऐसे हम कई लोग गये। एकने पूछा कि जब यह सृष्टि दिव्य होगी तब यह बच्चा पैदा करनेकी क्रिया कैसी दिव्य होगी—इसका स्वरूप क्या होगा? धातु-स्खलन होगा कि नहीं होगा? बिलकुल खुल्लम-खुल्ला! एकने कहा आपका पाँव टूट गया, जब स्वर्ग धरतीपर उतर रहा है, मनुष्य दिव्य हो रहा है, अमर हो रहा है, तब पाँव तो टूट गया, तो यह कैसे टूट गया? पूछनेकी बात छोड़ देते हैं। वहाँ देखा, क्या देखा कि वही जो दिव्य स्वर्गको धरतीपर ला रहे थे वह मर गये! बोले कि इनके शरीरको हम लोग मसालेमें बन्द करके रखेंगे कि १००० वर्ष बाद, दो सौ वर्ष, सौ वर्ष बाद यह शरीर फिर उठकर जिन्दा होगा और फिर धर्मका प्रचार करेगा। बंगालमें यह रिवाज बहुत है। लेकिन महाराज

उनका वह शरीर तो दुर्गन्ध देने लगा कुछ ही समयमें और फिर उसकी अन्त्येष्टि करना पड़ा।

यह बात अनुभवसे, शास्त्रसे सिद्ध है कि यह शरीर शरीर है, यह बिखर जायेगा और जैसे पेड़के जीर्ण-शीर्ण हो जानेपर चिड़िया उसपरसे उड़ जाती है ऐसे ही जो जड़-चेतनके सम्बन्धका भाव है, वह सम्बन्धका भाव टूट जायेगा **देहाद्विमुच्यमानस्य**। अब क्या रहेगा? वह शरीर भी नहीं रहेगा, आप आश्चर्य करेंगे उन महापुरुषके उस शरीरमें-से भी दुर्गन्ध निकलने लगी, वह शरीर सड़ गया। शरीरकी अन्तिम गति यही है। लेकिन शरीरमें जो 'मैं' है उसकी पहचान दूसरी है। वह टूटनेवाला नहीं है, वह प्रकाशक है वह फूटनेवाला नहीं है, वह प्रकाशक है, वह गन्धाने वाला नहीं है प्रकाशक है, वह काले बालवाला नहीं है, उसकी एक स्वतंत्र सत्ता है, एक स्वतंत्र अस्तित्व है और उसके बिना यह देह कुछ भी नहीं है। जैसे पुरस्वामीका विद्रवण होनेपर पुरवासी लोग भाग जाते हैं वैसे ही इस मैं के बिना इस शरीरका कार्य-करणकलाप इस शरीरमें रहनेवाला सारा कार्य-रूप द्रव्य और इसमें रहनेवाली करण-रूप इन्द्रियाँ ये सारा **हतबलम् विध्वस्तं भवति**—किसीमें कोई बल नहीं रहता यह विध्वंस हो जाता है, विनष्ट हो जाता है, न वह नाम रहता है और न वह रूप बाकी रहता है।

फिर बोले भाई कि इस शरीरसे जुदा है आत्मा, पर इस शरीरसे आत्मा जुदा है यह बात युक्तिसे सिद्ध हो सकती है दोनोंकी पहचान, लक्षण अलग-अलग हैं। परन्तु शरीर आत्मासे भिन्न नहीं हैं भला! घड़ा और मिट्टी भिन्न-भिन्न नहीं है उसमें कल्पित जो नाम-रूप ही उसीकी दृष्टिसे घड़ा मिट्टीसे भिन्न मालूम पड़ता है। यदि कल्पित नाम-रूपका ख्याल छोड़ दें तो घड़ा मिट्टी ही है—घड़ा मिट्टीका कार्य नहीं है मिट्टी ही है। घड़ा बननेके पहले जो कुम्हारने मिट्टी खोदी थी वह तो मिट्टीका असली रूप है और जो बनाया घड़ा वह बनावटी रूप है—रूप भले पहलेका कोई बनावटी हो सकता है लेकिन कार्य-कारण भाव तो बिलकुल है ही नहीं, वह मिट्टी-ही-मिट्टी है—ऐसी स्थिति है। तो भिन्न नहीं, इसको विलक्षण बोलते हैं। देहसे विलक्षण है आत्मा, यह तो आप थोड़ा-सा अपनी बुद्धिपर जोर दोगे तब आपको मालूम पड़ जायेगा।

यही बात वेदान्त कहता है कि हे जीव, अगर तुम विचार करोगे तो अपनेको हाथसे जुदा, पाँवसे जुदा, कानसे जुदा, आँखसे जुदा, नाकसे जुदा समझ सकोगे, लेकिन ये अलग हैं और तुम अलग हो—यह अलगाव होनेके बाद जब

तुम अलग होकर बैठोगे तब चाहे सविकल्प-समाधि लगे चाहे निर्विकल्प, चाहे असम्प्रज्ञात लगे चाहे सम्प्रज्ञात; चाहे तुम द्रष्टाकी दृष्टि बनाओ, चाहे ब्रह्मकी दृष्टि बनाओ, तुम्हारी दृष्टि टूटकर फिर दृश्यमें आवेगी, क्योंकि तुम दृश्यको सत्य और अपनेसे भिन्न समझते हो। अब यह समझ अगर तब भी बनी रहेगी, अगर यह समझ कटी नहीं है कि यह दृश्य मुझसे भिन्न और सत्य है—तो इस दृश्यमें जब तुम्हारी वृत्ति आवेगी तो संस्कारानुसार यह अच्छा है और यह बुरा है और अच्छेको पानेकी वासना और बुरेसे द्वेष करनेकी वासना फिरसे उदय होगी और फिर राग-द्वेष होगा और फिर राग-द्वेष होगा तो तुम वैसे ही दुःखी फिर हो जाओगे जैसे पहले थे। तो घण्टे भर द्रष्टा होकर बैठनेसे तुम्हारा संसार नहीं कटेगा—वही पति, वही पुत्र, वही सौत, वही दुश्मन!

फिर क्या करना पड़ेगा? कि करना यह पड़ेगा कि या तो समझो कि सब तुम द्रष्टाकी दृष्टि है और या तो दृश्यके बारेमें सोचो कि ये जितने पशु-पक्षी-मनुष्य आदिके रूप हैं ये सब पञ्चभूत अहंकारमें और अहंकार महत्‌में और महत् प्रकृतिमें और प्रकृति अनन्त-अद्वय परमात्मामें वस्तुतः हुए बिना केवल स्फुरणा-मात्र है और ब्रह्म चेतन और तुम चेतन एक—तुम और ब्रह्म एक और सृष्टि तुम्हारी फुरणा! यह सृष्टि तुमसे भिन्न नहीं है जैसे माटीसे भिन्न घड़ी नहीं है वैसे ही तुम, ब्रह्मसे भिन्न यह सृष्टि नहीं है। इससे क्या होगा कि अच्छाई और बुराई बाधित हो जायेगी, तब राग-द्वेषके संस्कार भी बाधित हो जायेंगे, तब शत्रु और मित्रके संस्कार भी बाधित हो जायेंगे और तब **यत्र यत्र मनो याति**—तब तुमको वृत्ति लगती है कि नहीं लगती है, यह प्रश्न ही तुम्हारे जीवनसे बिलकुल समाप्त हो जायेगा, उसका समाधान हो जायेगा।

वेदान्त कहता है कि यह हमारे सिवाय तुम्हारी युक्ति तुमको यह नहीं बतावेगी—तुम्हारी आँख नहीं बतावेगी, तुम्हारी नाक नहीं बतावेगी, तुम्हारा कान नहीं बतावेगा, तुम्हारी जीभ नहीं बतावेगी—तुम्हारी बुद्धि भी नहीं बतावेगी, क्योंकि बुद्धि जो है सो इन्द्रियोंसे आहित संस्कारोंके अनुसार ही विचार करती है और बिना इन्द्रियोंके द्वारा आहित संस्कारके बुद्धि होती ही नहीं।

बुद्धि जब भी होगी पक्षी ही होगी यहाँ तक कि निष्पक्षता भी एक पक्ष है। आप देखो, आज धर्म-निरपेक्षता है न—तो यह धर्म-निरपेक्षता एक पार्टीका पक्ष है कि नहीं? एक पार्टीका पक्ष है, दो पार्टीका पक्ष है, तीन पार्टीका पक्ष है—लेकिन पक्षगत भावना है कि नहीं? निष्पक्षता भी एक पक्ष है, निर्दलियोंका भी

एक दल है, अपक्षोंका पक्ष, निर्दलियोंका दल। ये तारे हैं, आकाशमें बिलकुल स्वतन्त्र—इनकी भी राशि होती है, ढेर होती है—दस राशिकी, सौ राशिकी, तीन राशिकी, माने एक राशिमें कई-कई तारे होते हैं—मेष राशिमें इतने तारे, रोहिणीके इतने तारे—इनमें भी दल होता है, ढेर बन जाती है ढेर! तो निष्पक्षता कहाँसे आवेगी, निरपेक्षता कहाँसे आवेगी? तो वेदान्त यह कहता है कि हमारी जरूरत है तुमको! यह बात है कि हमको अगर एक बार तुम अपनी दृष्टिमें ले लोगे तो हम नहीं रहेंगे, तुम रहोगे और तुम्हारे सिवाय और दूसरा कोई नहीं रहेगा। हम कहते हैं—वेदान्त हाथ जोड़कर बोलता है कि—

मैं मर जाऊँ तुम प्रभु जीओ।

हे आत्मदेव, तुम ब्रह्म हो जाओ, मैं मरता हूँ। तुमको ब्रह्म बनाकर वेदान्त मरनेको तैयार है, बाधित होनेको तैयार है, मिथ्या होनेको तैयार है, असत्य होनेको तैयार है, लेकिन, तुमको ब्रह्म बनानेका काम उसका है। वह ऐसा डाक्टर है जो रोगीको जब मरते देखे तब अपने शरीरका सारा खून उसके शरीरमें डाल दे, खुद भले ही मर जाये लेकिन रोगीको बचा दे। यह वेदान्त ऐसा डाक्टर है। इसीको श्रुति माता बोलते हैं।

तुम्हारी बुद्धि क्या देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्नको अपने पेटमें ले लेगी? जब नहीं लेगी तो उसका पेट फाड़नेवाला चाहिए ऐसा डाक्टर चाहिए जो बुद्धिका पेट फाड़ दे—उसमें-से बच्चा निकाल ले, उसमेंसे ब्रह्म निकल आवे ब्रह्म। वह पेट फाड़नेवाला डाक्टर यह वेदान्त है। वेदान्त बताता है कि यह देह जो है यह विस्रंस्त हो जाता है और इसमें जो देहस्थ है वह जहाँ देहसे अलग हुआ कि **किमत्र परिशिष्यते** क्या रह जाता है भाई? कि जो रह जाता है वह **एतद्वै तत्** देह नहीं रहता है, प्रकाशक रहता है, अध्यस्त नहीं रहता, अधिष्ठान रहता है।

बोले कि तब तुम एक जीव और देहके बीचमें ब्रह्मकी कल्पना क्यों करते हो? देखो बिलकुल शास्त्र से ही जीवकी कल्पना होती है, ये नरक-स्वर्ग आदि हैं न, ये बिलकुल विज्ञान-सिद्ध नहीं हैं, यह जीवका जो कर्तृत्व-भोक्तृत्व है यह विज्ञान-सिद्ध नहीं है और इसीलिए ब्रह्मत्वकी भी विज्ञान-सिद्ध होनेकी आवश्यकता नहीं है, क्योंकि ब्रह्म विज्ञानका विषय नहीं है। ब्रह्म अनन्त है और जो किसीका विषय होगा वह अनन्त ही नहीं होगा। मैं भी होऊँ और (अनन्त) ब्रह्म भी होवे ये दो नहीं रहेंगे।

ब्रह्मज्ञान होनेपर पाँच प्रकारका भेद नहीं रहता हैं, यह आपको जानना चाहिए—

(१) जगत-जगतका भेद— जैसे भैंसका और बैलका, स्त्रीका और पुरुषका।

(२) जगत का और जीव का भेद—जगत जड़ है और जीव चेतन है।

(३) जीव-जीवका भेद—एक जीव पापी है एक पुण्यात्मा है।

(४) जीव-ईश्वरका भेद—

(५) ईश्वर-जगतका भेद—यह पाँच प्रकारका भेद होता है।

ये पाँचों प्रकारके भेद जिसमें अध्यस्त हैं, कल्पित हैं, जो इनका कल्पित अधिष्ठान है, जो इनका कल्पक है, प्रकाशक है, जो स्वयं-प्रकाश है, जो अपनेसे भिन्न नहीं है, उस अपने आपका ही नाम ब्रह्म है और ब्रह्मसे भिन्न यह प्रपञ्च नहीं है।

एतद्वै तत्—यह जो रह जाता है **किमत्र परिशिष्यते**—देहमें तो कुछ नहीं रह जाता, देहमें कुछ नहीं रहता तब क्या रहता है? बोले जिसको तुम कहते हो कि कुछ नहीं रहता, वह कुछ नहीं जिसमें रहता है, वह कुछ नहीं जिसमें मालूम पड़ता है, वह रहता है।

शङ्कराचार्य भगवान्से किसीने कहा कि शून्य-ही-शून्य है, बिल्कुल शून्य अभाव भी नहीं, भाव सापेक्ष जो अभाव है सो भी नहीं है। बौद्ध लोग उसको नहीं मानते हैं—बोले—घट नहीं, घटाभाव नहीं, घट जब होगा तब घटाभाव नहीं होगा, घटाभावका ज्ञान किसको होगा कि जिसको घड़ेका ज्ञान होगा। कि भाई, पहले तो घड़ा यहाँ था अब घड़ा नहीं है। बोले कि पहले घड़ा था और अब घड़ा नहीं है, यह भाव और अभाव दोनों नहीं हैं, शून्य हैं।

शङ्कराचार्य भगवान्ने प्रश्न किया कि दोनों नहीं हैं शून्य है यह बात कैसे मालूम पड़ी? जो देखता है इस बातको, जो जानता है इस बातको वह कौन है? वह शून्यता जिस अनुभवका विषय है, वह कौन है? तुम अज्ञात शून्यताकी बात कर रहे हो कि ज्ञात शून्यताकी बात कर रहे हो? यदि शून्यता अज्ञात है तो तुम शून्यताकी कल्पना कर रहे हो, यदि शून्यता ज्ञात है तो अनुभवका विषय है और यदि ज्ञाताज्ञातसे विलक्षण है तो वह अनिर्वचनीय अनुभव है अपना अनुभव स्वरूप है—वाङ्मनसागोचर अनुभव-स्वरूप है, ब्रह्म है। **एतद्वै तत्।**

❖

देह प्राणसे नहीं आत्मासे जीवित रहता है

अध्याय-२, वल्ली-२ मंत्र-५

न प्राणेन नापानेन मर्त्यो जीवति कश्चन।
इतरेण तु जीवन्ति यस्मिन्नेतावुपाश्रितौ॥ २.२.५

अर्थ :-कोई भी मनुष्य न प्राणसे जीवित रहता है न अपानसे; अपितु वे तो किसी अन्यसे ही जीवित रहते हैं जिसमें प्राण और अपान दोनों आश्रित हैं॥ ५॥

कोई ऐसा मानते हैं कि मनुष्यका शरीर आत्मासे नहीं बल्कि प्राण-अपान आदि जो वायु है उसी से जिन्दा रहता है और उस वायुके चले जानेसे नष्ट हो जाता है। जीवित मनुष्यमें प्राणादि स्पष्ट चलते मालूम पड़ते हैं और मृत शरीरमें इनकी उपस्थिति नहीं मालूम पड़ती जबकि आत्मा न तो जीवित शरीरमें और न तो मृत शरीरमें हि विद्यमान मालूम पड़ता है। ऐसी दशामें यही मानना उचित है कि प्राणादिके शरीरमें चलनेसे ही जीवन है और निकल जानेसे ही मृत्यु है! इस पक्षके खण्डनके लिए ही इस मंत्रकी प्रवृत्ति है।

बोले बाबा! यह तो ठीक है कि शरीरमें एक हवा है (प्राण) जो खाये हुएको भीतर ले जाती है और एक हवा है (अपान) जो खाये हुएको बाहर निकालती है, एक हवा वह (प्राण) है जो शक्तिको खींच करके भीतर पहुँचाती है और एक हवा है (समान) जो शरीरके सब अंगोंको शक्तिका समान वितरण करती है—हैं तो सब हवा ही, लेकिन इनकी वृत्ति, इनका व्यापार, इनकी जीविका अलग-अलग है। जैसे भंगी झाड़ू लगा देता है, नौकर बाजारसे सामान ला देता है, रसोइया भोजन पका देता है, परसनेवाला परस देता है, खानेवाला खा लेता है—हैं तो सब आदमी ही परन्तु सबकी वृत्ति-व्यापार अलग-अलग है। ऐसे ही शरीरमें रहनेवाले प्राण, अपान, समान, व्यान, उदान हैं तो सब वायु ही और शरीरको जीवित रखनेमें सबकी अलग-अलग भूमिका है, अलग-अलग वृत्ति-व्यापार है। परन्तु विचार यह करना चाहिए कि किस मालिकके लिए इस हवाने

इतने रूप धारण किये? किसके लिए ये हवाएँ चलती रहती हैं और स्वयंको तथा शरीरको जिन्दा रखती हैं और किसके न रहनेपर यह हवा अपना काम बन्द कर देती हैं?

न प्राणेन नापानेन मर्त्यो जीवति कश्चन।
इतरेण तु जीवन्ति यस्मिन्नेतावुपाश्रितौ॥ ५॥

यह मरण-धर्मा मनुष्य प्राण-अपानसे जिन्दा नहीं रहता। **यस्मिन्नेतावु-पाश्रितौ** प्राण और अपान दोनों जिसके आश्रयसे रहकर दोनों जिसकी सेवा करते हैं वह असली जीवन है। सत्य जीवन है, परमार्थ-जीवन है।

विचिकित्सा तो यह है, संशय तो यह है कि क्या हमारे जीवनका कोई ऐसा स्वरूप है जो राग-द्वेष रहित है? क्या हमारे जीवनका कोई ऐसा स्वरूप है जो परिपूर्ण है, अविनाशी है, अद्वय है, अबाध्य है? कभी जिसका निषेध न किया जा सके ऐसा सत्य स्वरूप क्या हमारे जीवनका कोई है? हमारा सच्चा जीवन, परमार्थ जीवन कोई है? बोले कि है। कैसे पता चले? तो बोले कि नाम रूप-कर्मसे जुदा करके अपने-आपको पहचानो—**एतद्वै तत्।**

यह नाम-रूप-कर्मसे जो जुदा है वह अनन्त है, वह परिपूर्ण है, वह अद्वय है, अविनाशी है, चिन्मात्र है। न दृश्य-रूपसे कोई दूसरा है,न द्रष्टा रूपसे कोई दूसरा है, न परोक्ष रूपसे कोई दूसरा है, साक्षात् अपरोक्ष है!

मनुष्यके इस इन्द्रिय-गम्य जीवनकालमें दो चीज दिखायी पड़ती है—एक प्राण और एक अपान। प्राण-अपान क्या होता है इसको यदि आप स्पष्ट करना चाहें तो एक बीज आप धरतीमें डालिये, उसमेंसे एक तो जड़ निकलती है जो नीचे जाती है और एक उसमेंसे अंकुर निकलता है जो ऊपर आता है। क्योंजी, बीज तो एक ही है, उसकी गति दो दिशामें क्यों होती है? उस बीजमें भी प्राण-अपान है। बिना चान्द्री शक्ति और सौर शक्तिके, माने चन्द्रमाकी शक्ति और सूर्यकी शक्तिके बिना प्राण और रयिके बिना सृष्टिमें कोई कार्य नहीं होता। अग्नि और सोम—वेदमें इसका ऐसे वर्णन आता है, अग्नि शक्ति है गरम और सोम शक्ति है शीतल, ठण्डी—एक ऋण है और एक धन है ऐसा समझो, जितनी क्रिया-प्रतिक्रिया सृष्टिमें देखनेमें आती है उसमें ये दोनों शक्ति होती हैं।

अच्छा, आप यह बताओ कि आम, अंगूर, अनार, नीम, करेला जो पैदा होता है, उसमें किसका नाम करेला है उसमें पञ्चभूतका नाम करेला है कि उसमें जो शक्ल-सूरत है उसका नाम करेला है? शक्ल-सूरत तो मिट्टीकी भी बनाकर

रख देते हैं प्लास्टिक की भी बनाकर रखते हैं। शक्ल-सूरतका नाम करेला, अंगूर, आम नहीं है, और पञ्चभूत तो सबमें समान रहते हैं, उसका भी नाम करेला नहीं है। पहले एक बीज होता है। उसमें-से जड़ नीचे निकलती है और अंकुर ऊपर निकलता है। कई-कई बीज ऐसे होते हैं जिनकी जड़ ऊपर जाती है और अंकुर नीचे जाता है और किसी-किसीमें बीज अंकुरका पता भी नहीं चलता है। यह जो आकाशवल्ली होती है पीली-पीली, यह पेड़पर ही एकसे दूसरेपर फैल जाती है और आपसमें लगी हुई नहीं होती है और धरतीसे खाना-पीना नहीं लेती है, वह पौधेपर ही अपना भोजन ले लेती है।

एक बीज है आप देखो, वह नाम-रूपसे न्यारा है—न उसमें करेलेका फल दिखता है, न करेलेका तना दिखता है, करेलेके नामसे भी न्यारा और करेलेके रूपसे भी न्यारा, स्वादसे भी न्यारा, गुणसे भी न्यारा, स्वभावसे भी न्यारा। एक आमका बीज होता है, तो एक आदमी कहेगा कि आमका जन्म नहीं होता, क्यों? कि वह तो पञ्चभूत-मात्र ही है—मिट्टी-पानी-आग-हवा छोड़कर उसमें क्या है? और एक आदमी कहेगा कि उसमें केवल नाम-रूप ही है और क्या है? लेकिन आपको यह देखनेमें आता है कि नहीं, कि उसमें एक बीज है, वह बीजमें-से निकला है और वह बीज अंकुरका कारण है और अंकुरमें-से फिर एक बीज निकलेगा और फिर दूसरे अंकुरका कारण होगा। बीज तत्त्व नहीं है, बीज पञ्चभूतसे जुदा नहीं है इसलिए तत्त्व नहीं है, उसका समूचा वजन पञ्चभूत ही है, और वह अपनी विशेषताको भी रखता है क्योंकि अंगूरसे न्यारा है आम, आमसे न्यारा है अंगूर। तो विशेषवती जो सत्ता है, विशेषवत् जो पञ्चभूत है विशेषसे युक्त, भेदसे युक्त, संस्कारसे युक्त जो पञ्चभूत है उसको आम बोलेंगे तो आम जड़का नाम है कि आम तनेका नाम है? कि नहीं न आम जड़का नाम है, न आम तनेका नाम है, अंगूरका भी नाम आम नहीं है और जो उसकी जड़ें जाती हैं पानी पीनेके लिए नीचे, उसका नाम भी आम नहीं है उसमें जो आमके बीजके संस्कारसे युक्त जितना पञ्चभूतका अंश है उसका नाम आम है।

अब आप जरा जीवकी तरफ ध्यान दीजिये, भला! कहो कि यह नाम-रूप पहले भी था और बादमें भी रहेगा, तो ऐसा नहीं, मनुष्यका यह नाम-रूप पहले भी नहीं था और बादमें भी नहीं रहेगा! कहो कि इसमें जो सच्चिदानन्द हैं अस्ति-भाति-प्रिय वह बदलेगा कि नहीं? कि वह बदलता नहीं, वह एकरस ही

रहता है। जैसे करेलेसे आमको न्यारा, आमसे करेलेको न्यारा, अंगूरसे आमको न्यारा करने वाली कोई चीज होती है, कोई बीज, कोई संस्कार होता है, वैसे संस्कार-विशेषसे युक्त जो सच्चिदानन्द है उसको जीव कहते हैं। सच्चिदानन्दमें जन्म-मरण नहीं है, सच्चिदानन्दका न जन्म होता है, न मृत्यु होती है और जो नाम-रूप है वह तो तत्त्व ही नहीं है तो उसके जन्म-मरणका कोई सवाल ही नहीं है। यह जो बीजवत्ता है न, इसीको जड़ताकी प्रधानतासे बीज बोलते हैं और चेतनताकी प्रधानतासे जीव बोलते हैं। अक्षरको उलट दिया—जीव है, बीज है। संस्कृत भाषामें व और ब का अभेद है *बयोरभेदः*। जीवमें व है और बीजमें ब है—यह व और ब अक्षरमें तो भेद है—एक अन्तस्थ है व और ब औष्ठ्य है—ब को ओठसे बोला जाता है बाहरी है और वेदमें जो व है, वह अन्तस्थ है—य र ल व अन्तस्थ है। यह अक्षरका विचार हुआ।

चैतन्यकी प्रधानता जहाँ साफ दिखती है उसको जीव बोलते हैं और जहाँ चैतन्यकी प्रधानता स्पष्ट नहीं दिखती है, जड़की प्रधानता दिखती है उसको बीज बोलते हैं, परन्तु हैं दोनों विशेष। विशेष माने खास, खास संस्कारसे युक्त! हर स्त्री-पुरुषमें खास-खास तरहके संस्कार होते हैं और हर पेड़-पौधेमें खास-खास तरहके संस्कार होते हैं—यही संस्कारकी परम्परा न जाने कबसे चली आ रही है और कबतक चलती रहेगी—ब्रह्मा-विष्णु-महेश सब इसीमें होते हैं, यह कीड़ा-मकौड़ा जीव-योनि सब इसीमें होती है।

अब एक तर्क यह उठा कि क्या अंकुर और जड़ ये दोनों स्वतंत्र हैं या इनमें परस्पर कोई सम्बन्ध है? यदि जड़ निकाल दें किसी चीज की, तो अंकुर सूख जाता है और अंकुर यदि काट दें तो जड़ निकम्मी हो जाती है—दोनों तरहके पेड़ होते हैं। कोई ऐसे होते हैं कि ऊपरसे अंकुर काट दो तो जड़में-से फिरसे पेड़ निकल आता है और कोई ऐसा होता है कि ऊपरसे काट दो तो फिर निकलता ही नहीं है—एक ही बार निकलता है! यह जो मनुष्य है इसमें बीज है, बीज क्या माँ में-से निकला? क्या बीज पितामें-से निकला? पिता तो केवल एक नाम-रूप है, धौंकनी है एक—धौंकनीका नाम माँ का शरीर है और धौंकनीका नाम पिताका शरीर है, उसमें धातुमें-से बीज निकलता है—अमुक प्रकारका अन्न, अमुक प्रकारका जल, अमुक प्रकारका वातावरण, अमुक प्रकारका मनोभाव—इन सबके मिलनेसे बीज-युक्त बीजसे शरीर-रूप अंकुरकी निःसृति होती है। यह शरीर अंकुर है और इसमें अमुक संस्कारसे

युक्त बीज है। (और चैतन्यकी दृष्टिसे वही जीव है)। अब यह कहते हैं कि प्राण और अपान उसीके आश्रित हैं।

जीव किसको बोलते हैं? क्या प्राण-अपानका ध्वंस हो जानेपर जीव भी मर जाता है? **स्यान्मतं प्राणापानाद्यपगमात् एवेदं विध्वस्तं भवति।**

यह उपक्रमणिका है मन्त्रके शंकर भाष्यकी। शंकर भगवान् कहते हैं कि क्या अपान-वायु नीचे निकल गयी और प्राण-वायु ऊपर निकल गया तो बोले कि क्या आदमी मर गया? क्या वह जीव मर गया? आप एक चनेका दाना देखते हैं, उसमें न जड़ निकली हुई है और न उसमें पौधा निकला हुआ है, क्या उसका बीजत्व मर गया? नहीं। जैसे बिना अंकुर और बिना जड़के भी दानेमें बीजपना बना रहता है, इसी प्रकार प्राणके बिना भी और अपानके बिना भी जीवमें जीवत्व बना रहता है, उसको तो आगमें जलाओगे तब उसका बीजत्व जायेगा क्योंकि जड़ताकी प्रधानता है और चैतन्यमें जो बीजपना है माने संस्कारवत्ता है वह जड़तामें संस्कारवत्ता चिपकी हुई है। इसलिए आगसे जलानेपर वह निवृत्त हो गयी, पर जीवमें जो संस्कारवत्ता है वह स्वीकृति पूर्वक है, भ्रान्तिपूर्वक है। जब तुम यह चाहते हो कि हम ऐसे बनें और यह भोगें—यह वासना जब तुम्हारे अन्दर बनी हुई है तब संस्कार बना हुआ है या नहीं!

जब तुम अपने आपको इस प्रकार जानोगे कि हम तो ऐसे चैतन्य हैं स्वच्छ, निर्मल, उज्ज्वल जिसमें संस्कारका लेश भी नहीं है—न पहले था, न अब है, न आगे होगा, हम संस्कारसे विनिर्मुक्त सच्चिदानन्दघन हैं, हम आवागमनसे रहित सच्चिदानन्दघन हैं, हम जन्म-मृत्युसे रहित सच्चिदानन्दघन हैं, हम क्रिया, भावना, गुण, स्वभाव, प्रकृति और इनको स्वीकृति देनेवाली अविद्या—इससे मुक्त सच्चिदानन्दघन हैं, तब इस संस्कारवत्तासे छुटकारा मिलेगा और नहीं तो जैसे यह जन्म तुम्हारा हुआ है वैसे ही आगे भी होगा।

अभी तुम मौतसे डरते हो कि नहीं? सवाल यह है कि मौतसे डरते हो कि नहीं? देखो, सत्ताकी तो मौत होती नहीं, क्यों डरते हो? मौत होगी—जलेगी तो मिट्टी थोड़े ही जलेगी, वह तो राख होकर रहेगी, खाली बीजका संस्कार ही तो जलेगा न? जिस संस्कारके कारण तुम अपनेको जन्मा हुआ मनुष्य मानते हो और जिस संस्कारके कारण आगे अमुक-अमुक चीजें चाहते हो वे जबतक तुम्हारे अन्दर जुड़े रहेंगे तबतक तुम जीव-भावसे मुक्त कैसे होओगे? शास्त्रका इस सम्बन्धमें बिलकुल स्पष्टम् स्पष्टम् यह कहना है।

हम वह सब नेति-नेतिवाली बात जानते हैं, कहो तो ईश्वरकी शानके खिलाफ अभी दस बात ऐसी कह दें और वेदकी शानके खिलाफ हम ऐसा बोलें कि आप कहोगे कि ईश्वर और वेदके लिए ऐसी गाली तो हमने कभी सुनी नहीं थी। हम वह सब सुना सकते हैं और बिलकुल शास्त्रसे प्रमाणित करके, लेकिन वह ब्रह्म-दृष्टिसे है भला! जबतक तुम यह कहते हो कि हमारी यह जाति है, हमारा यह वर्ण है, हमारा यह आश्रम है, हम मनुष्य हैं, हमको यह-यह भोग चाहिए है—अपनेको वासनासे विवश मानकर उसके साथ इधर-उधर दौड़ रहे हो, तुमने अपने मैं को वासना और संस्कारसे मुक्त-रूपमें और मुक्त-रूपमें भी परिच्छिन्न नहीं, ब्रह्मरूपमें और कल्पित ब्रह्म-रूपमें नहीं साक्षात् अपरोक्ष-अद्वितीय ब्रह्मरूपमें जबतक नहीं जाना है तबतक इस संस्कार-वत्तासे मुक्ति नहीं मिल सकती, भले ही वह संस्कारवत्ता अविद्यक है। परन्तु वह अविद्या भी तबतक रहेगी जबतक तुम्हें ऐसा लगता है कि मैं अविद्यावान हूँ। अविद्या है नहीं, तुमको लग नहीं सकती, लेकिन-चुड़ैल किसको लगती है कि जो चुड़ैलकी सत्ताको मानता है और हमको लग सकती है ऐसा मानता है। जबतक तुम अविद्याका अस्तित्व स्वीकार करते हो—किस रूपमें कि मैं ब्रह्मको नहीं जानता, मैं अद्वितीयको नहीं जानता, मैं अपनेको द्रष्टा तो जानता हूँ लेकिन दृश्य भी मैं ही हूँ यह मुझे मालूम नहीं है, यह मुझे मालूम नहीं है कि दृश्य बाधित है और मैं ब्रह्म हूँ—जबतक तुम अपने में मालूम नहीं है यह अज्ञान स्वीकार कर रहे हो तबतक तुमको अज्ञान लगेगा और जब अज्ञान लगेगा तब तुमको संस्कारवान बनाकर जैसे अब तुम जन्म-मरण में पड़े हो वैसे आगे भी पड़ोगे। अब जन्ममें पड़े हो कि नहीं? अब मरणमें पड़े हो कि नहीं? सनातन धर्मकी व्याख्या समझो—इसीको बोलते हैं—**यथा प्रज्ञं हि सम्भवः।**

श्रुति कहती है—जन्म लोगोंका कैसे होता है कि अपनी अक्कलसे होता है, जब तुम अपनेको अपनी अक्कलसे जन्मवाला मान रहे हो, अपनेको परिच्छिन्न मान रहे हो, अपनेको चाहवाला मान रहे हो कि हमको यह चाहिए, यह चाहिए, यह चाहिए, संसारको तुमने खुद कीमत दे रखी है, तबतक तुम्हारी प्रज्ञाके अनुसार जन्म होगा, भले ही चनेमें प्राण-अपान न दिखे, परन्तु वे उसके साथ जुड़े रहते हैं—यस्मिन्नेतावुपाश्रितौ। और जब प्राण-अपान रहेंगे तब किसी योनिमें प्राणकी प्रधानता होती है किसीमें अपान की। यह क्या है कि अपानकी प्रधानता जिसमें होगी वह नरकमें जायेगा और प्राणकी प्रधानता जिसमें होगी वह स्वर्गमें

जायेगा। ऊपर उठानेवाला प्राण है और नीचे ले जानेवाला अपान है और जीव शब्दका अर्थ है प्राण-अपानको धारण करने वाला। जीव शब्द जिस धातु से बनता है जीवति—संस्कृत भाषामें उसका अर्थ होता है प्राण-धारण। प्राण-धारण माने धौंकनीका चलना, 'हार्ट'का चलना बन्द होनेपर भी चलनेकी शक्ति रहना। प्राण धारण माने जीव!

अब जीव कैसे प्राण धारण करता है? रोज-रोज आप सच्चिदानन्दकी बात सुनते हैं, आज थोड़ी जीवकी भी सुनिये और अपनेको उससे मुक्त समझनेकी कोशिश कीजिये। प्राण-धारणका क्या अर्थ है कि यदि आप उन्नति चाहते हैं या अवनति से डरते हैं या जिन कर्मोंसे अवनति होती है उनका कर्त्ता अपनेको मानते हैं और जिन कर्मोंसे उन्नति होती है उन कर्मोंका कर्त्ता अपनेको मानते हैं, जब आप अवनतिसे डरते हैं तब अपान आपके साथ है और यदि आप उन्नति चाहते हैं तो प्राण आपके साथ है, क्योंकि उन्नति होती है प्राणसे और अवनति होती है अपानसे। तबतक जन्म-मरणवाला आप अपने आपको मानते हैं—कबतक कि जो उन्नति आप चाहते हैं वह यदि इस जीवनमें नहीं मिली तो उस उन्नतिकी वासना कहाँ जायेगी, आपको मालूम है? आपके पड़ोसीके घरमें जायेगी कि आपके दुश्मनके घरमें जायेगी? और जिस अवनतिसे आप डरते हैं उसको प्राप्त करानेवाला यदि कर्म करेंगे तो वह अवनति क्या आपके दुश्मनके घर जायेगी, आपके घर नहीं आयेगी? आपने स्वयं उन्नति और अवनतिकी इच्छा-रूप प्राणापानको अपने साथ जोड़ रखा है। और जब आपने खुद जोड़ रखा है तो दूसरा कोई उसको कैसे काटेगा, वह आपके साथ-साथ रहेगी। तो—

न प्राणेन नापानेन मर्त्यो जीवति कश्चन।

हे मनुष्य तुम केवल प्राण और अपानसे जीवित नहीं रहते हो। केवल ऊपर जानेवाली और नीचे जानेवाली वायुसे नहीं—यह तो क्रिया है वायुमें। जैसे बीजमें जाकर एक वायु नीचेको जाती है और एक ऊपरको जाती है। जीवके साथ रहकर क्यों अपान वायु नीचेको जाती है शरीरमें और प्राण-वायु ऊपरको जाती है? यह उन्नति और अवनतिकी, यह प्राण और रयिकी यह अग्नि और सोमकी दो क्रियाएँ हैं जो शरीरमें प्रत्यक्ष देखनेमें आती हैं। इस इच्छाके साथ, इस क्रियाके साथ, इस बलके साथ आपका सम्बन्ध है कि नहीं है? तो—

इतरेण तु जीवन्ति—मनुष्यका जन्म कैसे होता है—यह बताया कि प्रज्ञा

और कर्मसे होता है। श्रुतिमें बताया है कि बुद्धि और कर्मके अनुसार ही जन्म हुआ है और इसके आगे भी होगा।

कई लोग ऐसे होते हैं जो बिलकुल ही पोतना फेर देते हैं। हमारे एक बड़े महात्मा हैं और वेदान्तके अच्छे जानकार हैं। जो वैज्ञानिक तर्क युक्ति दे और मशीनसे जो आत्माको सिद्ध करे उसकी बात सुननेके आदी हो गये हैं। है न—जो तर्क-वितर्क ज्यादा बोले—उसकी बाद सुननेके आदी हो गये हैं, पर हमारे वे महात्मा कहते हैं कि जो जन्म और मृत्यु तो माने, पर जो आवागमन नहीं मानता है उसको हम वेदान्तका उपदेश ही नहीं करेंगे क्योंकि वह जिज्ञासु ही नहीं है। जन्मके पहले हम थे और मृत्युके बाद हम रहेंगे। यदि तुम्हें जन्म-मरणके भयसे मुक्त नहीं होना है, स्वर्ग-नरकके भयसे मुक्त नहीं होना है तो तुम हमारे पास 'तत्त्वमसि' सुननेको क्यों आते हो? मत आओ। बड़े पुराने, वेदान्तके अनुभवी महात्मा हैं।

बोले कि हम मानते ही नहीं हैं। कि तुम मानते नहीं हो सो ठीक, पर इंग्लैण्ड तो मानते हो न, न्यू-यार्क तो मानते हो न, राष्ट्रपति तो मानते हो न, ऊँची कुर्सी तो मानते हो, ज्यादा पैसा तो मानते हो न!

मन एव मनुष्यस्य पूर्वरूपाणि शंसति।
भविष्यस्तस्य राजेन्द्र तथा च न भविष्यतः॥

इस समय जो मनुष्यका मन है उससे दो बात सिद्ध होती है—यह कहाँसे आया है और कहाँ जायेगा—

मन एव मनुष्यस्य पूर्वरूपाणि शंसति।

अगर कोयलाके घरमें से कोई आवेगा तो उसके कपड़ेमें कोयला लगा रहेगा कि नहीं? और कहाँ जाना चाहता है? भले मानुषसे मिलने जाना चाहता होगा तो भली पोशाक में होगा? तो मनकी पोशाक कैसी है, अच्छी है कि बुरी है? वासना वासित है कि हल्की वासना है कि गाढ़ी वासना है? वर्तमान मनसे यह सिद्ध होता है कि यह कहाँसे आ रहा है और कहाँ जायेगा।

भविष्यस्तस्य राजेन्द्र तथा च न भविष्यतः॥

यह भविष्यमें क्या होगा यह वर्तमान मनसे मालूम पड़ जाता है। 'तथा च न भविष्यतः' इस जीवनमें यह जीवन्मुक्त हो जायेगा कि नहीं, यह भी वर्तमान-मन से पता लग जायेगा। तुम वासना पूरी करके सुखी होना चाहते हो कि वासना मिटाकर सुखी होना चाहते हो? हमारे मनके मुताबिक हो जाये तब हम सुखी होंगे

यह तुम्हारा ख्याल है कि हमारे मनका संकल्प मिट जाये तो हम सुखी होंगे यह तुम्हारा ख्याल है? यदि संकल्प पूरा करके सुखी होनेका तुम्हारा ख्याल है तो अभी संसारके प्रवाहमें बहनेकी तुम्हारी रुचि है और यदि संकल्पको मिटाकर सुखी होनेका ख्याल है तो तुम जीवन्मुक्तिकी ओर आगे बढ़ रहे हो। अनेक-अनेक वासना-जालसे समावृत जो मन है वह जीवन्मुक्तिका पूर्व रूप नहीं है। यह बात हुई मनकी!

इतरेण तु जीवन्ति यस्मिन्नेतावुपाश्रितौ।

इतरेण—यह प्राण और अपान तो मिलकर काम करते हैं। यह तो ऐसा ही है जैसे दो हड्डी जोड़ दी गयी, दो हवा जोड़ दी गयी, क्रिया है न इसमें। जब दो क्रिया हो रही है एक आगे बढ़नेकी और एक पीछे हटनेकी, तो उस क्रियाके मूलमें कोई चीज है—एक नीचे जानेकी क्रिया हो रही, एक ऊपर जानेकी क्रिया हो रही तो **मध्ये वामनमासीनं**—बीचमें यह वामन है जरूर।

उसीके आधार पर बोले कि प्राण और अपान नष्ट हो जायेंगे तो क्या जीवनका नाश हो जायेगा? फिर बोले कि कैसे प्राण-अपान मिल गये और तुम पैदा हो गये और कैसे प्राण-अपान बिखर जायेंगे तो तुम मर जाओगे इसके बारेमें तुमको कुछ जानकारी है? तो, जिसके आश्रित प्राण-अपान हैं, जिस चनेमें जड़ निकलनेकी शक्ति है और अंकुर निकलनेकी शक्ति है उसमें बीज विद्यमान है, जिस जीवमें अधोगमनकी क्रिया-शक्ति है और ऊर्ध्वगमनकी क्रियाशक्ति है और उस क्रियाशक्तिको प्रेरित करनेवाली वासना है और उस वासनाको मैं-मेरी और सच्ची समझाने वाली अविद्या है, भ्रान्ति है, वह भ्रान्तिवाला ही तो जीव है, उसको ढूँढो कि वह जीव कौन है?

अज्ञानी जीवकी मरणोत्तर गति

अध्याय—२, वल्ली—२, मंत्र—६-७

हन्त त इदं प्रवक्ष्यामि गुह्यं ब्रह्म सनातनम्।
यथा च मरणं प्राप्य आत्मा भवति गौतम॥
योनिमन्ये प्रपद्यन्ते शरीरत्वाय देहिनः।
स्थाणुमन्येऽनुसंयन्ति यथाकर्म यथाश्रुतम्॥ २.२.६-७

अर्थ :—हे गौतम! अब मैं फिर तुम्हारे प्रति इस गोपनीय सनातन ब्रह्मके बारेमें बताऊँगा (जिसके ज्ञानसे सम्पूर्ण संसारित्वकी निवृत्ति हो जाती है, और जिसका ज्ञान न होनेपर) मृत्युको प्राप्त हुआ जीवात्मा जैसा हो जाता है अर्थात् जिस प्रकार जन्ममरणरूप संसारको प्राप्त हो जाता है (वह भी हे गौतम! मेरेसे तुम सुनो!)॥

(प्रथम प्रतिज्ञा तो यमराज आठवें मंत्रसे पूरी करेंगे, पहले अज्ञानी जीवकी मरणोत्तर गतिका वर्णन करते हैं—)

अन्य कुछ अविद्यावान मूढ़ जीव मरकर देहधारण करनेके लिए वीर्य-संयुक्त होकर योनि द्वारको प्राप्त होकर किसी योनिमें प्रविष्ट हो जाते हैं। दूसरे अत्यन्त अधम जीव मरकर स्थाणुको प्राप्त होते हैं अर्थात् वृक्षादि स्थावर भावको प्राप्त होते हैं। नियम यही है कि जीवका जैसा अपना कर्म है और जैसा उसका श्रवण अर्थात् विज्ञान है, उसीके अनुरूप वह आगे शरीर धारण करता है॥ ७॥

यह प्रकरण नर्क-स्वर्गका निरूपण करनेके लिए नहीं है, तुम बारम्बार जन्मते-मरते हो—यह बात तुम्हारे मनमें बैठानेके लिए भी नहीं है; बल्कि यह बात जो मनमें बैठी हुई है इसको काटनेका साधन बतानेके लिए यह ब्रह्मज्ञानका प्रकरण है।

ब्रह्मज्ञानका प्रकरण यह है कि जहाँ-जहाँ तुम्हारे मनमें कमजोरी है उसको ढूँढ़कर, उसके पूर्व-पक्ष, उत्तर-पक्षका विचार करके, उसका तुम्हारे साथ कोई सम्बन्ध नहीं है, यह बात बतानेके लिए है। कहनेका अभिप्राय यह नहीं है कि जीवात्मा पापी है। जो अपनेको पापी समझते हैं और दूसरेको पापी समझते हैं—दोनों पापी हैं, दूसरे ऐसे होते हैं कि तुम सब तो पापी हो पर मैं पापी नहीं हूँ—इसको बोलेंगे अभिमानी। पहला जो है कि तुम भी पापी मैं भी पापी—वह तो

अपना अभिमान भी खो बैठा है—पामर है, पामरका ख्याल यह होता है कि हम पापी, तुम पापी और अभिमानीका ख्याल यह है कि तुम पापी और हम पापी नहीं; और साधकका ख्याल यह है कि तुम पापी नहीं हो, तुम सभी अच्छे हो, लेकिन मैं अभी पापमें पड़ा हुआ हूँ और वहाँसे छूटना चाहता हूँ। जो दूसरेको पापी देखता है वह साधक नहीं है, वह या तो विषयी है या पामर है।

अब देखो, सिद्ध पुरुष। वह कैसा होता है? कि न तुम पापी, न हम पापी। कि तब कौन पापी? क्या ईश्वर पापी? कि ना-ना, पापका अस्तित्व ही नहीं है, कर्मका अस्तित्व ही नहीं है, हम भी ब्रह्म तुम भी ब्रह्म। और हमका अर्थ तुम और तुमका अर्थ हम—दोनों अलग-अलग नहीं; अब देखो, ब्रह्ममें न हम, न तुम!

अब आप देखो कि आपकी मनोवृत्ति कहाँ टिकती है? बोले कि आजकल सब पापी हो गये हैं। इसलिए भाई, हम भी वैसे ही हैं। वाह भाई—धन्य हो। दूसरा भी धरतीपर लेटा हुआ है नङ्गा, तुम भी धरतीपर लेटे हुए हो नङ्गे। बोले—दूसरे सब पापी और हम बढ़िया। तुम बिलकुल अन्धे हो गये हो अभिमानसे। सब पापी हो जायेंगे तो तुम अच्छे कहाँसे रहोगे? फिर बोले भाई कि सब अच्छे और हम बिगड़े—बोले कि हाँ भाई, सुधारनेके लिए तुम्हारा यह ख्याल अच्छा है, लेकिन जैसे सबमें अच्छाई है वैसे ही तुम्हारे अन्दर भी एक अच्छाई है, जिसको तुम पकड़ नहीं पाते हो। असलमें तो सबमें एक ईश्वर है, एक परमात्मा है, एक ब्रह्म है—उसको पकड़ो।

हन्त त इदं प्रवक्ष्यामि—अहो, एक बांर कहनेसे तुम ब्रह्मको नहीं समझते हो, दो बार कहनेसे नहीं समझते हो, तीन बार कहनेसे नहीं समझते हो तो आओ-आओ, हम फिर तुम्हें समझावें! हन्त=पुनः-पुनः। बोले—'**हन्तेदानीं पुनरपि ते तुभ्यम् इदं गुह्यं गोप्यं ब्रह्म**'—कौन-सा ब्रह्म? कि जो गोपनीय ब्रह्म है—जो न बीज है न जीव है—भला; जिसमें न जीवत्व है न बीजत्व है, न संस्कारत्व है, न अविद्यावत्त्व है।

देखो, अविद्यावानका एक खास लक्षण बताता हूँ—यह रूमाल है न, यह ज्ञान है कि अज्ञान है? कहो कि यह तो जड़ है, तो अज्ञान है—जिसमें ज्ञान न हो वह अज्ञान—यह जड़ है। बोले भाई कि यह जड़ रूमाल, यह अज्ञान रूमाल किसकी? कि मेरी। तो तुम कौन हुए? कि अज्ञानी। है न? अज्ञान हुई रूमाल और तुम हुए अज्ञानी। जैसे धन है न, तुम्हारे पास नोटका एक बण्डल हो—तो वह क्या है—ज्ञान है कि अज्ञान है? वह बण्डल जानता है कि उसका मालिक

कौन है? कि नहीं जानता। वह ज्ञान-रहित है, अज्ञान है, और तुमने कहा कि नोट मेरा, तो तुमने कहा कि अज्ञान मेरा, इसलिए तुम अज्ञानी हो गये? जो जड़ और दृश्य वस्तुको मेरी समझता है वह अज्ञानी, जो मैं समझता है वह अज्ञानी और अपने अतिरिक्त जो मालूम पड़ता है उसको जो सत्य समझता है वह अज्ञानी। जैसे धनका मालिक धनी होता है वैसे अज्ञानका मालिक अज्ञानी होता है। अज्ञान और क्या होता है? दुनियाको मैं समझना ही अज्ञान है। दुनियाको मेरी समझना-जड़को, दृश्यको—मेरी समझना अज्ञान है और दुनियाको सच्चा समझना अज्ञान है—तुम्हारी आँखके सामने अज्ञान है।

हन्त त इदं प्रवक्ष्यामि—आओ-आओ—'हन्त'का अर्थ है कृपाविष्ट होकर, दयाविष्ट होकर हाय-हाय! इतना समझानेपर भी तुम नहीं समझते हो, लो मैं तुम्हें फिर प्रवचन करके—'प्रवक्ष्यामि' माने प्रवचन करके—तुम्हें समझाता हूँ, युक्ति और तर्कसे समझाता हूँ; अपौरुषेय जो अनुभव है उससे तुम्हें समझाता हूँ! क्या समझाते हो? कि जिसमें जीवत्व और बीजत्व और संस्कारवत्व और विशेषत्व और अविद्यावत्व नहीं है और न होनेपर भी यह जिसमें भास रहा है—'इदमेव गुह्यं ब्रह्म सनातनम्'—वही गुह्य सनातन ब्रह्म है उसीको समझाऊँगा। 'ज्ञातं चेत्'—यदि तुमने जान लिया तो इसी मैं पदके शुद्ध अर्थका नाम गुह्य-सनातन-ब्रह्म है; 'गोप्यं'—गोपनीय है; अधिकारी विशेषको बतानेका जो अभिप्राय है उसीको गोपनीय बोलते हैं।

असलमें गुप्त वस्तुको जाननेकी बड़ी इच्छा होती है लोगोंके मनमें एक आदमीने कल हमसे आकर कहा कि यह वेदान्तकी बात सुनते-सुनते तो हमारे सिरमें दर्द होने लगता है। अब हम उस आदमीका नाम नहीं बतावेंगे—पर आप लोग सोचने ही लगे होंगे कि वह कौन आदमी होगा? गुप्त बातको जाननेकी इच्छा होती है—आप सोचने लगे होंगे कि आखिर इतनोंमें-से किसने कहा होगा। एकने कहा—हम तो बच्चे हैं, हमारी समझमें वेदान्त क्या आवेगा। जब हमारे जो बाप आते हैं कथा सुनने उनकी ही समझमें नहीं आता! अब ढूँढ़ो उस बच्चेको! वह यहाँ थोड़े ही मिलेगा? पर रुचि होती है कि हम उसको जानें!

ब्रह्मकी गोपनीयता क्या है? कि ब्रह्मके छिपनेका स्थान ढूँढ़नेवालेका ध्यान जहाँ बिलकुल न जाये वह छिपनेका स्थान होता है। आपको क्या सुनावें—बचपनमें जब हम लोग आँख-मिचौनी खेलते थे तो जरा-सा कहीं दुबक गये और ढूँढ़नेवाले जब दूर निकल जाते तब जहाँसे उठकर छिपे थे, वहीं जाकर बैठ

जाते। अब ढूँढ़नेवालोंको तो यह ख्याल ही नहीं होता था कि जहाँसे बातचीत करते थे वहीं खड़े होंगे। ब्रह्मकी गोपनीयता भी यही है।

अच्छा, आपको अपनी आँख दिखायी पड़ती है? कि हाँ, शीशेमें देखते हैं, हमारी आँख बहुत सुन्दर है। अरे शीशेमें देखते हो न? वह तो आँखकी परछायीं दिखती है, अपनी आँखकी पुतली तुमने खुद देखी है कि नहीं? बोले—नहीं देखी है। कि वह है कि नहीं, इसमें शंका है तुमको? हे भगवान्! यदि आपको अपनी आँखकी पुतलीके बारेमें शंका हो कि है कि नहीं तो भगवान् ही रक्षा करें! आँखकी पुतली है और उसीसे सब दीखता है—है न, परन्तु वह खुद दीखती नहीं है। द्रष्टाका स्वरूप यही है भला!

जैसे नेत्रकी पुतलीका गोलक यह आँख है, ऐसे ही द्रष्टाका गोलक हृदय है, वह हृदय-रूपी आँखमें पुतलीकी तरह रहकर सबको देख रहा है। लेकिन वह पुतली कैसी है? कि वह पुतली सूर्य है—यह अधिदैव हुआ—माने बड़ा प्रकाशमान सर्वावभासक है। कि नहीं-नहीं, वह अधिदैव नहीं है, सूर्य नहीं है वह तो चिदाकाश है—चिदाकाश है माने अनन्त है, ब्रह्म है। ब्रह्म है माने परिच्छिन्न नहीं है। जैसे आँखके गोलकसे देखनेकी शक्ति परिच्छिन्न नहीं है।

शायद यह बात अभीतक सबतक पहुँची हो कि नहीं पहुँची हो—यह जो देखनेकी शक्ति है यह सारे शरीरमें व्याप्त रहती है। आजकल वैज्ञानिक लोग यह खोज कर रहे हैं कि अगर हम हाथमें ऑपरेशन करें और अमुक-अमुक युक्ति करें तो यह देखनेवाली जो पुतली है, शक्ति है वह हाथमें बन सकती है कि नहीं? वह पाँवमें बन सकती है कि नहीं? क्योंकि देखनेवाली जो ज्योति है वह तो सारे खूनमें दौड़ती रहती है, केवल आँखमें ही तो रहती नहीं है—आँख तो उसके जाहिर होनेका एक स्थान है। समझो कि रक्तमें-से, वायुमें-से, शक्तिमें-से ज्ञानकी एक ऐसी प्रक्रिया होती है जिससे वह आँखमें आकर देखती है, नाकमें आकर सूँघती है, कानमें आकरके सुनती है—यह बल्बोंका भेद है, बिजलीका भेद नहीं है—बिजली एक ही दौड़ती है, वैसे ही सम्पूर्ण विश्व-सृष्टिमें एक ही आत्मा है और जहाँ उसको हृदय मिल जाता है वहाँसे वह देखने लग जाता है। लेकिन देखनेवाला हृदयसे परिच्छिन्न नहीं होता है। सारे शरीरमें आँख है, उसके जाहिर होनेका गोलक आँख है!

देखो, हम अपनी आँखको नहीं देख सकते हैं क्योंकि आँखसे तो हम देखते हैं, तो आँख देखी कैसे जाये? इसी प्रकार हम द्रष्टाको देख नहीं पाते हैं

परन्तु द्रष्टासे ही सबको देखते हैं; और द्रष्टाका जो ब्रह्मपना है वह द्रष्टा नहीं देख सकता—देख ही नहीं सकता, क्योंकि ब्रह्मपना कभी देखा नहीं जाता। कि तब? कि द्रष्टाका जो दृश्यके साथ एकताका भ्रम है वह मिटाया जाता है—नेति-नेतिके द्वारा मिटाया जाता है कि तुम दृश्य नहीं हो, तुम दृश्य नहीं हो तुम दृश्य नहीं हो—दृश्यमानका निषेध कर देनेपर तुम देश नहीं हो, तुम काल नहीं हो, तुम वस्तु नहीं हो, तुम यह परिच्छिन्न उपाधि नहीं हो। कि अरे बाबा, तब है क्या? इसपर वेदने कहा कि तेरे सिवाय तो कोई है ही नहीं, तूँ अद्वितीय है।

हम हैं क्या? किसीसे अलग होता तब न क्याका सवाल होता कि हम इससे अलग, किताबसे अलग होकर क्या हैं! जब तेरे सिवाय दूसरा कोई है नहीं तो किस दूसरेकी अपेक्षासे तुममें विशेषता बतायी जायेगी? यह नहीं कि और सब दृश्य हैं और तुम द्रष्टा हो! यहाँ तो तुम्हारे सिवाय कुछ है नहीं, विशेषता बतानेकी क्या जरूरत? श्रुति कहती है कि तुम ब्रह्म हो।

ब्रह्मकी गोपनीयता क्या है? 'गुह्यं' क्या है? कि जहाँसे हम ढूँढ़नेके लिए निकलते हैं सो ही ब्रह्म है, जो ढूँढ़ा जाता है सो नहीं। अदृश्यं द्रष्टृ, अश्रोतं श्रोतृ, अमतं मंतृ—वह दृश्यसे विलक्षण होकर द्रष्टा है—दृश्य नहीं है द्रष्टा है; वह सुना नहीं जाता वह सुनता है—माने अपना आत्मा है; वह मनन किया नहीं जाता वह मनन करता है। इसलिए दिमागपर जोर-दबाव नहीं पड़ना चाहिए, इसलिए ब्रह्म-चिन्तन करनेमें दिमाग गरम नहीं होना चाहिए। क्यों? कि वह मननका विषय नहीं है, वह तो स्वयं है—अमतं मन्तृ। अविज्ञातं विज्ञातृ—वह विज्ञात नहीं है विज्ञाता है—माने विज्ञाताका जो पारमार्थिक रूप है वह परिच्छिन्न नहीं है, ब्रह्म है; वह प्रकाश्य नहीं है, स्वयंप्रकाश है; वह द्वय नहीं है, द्वैत नहीं है, अद्वय है।

पुराणोंमें कथा आती है कि हिरण्यकशिपुको नरसिंह भगवान्‌ने मार दिया, प्रह्लाद तो उनके भक्त हो गये लेकिन उनके जब विरोचन पैदा हुआ तो दैत्योंने विरोचनको समझाया कि प्रह्लादने हमारे वंशके विपरीत आचरण किया है, वे तो क्रान्तिकारी हो गये, प्रगतिशील हो गये और उन्होंने 'सनातन-धर्म'को छोड़ दिया; तो बेटा विरोचन्! जो काम तुम्हारे बापने नहीं किया सो काम तुम करके बताओ। विरोचनने कहा कि क्या करें? बोले—जिसने तुम्हारे दादाको मारा उसको तुम मारो, तुम बदला लो—यह कथा पुराणोंमें आती है।

विरोचन डर गया। इसपर लोगोंने उसको समझाया कि डरो मत, तुम्हारे पक्षमें एक बड़ी प्रबल युक्ति है; वह यह है कि नरसिंहने प्रह्लादको वरदान दिया है

कि प्रह्लाद! जो तुम्हारे वंशमें पैदा होगा उसको मैं मारूँगा नहीं, तो तुम अबध्य हो, तुमको तो नरसिंह भगवान् मारेंगे ही नहीं और तुम उनको मार डालो।

अब महाराज, विरोचनने उठाया अपना अस्त्र-शस्त्र। देखकर भगवान् डर गये कि इसको तो हम मार नहीं सकते इसलिए यह हमको बहुत सतावेगा। अब भगवान् भागें—कभी स्वर्गमें जायें, कभी वैकुण्ठमें जायें और विरोचन गदा लेकरके पीछा करे। जब भगवान्‌को कहीं जगह नहीं मिली कि शान्तिसे कहीं छिप जायें, बैठ जायें, तब उन्होंने ध्यान किया और बोले कि अच्छा, अब हम छिप जायेंगे और ढूँढ़े मिलेंगे ही नहीं—और जाकर विरोचनकी आत्मामें हीं नारायण बैठ गये। अब वह विरोचन सारी दुनियांमें तो नारायणको ढूँढ़े और अपनेमें ढूँढ़े नहीं, इसलिए नारायण मिले नहीं। अब नारायणका विक्षेप तो मिट गया लेकिन ढूँढ़नेका विक्षेप विरोचनको मिल गया।

अब देखो, विरोचन कौन है? जिसको दृश्यमें रुचि है—रोचन है कि हमको यह चाहिए—ऐसा बगीचा चाहिए, ऐसा फल चाहिए, ऐसा मकान चाहिए, ऐसा भोग चाहिए—ऐसा व्यक्ति विरोचन हो गया। अब विरोचन ढूँढ़ता रहा और नारायण कहीं मिले नहीं तो उसने कहा चलो, डर कर कहीं भाग गया और तब उसने यज्ञ किया। अब देवताओंने कहा कि भगवान् तो इसको मार ही नहीं सकते और यज्ञमें यदि यह सफल हो गया तो फिर हम लोगोंको बहुत सतावेगा। ब्राह्मणका रूप धारण करके आये और विरोचनसे बोले कि विरोचन, ईश्वर भी तुम्हारे डरसे भाग गया, अब तेरे जैसा शक्तिशाली और कोई नहीं है, हम तेरे प्रशंसक हैं, हमें कुछ दान तो कर—पहले तो हम जो माँगते थे मिलता था, अब तूँ भी तो दे।

विरोचनने कहा—वाह, जो कहो सो दे दें, हम क्या नहीं दे सकते? हम मर तो सकते ही नहीं, हम अजर हैं, अमर हैं। ब्राह्मण बने देवताने कहा कि तू अपना यह शरीर हमको दे दे, तो उसने ब्राह्मणोंके प्रति अपने शरीरका दान कर दिया और जब शरीरका दान कर दिया तब ब्राह्मणोंने उसको अपने काबूमें कर लिया। उसी विरोचनके पुत्र बलि हुए। यह पुराणकी कथा है।

यह आपको इसलिए सुनायी कि भगवान् कहाँ छिपे हैं? अब आप सब लोग तो विद्वान् हैं, जिज्ञासु हैं, वेद-शास्त्रके सारको जानते हैं, आप लोगोंको विरोचन कहनेमें तो संकोच होता है, लेकिन नारायण छिपे कहाँ हैं—इतनी बात तो कम-से-कम समझनेकी है। 'गुह्यं'—जो तुम्हारा गुह्य स्थान है, मर्म-स्थान है—यह ईश्वर तुम्हारे गुह्य स्थानमें, मर्म-स्थानमें छिपा हुआ है।

वह गुह्य ब्रह्म कैसा है? बोले—सनातनम्—वह कालसे कभी कटत्ता नहीं—जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्ति, सृष्टि-स्थिति-प्रलय किसीमें कटता नहीं, सनातन है। 'सना' शब्दका प्रयोग संस्कृत-भाषामें 'सदाके लिए' किया जाता है—सनातनम्—जो हमेशा रहे उसको सनातन कहते हैं।

जिस समय तुम पापी होते हो न, उस समय भी तुम्हारी आत्माको छोड़कर ब्रह्म कहीं जाता नहीं है, जिस समय तुम पुण्यात्मा होते हो उस समय भी तुम्हारी आत्माको छोड़कर ब्रह्म कहीं जाता नहीं है। तुम्हारी आत्मासे ब्रह्म कभी अलग हो ही नहीं सकता—न कभी अलग हुआ, न कभी अलग होगा, न कभी अलग है—यह सनातन सत्य है।

बोले—सनातन सत्य है तब भी ब्रह्म कहीं आता-जाता तो होगा, कभी आँखमें आता होगा, कभी कानमें आता होगा, कभी स्त्रीमें जाता होगा, कभी पुत्रमें जाता होगा? ब्रह्मचारी लोग तो ब्रह्मको अपने शरीरमें रखते हैं, पर गृहस्थ लोग तो अपने बच्चोंमें भेज देते हैं और वानप्रस्थ लोग जो हैं वे कहते हैं कि जो गया सो गया अब जो बचा है उसको बचाओ। कोई ब्रह्मको शरीरमें रोक रहा है, कोई बाहर भेज रहा है, कोई बचा रहा है—यह क्या है ब्रह्म? बोले कि ब्रह्ममें कहीं आना-जाना नहीं है, ब्रह्म माने परिपूर्ण—'बृहत्वात् ब्रह्म'।

देखो, पूरब-पश्चिम-उत्तर-दक्षिण, ऊपर-नीचे—ये दिशा-विदिशा बाहर मालूम पड़ती है न, इनके ओर-छोरको पकड़नेकी कोशिश करो तो आँखसे तो पकड़ा जायेगा नहीं और पकड़नेकी कोशिश करो तो आँखसे पकड़ा जायेगा नहीं और बुद्धिसे जब पकड़नेकी कोशिश करोगे तो कल्पित होगा। यह ऊपर भी ऊपरका जो छोर होगा वह बुद्धिसे कल्पित होगा और नीचे भी जो नीचेका छोर होगा वह बुद्धिसे कल्पित होगा—आँखसे तो मिलेगा नहीं। यह ऊपर-नीचे, दायें-बायें, सामने-पीछे, कोनेमें चारों तरफ जो कल्पित छोर है, उस छोरके भीतर तो दिशा है, वह जिस ओर-छोर-रहित अनन्तमें कल्पित है, वह ब्रह्म है। इसी प्रकार आदि और अन्त—कालका आदि और कालका अन्त—आप कभी आँखसे देख सकते हैं? कालका आदि और अन्त आप कभी बुद्धिसे देख सकते हैं? केवल कल्पना कर सकते हैं! वह जो आदि और अन्तकी कल्पना है—उस कल्पित आदिसे भी परे और कल्पित अन्तसे भी परे जो है, उसको अविनाशी बोलते हैं—परिपूर्ण, उसीमें ये आदि-अन्त कल्पित हैं। उसीमें पूरब-पश्चिम, उत्तर-दक्षिण, ऊपर-नीचे कल्पित है। ब्रह्म कल्पित कालका अधिष्ठान है।

इसको आप थोड़ा और स्पष्ट समझ लीजिये—आपकी कल्पनामें जो कालका आदि और कालका अन्त या कालकी अनादि और कालकी अनन्तता है उसका अधिष्ठान, और आपके हृदयमें उस कल्पित कालकी जो कल्पना है उसका भी अधिष्ठान एक ही है, दो नहीं है। उस कल्पित कालका अधिष्ठान और प्रकाशक और उसकी कल्पनाका भी अधिष्ठान और प्रकाशक एक ही है, दो नहीं है। वह जो कल्पित काल है, कल्पित देश है, कल्पित वस्तु है उसका अधिष्ठान और प्रकाशक जो है उसको शास्त्रमें ईश्वर बोलते हैं और जो कालकी, देशकी, वस्तुकी कल्पना है उसके प्रकाशकको उसके अधिष्ठानको आत्मा बोलते हैं—भला! माने कल्पित जो काल-देश-वस्तुकी अनादिता-अनन्तता अधिष्ठान और प्रकाशकको ईश्वर नाम देते हैं कल्पित रूपसे, और उस कल्पनाके प्रकाशक और अधिष्ठानको आत्मा नाम देते हैं कल्पित रूपसे, और यह आत्मा और ब्रह्म दो कल्पित नाम हैं, ये दो कल्पित वस्तु हैं—असलमें तत्त्व एक ही है।

हन्त त इदं प्रवक्ष्यामि—अहो, बार-बार समझानेपर भी यह बात समझमें नहीं आती क्योंकि मनुष्य एक पूर्व ग्रहमें आबद्ध हो गया है, उसको एक किसी ऐसे ग्रहकी कल्पना हो गयी है जो चिदाकाशमें कभी पैदा ही नहीं हुआ और है ही नहीं और होगा ही नहीं; और (उसे लगता है कि) उस ग्रहकी कुदृष्टि मेरे ऊपर पड़ रही है और वह हमारे चौथे, आठवें और बारहवें स्थान पर हो गया है और वह हमको सता रहा है। पूर्व-ग्रह क्या है कि हम अपनेको किसी खास स्थितिमें बैठाकर तब वस्तुके बारेमें हम सोचने लगते हैं—वस्तुकी स्थिति क्या है यह तो हम देखनेकी कोशिश करते हैं, जाननेकी कोशिश करते हैं लेकिन हम कैसी गलत जगहपर बैठकर उस वस्तुको देख रहे हैं इस ओर ध्यान नहीं जाता। मुख्य बात इसमें यही है कि अपनेको जीव बनाकर तब हम ईश्वरको देखना चाहते हैं, अपनेको परिच्छिन्न देह बनाकर तब हम ब्रह्मको देखना चाहते हैं। असलमें यदि तुम सचमें ब्रह्मकी जाँच-पड़ताल करना चाहते हो, अनुसन्धान करना चाहते हो तो पहले यह भी तो जाँच कर लो कि मैं ठीक जगहपर बैठकर उसकी जाँच कर रहा हूँ कि नहीं। अदालतमें जब कोई मुकदमा आता है तब कभी-कभी वकील इसी बातपर लड़ जाते हैं कि इस अदालतको इस मुकदमेपर विचार करनेका हक है कि नहीं है और कई बार बड़े-बड़े जजोंको इस बातपर मात खानी पड़ती है, उनको मानना पड़ता है कि यह मुकदमा हमारे क्षेत्रमें, हमारे दायरेमें नहीं आता है।

हम आँखसे यदि ब्रह्मको देखना चाहते हैं अर्थात् यदि हम देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्नको, अद्वयको, परिपूर्णको—जिसमें द्रष्टा-दृश्यका भेद नहीं है उसको—आँखसे देखेंगे या मनसे देखेंगे या बुद्धिसे देखेंगे या स्वयं हम देखेंगे, तो कैसे तुम परिपूर्णको देखोगे? कैसें तुम अद्वयको देखोगे? अरे पहले हमको तो देख लो—महात्मा लोग ऐसे बोलते हैं।

एकने जाकर कहा कि महाराज, हम ईश्वरका दर्शन करना चाहते हैं, तो महात्मा बोले कि भाई, ईश्वर तो सारे विश्वमें रहता है और तू तो केवल साढ़े-तीन हाथके शरीरमें रहता है, पहले अपनेको देख ले; साढ़े तीन हाथवालेको नहीं देखेगा तो सारे विश्ववालेको कैसे देखेगा? इसको गाँवमें बोलते हैं कि कुएँमें भाँग पड़ गयी है—

केहि-केहि समुझाऔं सब जग अन्धा।

कबीर साहब बोलते हैं कि किसको-किसको समझावें। पूर्व-ग्रह क्या है कि देहमें कल्पित अथवा देहके करणोंका उपयोग करनेवाले देहसे घिरे हुए, देहसे परिच्छिन्न किसी वस्तुको पहले हम मैं मान लेते हैं तब अनन्तको ढूँढ़ते हैं। कि अरे भाई, जिसको तुम 'मैं' मान रहे हो पहले उसीकी खोज कर लो! '*हाथ-कंगनको आरसी क्या*'—पहले अपने आपको ही जान लो कि तुम्हारा यह मैं देह है कि नहीं है—यही पूर्व-ग्रह है, यह अविद्या-निमित्तक-शरीरत्व है। शंकराचार्य भगवान्ने ब्रह्मसूत्रके समन्वय अधिकरणमें कहा है—

सशरीरत्वस्य मिथ्याज्ञाननिमित्तत्वात्।

यह जो तुम अपनेको सशरीर मानते हो, शरीरवाला मानते हो, मिथ्या ज्ञान अर्थात् अविद्याके कारण है, अज्ञानके कारण है—अपने स्वरूपको न जानकर अपनेको शरीर और शरीरवाला मानते हो। तो—

यद्विज्ञानात् सर्वसंसारो परमो भवति—जिसके विज्ञानसे जन्म-मृत्यु, भूख-प्यास और शोक-मोह—इन छह ऊर्मियोंकी आत्यन्तिक निवृत्ति हो जाती है, और जिसके अज्ञानसे ही तुम अपनेको जन्म-मरणवाला, भूख-प्यासवाला, शोक-मोहवाला मान रहे हो, शोक-ग्रस्त हो रहे हो, मोह-ग्रस्त हो रहे हो—और जिसके ज्ञानसे इन सब दोषों और दुःखोंसे मुक्त हो जाते हो—**हन्त त इदं प्रवक्ष्यामि**—आओ-आओ अब हम उसीका वर्णन करते हैं, जिससे तुम शोक-मोहसे मुक्त हो जाओ।

देखो, दुकानके पैसेको जो मेरा मानेगा—इस दुकानमें गया, उस दुकानमें

गया, यहाँ-से-वहाँ गया—यह पैसा है 'घुमन्तू'; पैसा घूमन्तू राम है कि नहीं है? उसको जब मेरा मानकर चाहोगे कि वह हमेशा मेरी पॉकेटमें ही रहे तो तुम्हें तकलीफ होगी। वह कभी आता है और कभी जाता है, उसके स्वभावको पहचानना पड़ेगा। इसी प्रकार कुटुम्बी हैं, अपने रिश्तेदार-नातेदार हैं—ये कभी आते हैं कभी जाते हैं, कभी आते हैं कभी जाते हैं—किसीको छातीसे चिपकाकर थोड़े ही रखा जाता है? इस शरीरको भी छातीसे चिपकाकर नहीं रखा जा सकता। आओ इस तुम्हारे मैं-के भीतर छिपा हुआ—'गुह्यं' (स्वामी कार्तिकका एक नाम गुह्य है) यह जो **गुह्यं ब्रह्म सनातनम्** है—तुम्हारी आँखकी पुतलीमें छिपा हुआ है, तुम्हारे दिलकी धड़कनमें छिपा हुआ है, तुम्हारे मैं-मैंकी स्फुरणामें छिपा हुआ है, लेकिन बाहर-बाहर देखनेसे नहीं मालूम पड़ता, जब गंभीरतासे देखोगे तब मालूम पड़ेगा। गुह्यं ब्रह्म सनातनम्—गुह्यं माने प्रत्यक्‌चैतन्यरूप—आत्मचैतन्य; और ब्रह्म माने अनन्त और सनातन माने अविनाशी, यह तुम्हारा स्वरूप अनन्त और अविनाशी है, जिसमें द्वैतका नामोनिशान नहीं, जिसके ज्ञानसे शोक-मोह सब दूर हो जाता है—आओ-आओ अब हम इसका प्रवचन करते हैं।

बोले कि न सुनें हम, न जाने हम तब क्या होगा? बोले यह होगा कि 'यदज्ञानात्'—जिसका विज्ञान प्राप्त न करनेसे 'अविज्ञानाच्च यस्य'—जिसको न जाननेसे तुमको यह मालूम पड़ता है कि मैं हड्डी मांस-चामका पुतला हूँ—कितनी गन्दी बात है, जिसको न जाननेसे तुम अपनेको पापी-पुण्यात्मा समझते हो, जिसको न जाननेसे तुम अपनेको सुखी-दुःखी समझते हो; जिसको न जाननेसे तुम अपनेको नरक-स्वर्गमें आने-जानेवाला समझते हो; जिसको न जाननेसे ही तुम किसी चीजके बिछुड़नेसे या आनेसे रो रहे हो या बिछुड़ने या आनेसे हँस रहे हो—यह केवल तुम्हारा खयाली पुलाव है। तो आओ गौतम-नाचिकेतस्—तुम अग्नि हो—नाचिकेत माने अग्नि होता है—इसका मतलब होता है कि तुम अपने सिवाय और सबको जलानेको तैयार हो कि नहीं? देखो, कहाँ डर लगता है तुमको—एक कीटसे लेकर ईश्वरतक और तृणसे लेकर प्रकृति तक—कौन-सी वस्तु ज्ञानाग्निमें जलाते समय तुमको संकोच होता है, जरा अपने आपको तौल लो! गौतम—गौतम माने नाचिकेतस्-नाचिकेतस माने अग्नि। कि हे अग्निदेव, हे ज्ञानाग्नि-रूप जिज्ञासु! अगर तुम सबको भस्म करनेके लिए तैयार हो, तो तुम्हारे लिए किसको मिलनेका सुख है और किससे बिछुड़नेका दुःख है? स्वतन्त्र हो गया न—क्या स्वातन्त्र्य है—ज्ञानाग्निमें सबको भस्म करना! ज्ञानाग्निमें भस्म करनेसे

क्या होता है कि कोई चीज नहीं जलती, केवल भ्रान्ति जलती है—स्त्री-स्त्री रहेगी, पति-पति रहेगा, पुत्र-पुत्र रहेगा, मकान-मकान रहेगा, ये धरती-आसमान ज्यों-के-त्यों रहेंगे और ये ज्ञानाग्निसे परिप्लुष्ट हो जायेंगे—सन्दग्ध हो जायेंगे—तुम ऐसी जलती हुई आग हो! किसी देशमें फँसो मत, किसी कालमें फँसो मत, किसी वस्तुमें फँसो मत, अपनी अन्तर्दृष्टिसे, अपनी आत्म-दृष्टिसे सबका बाध कर दो!

अब यह हुआ कि अज्ञानी लोगोंकी क्या गति होती है और ज्ञानीका स्वरूप क्या है?

योनिमन्ये प्रपद्यन्ते शरीरत्वाय देहिनः।
स्थाणुमन्येऽनुसंयन्ति यथाकर्म यथाश्रुतम्॥ ७॥

एक बात आपको सुनावें—एक नास्तिक भी मरणके अनन्तर आना-जाना, नरक-स्वर्ग-पुनर्जन्म नहीं मानता और एक ब्रह्मज्ञानी भी नहीं मानता है। तो बोले कि दोनों एक हो गये! तब हम कहेंगे कि अविवेक है—बोले दोनों एक ही नतीजे पर पहुँचे, दोनोंको एक मानो न, दोनोंको भिन्न-भिन्न क्यों मानते हो? यह प्रश्न है कि नहीं? अच्छा, आप अपने दो बच्चोंका इम्तहान लें—उनसे गणितका एक सवाल पूछें और एक बच्चा मन-मानी तौर पर कोई अंक लिख दे और दूसरा बच्चा ठीक गणित लगाकर लिखे और संयोग-वश दोनोंका अंक एक ही हो जाये—जो अंक एकने अन्जानमें, अन्दाजसे जबाबकी किताबमें-से याद करके बिना गणित लगाये लिख दिया और एकने गणितसे पक्का हिसाब लगाकर वही अंक लिखा—आप किसको ठीक मानते हैं? स्पष्ट है न बात? पर, इतना ही नहीं है, बात और है, लेकिन वह है अविवेकी।

एक आदमी एक नास्तिकके संगमें रहा और लौटकर आया तो बोला ईश्वर-वीश्वर कुछ नहीं। बोला—कैसे मालूम? कि मैं सुनकर आया हूँ। तो वह नास्तिक अन्ध-श्रद्धालु हुआ कि नहीं हुआ? आस्तिक भी अन्ध-श्रद्धालु होता है नास्तिक भी अन्ध-श्रद्धालु होता है। अच्छा, जो अपनेको केवल हड्डी-मांस-चामका शरीर मानता है, उसके भी पुनर्जन्म नहीं है, नरक नहीं है, स्वर्ग नहीं है और जो अपनेको ब्रह्म जानता है उसके भी पुनर्जन्म, नरक और स्वर्ग नहीं है। अब, आप ऐसे समदर्शी हैं कि दोनोंको एक ही तराजूमें तौल लें।

तो यदि बीजको और अंकुरको उनके व्यक्तित्वकी दृष्टिसे देखें—एक बीज जब धरतीमें गाड़ते हैं तब वह नष्ट हो जाता है और उसमें-से अंकुर

निकलता है और अंकुर नष्ट हो जाता है और उसमें-से बीज निकलता है—हर अंकुर मरता है और हर बीज मरता है और हर अंकुरका जन्म होता है और हर बीजका जन्म होता है, लेकिन उनके बीजका जीवनकाल कितना? एक वर्ष कि दस वर्ष। और अंकुरका जीवनकाल कितना? एक वर्ष कि दस वर्ष? वह परिच्छिन्न जीवन हुआ न! उसमें अनन्त-जीवनका कहीं ज्ञान है? कि नहीं।

बीजमें जो संस्कार है वह अङ्कुरमें आया और अङ्कुरमें जो संस्कार है वह दूसरे बीजमें गया और दूसरे बीजका संस्कार अङ्कुरमें आया और अङ्कुरका संस्कार फिर दूसरे बीजमें गया—बीज और अङ्कुरमें जो वासना है, जो वासनावती सत्ता है, जो संस्कार है, जो संस्कारवती सत्ता है बीजमें वह प्रवाहरूपसे नित्य है।

आप देखो, दो स्थिति हुई—(१) अङ्कुरके व्यक्तित्वका नष्ट हो जाना, बीजके व्यक्तित्वका नष्ट हो जाना, (२) लेकिन संस्कार-रूपसे उनका एकसे दूसरेमें, दूसरेसे तीसरेमें, तीसरेसे चौथेमें प्रवाहित होना। लेकिन वहाँ चेतनताके सुषुप्त होनेके कारण कर्तृत्व नहीं है, इसलिए वे स्वेच्छासे अपनेको जहाँ-तहाँ नहीं ले जा सकते। लेकिन यह जो जीव है इसमें बीजकी जगह जीव है- पीछे बताया था आपको, जड़ताकी प्रधानतासे जिस चीजको बीज कहते हैं, चेतनताकी प्रधानतासे उसी चीजको जीव कहते हैं; मिट्टीका नाम बीज नहीं है, संस्कार-विशेषसे युक्त मिट्टीका नाम बीज है, इसी प्रकार चैतन्यका नाम जीव नहीं है अपितु अपने स्वरूपके अज्ञानसे संस्कार विशेषको अपनेमें स्वीकार करनेवालेका नाम जीव है, अरे मेरे बाप।

देखो, एक जीवन तो वह हुआ—देहका जीवन, जो प्रति व्यक्ति नष्ट होता है—प्रतिक्षण नष्ट होता है। जैसे कोई चीज दस वर्षमें मरती है समझो, तो हर मिनटमें कुछ मरती होगी तब न दस वर्षमें मरेगी। जिस दिन बाल उगते हैं उसीदिनसे उनके भीतर जो सफेदी है वह थोड़ी-थोड़ी जाहिर होने लगती है और फिर बालोंकी जवानी आती है, बालोंका बुढ़ापा आता है, तब सफेदी जाहिर हो जाती है। एक जीवन तो वह हुआ जो प्रति व्यक्ति-माने देहके रूपमें नष्ट हुआ, अङ्कुरके रूपमें नष्ट हुआ, बीजके रूपमें नष्ट हुआ; और एक उसमें जो संस्कारवती सत्ताकी धारा है वह अंगूर-से-अंगूरमें, आम-से-आममें, इमली-से-इमलीमें, आँवले-से-आँवलेमें चलती रही—यह जीवकी धारा है!

अब तीसरी चीज देखो, कि जिस समय न बीजका बीजत्व भासता है, न अङ्कुरका अङ्कुरत्व भासता है। एक आदमीको चना दे दे जिसने कभी चना देखा

ही न हो, न चनेका अङ्कुर देखा हो, न चनेको उगते देखा हो और न चनेके बीजपनेको जानता हो, न उसके अङ्कुरपनेको जानता हो, उसके लिए वह चना क्या है—न कारण है, न कार्य है। कारण और कार्यका संस्कार जिसके चित्तमें है उसके लिए ही चना एक अङ्कुरसे पैदा हुआ है, इसलिए कार्य है और एक अङ्कुरका बीज है, इसलिए कारण है, लेकिन जिसको उसके कार्य-कारणका भाव नहीं है, उसके लिए चना जो है वह एक ऊँची नाकवाली गोली है।

यह तो आप जानते ही होंगे कि चनेकी नाक ऊँची होती है। एक बार गेहूँ और चनेमें लड़ाई हुई—गेहूँ कहता था मैं अच्छा और चना कहता था मैं अच्छा दोनों ब्रह्माजीके पास गये—बोले—पिताजी, निर्णय कर दो कि गेहूँ बड़ा कि चना बड़ा। ब्रह्माजीने चनेसे कहा कि जरा दूरसे बात करो क्योंकि तुम्हारे अन्दर इतना सौंधापन है कि मेरा खानेका मन होता है। चनेने कहा कि इससे सिद्ध हो गया कि मैं बड़ा हूँ। अपमान होनेसे गेहूँका पेट फट गया और सम्मान मिलनेसे चनेकी नाक ऊँची हो गयी। पर यह बच्चोंकी कहानी है, लेकिन आपको तो हम बच्चा नहीं कह सकते, पहले तो रिवाज ऐसा था कि महात्माकी उम्र हो दस वर्ष और जिज्ञासुकी उम्र हो अस्सी वर्ष तब भी वह दस वर्षका महात्मा अस्सी वर्षके जिज्ञासुको बेटा ही कह कर बोलता था—वत्स, सौम्य, मेरे नन्हें-मुन्नो। बात क्या है कि शरीरका बड़प्पन-बड़प्पन नहीं है, पैसेका बड़प्पन-बड़प्पन नहीं है, बड़प्पन इस बातका है कि तुम्हारी बुद्धि कितने बड़े विषयको जानती है। जो अनन्तताको जानता है वह अनन्त हो गया और जो सान्तताको जानता है वह सान्त हो गया। जब तुम साढ़े-तीन हाथके शरीरको जानते हो तो छोटे हो गये और जब तुम अनन्त-ब्रह्मको जानते हो तब तुम बड़े हो गये। असलमें बुद्धिकी विशालता ही विशालता है; ज्ञानकी विशालता ही विशालता है, शरीरकी विशालता-विशालता नहीं है। **नमोस्तु ते व्यास विशालबुद्धे** —यह नहीं कि व्यासजीके शरीरका वजन ज्यादा था इसलिए व्यासजी बड़े थे या कि उनके पास पैसा ज्यादा था इसलिए वे बड़े थे, नहीं, उनके पास बुद्धि विशाल थी!

कार्य भी जहाँ अभिव्यक्त नहीं हुआ और कारणता भी जहाँ देखनेमें नहीं आती, उस मनुष्यके लिए चनेकी जो अज्ञान दशा है वही कारण दशा है।

अब जरा अपनी ओर देखो—

योनिमन्ये प्रपद्यन्ते शरीरत्वाय देहिनः।

अपने आपको तुम क्या समझते हो? एक आदमी सन्ध्या-वन्दन तो नहीं

करता लेकिन ताश खेलता है, मन्दिरका दर्शन तो नहीं करता लेकिन सिनेमा देखता है, एक आदमी अपनेको जीव तो नहीं मानता लेकिन अपनेको देह मानता है, तो, उसकी मान्यता जो है वह विचारकी कसौटीपर कसने योग्य है। हम यह बात मानते हैं कि जो जीवत्वकी स्थिति है वह कल्पित है। भौतिक दृष्टिसे यदि तुम अपनेको जड़-सत्ता मात्र मानते हो तो जीवत्व कल्पित है और अपनेको यदि अखण्ड-ब्रह्म-चैतन्य, ब्रह्म-सत्ता रूपसे स्वीकार करते हो तो भी जीवत्व कल्पित है, फिर भी जीवत्वकी कल्पना जो है वह एक विशेष स्थितिमें, विशेष प्रयोजनसे की हुई है।

आप समझो कि कोई मजहब ऐसा नहीं होता जिसमें मरनेके बाद आत्माका अस्तित्व न माना जाता हो। माने धर्मका प्रारम्भ ही यहाँसे होता है कि इस शरीरके अलावा भी तुम्हारा अस्तित्व है; यहाँ पाप करोगे तो शरीरके बाद दुःख भोगना पड़ेगा और यहाँ पुण्य करोगे तो शरीरके बाद सुख मिलेगा, इसलिए पाप मत करो, पुण्य करो—यह शिक्षा देनेके लिए संसारके सारे मजहब शरीरसे परे आत्माका अस्तित्व स्वीकार करते हैं—भले ही वे पुनर्जन्म माने कि न मानें। मुसलमान, ईसाई, पारसी, बौद्ध, जैन—इस मतमें सब एक मत हैं। सैकड़ों पंथ हैं दुनियामें और सैकड़ों और बनेंगे।

देखो, केवल देहको आत्मा मानो तो केवल जन्मना और मरना दो चीज तो हैं तुम्हारे अन्दर, लेकिन पुनर्जन्म नहीं है, नरक-स्वर्ग नहीं है, और यदि केवल ब्रह्मको आत्मा मानो तो न तुम्हारा जन्म है, न तुम्हारा मरण है; न भूख है, न प्यास है, न शोक है, न मोह है और तुम जीव नहीं हो।

अपनेको ब्रह्म जानकर जीवत्वका बाध और अपनेको देह स्वीकार करके जीवत्वकी अस्वीकृति—आजकलकी जो नास्तिक परम्परा है वह अपनेको देह मानकर जीवत्वको अस्वीकार करती है और हमारे जो पुराने महात्मा हैं वे अपनेको ब्रह्म जानकर जीवत्वकी भ्रान्तिको मिटा देते हैं। एक कॉलेजका छोकरा यदि कहे कि जन्म नहीं, मरण नहीं; स्वर्ग नहीं-नरक नहीं, मरनेके बाद आत्माका अस्तित्व नहीं, तो वह अपनेको हड्डी-मांस-चाम मानकर कहता है; वह जन्म और मरणके घेरेमें अपनेको मानता है कि जन्मसे हमारा अस्तित्व प्रारम्भ हुआ और मृत्युतक समाप्त हो जायेगा और इसके बीचमें मैं भूखसे, प्याससे, शोकसे, मोहसे, ग्रस्त हूँ। अब यह जो बीचकी सीढ़ी है—उसमें यह स्वीकृति है कि न मैं देह हूँ, न ब्रह्म हूँ बल्कि अल्पज्ञ, अल्पशक्तिमान, अल्प भोक्ता जीव हूँ—

योनिमन्ये प्रपद्यन्ते शरीरत्वाय देहिनः।

यदि केवल बीजके व्यक्तित्वको ही तुम अपना व्यक्तित्व मानोगे बीज तो धरतीमें डालनेपर नष्ट हो जायेगा, लेकिंन, बीजमें जो संस्कार हैं वे धरतीमें डालनेपर नष्ट नहीं होते, वे अङ्कुरके रूपमें उग जाते हैं; और उस अङ्कुरको ही यदि तुम मैं मानो तो अङ्कुरके नष्ट हो जानेपर तुम नष्ट हो गये, लेकिन अङ्कुरमें जो संस्कार है उसके साथ अपना सम्बन्ध मानो तो अगले बीजके रूपमें तुम फिर पैदा होगे। जैसे एक गेहूँका ही, चनेका ही बीज है—आंशिक दृष्टिसे देखो, परिच्छिन्न-दृष्टिसे देखो, व्यक्ति-दृष्टिसे देखो तो उसका जन्म और मरण होकर उसका अस्तित्व समाप्त हो रहा है और उसीको संस्कारवत्ताकी दृष्टिसे देखो तो वह प्रवाहरूपसे नित्य है; उसीको देखो तो उसकी कार्यावस्था और कारणावस्था दोनों है; इसी प्रकार अपने देहपर विचार करो कि यह देह जो है यह अङ्कुर है कि बीज है? एक चीज जहाँ होती है या समान वस्तु जहाँ होती है, जैसे समुद्रमें जल है तो उसमें कहीं ज्वार होना और कहीं-न-होना यह कैसे होगा? इसके लिए कोई निमित्त चाहिए न—आकर्षण-शक्ति, विकर्षण-शक्ति और नहीं तो हवाको ही निमित्त मानो; इसी प्रकार एक तरहका बालू है जब लहरदार लकीरें बालूमें पड़ जाती हैं—तो बालू स्वयं तो वैसा होता नहीं, उसके लिए कोई निमित्त होता है—क्या कि वायु होता है; एक चीज कभी गरम, कभी ठण्डी होती है तो उसमें सूर्यका ताप निमित्त होता है। इसी प्रकार जब पंचभूत सबके शरीरमें है तो सबके शररीमें एक पंचभूत होनेपर भी जब उसमें स्त्री अलग और पुरुष अलग, मनुष्य अलग और पशु अलग ये होते हैं तब यह विचार करना पड़ेगा कि जैसे पौधकी जातिमें अलग-अलग संस्कार होते हैं वैसे ही अलग-अलग संस्कारसे युक्त होकर ही ये पशु-पक्षी-मनुष्य आदि जातियाँ बनी हुई हैं—इनके लिए कोई संस्कार होना चाहिए; और संस्कार कहाँसे आता है? कि संस्कार कर्म और भोगसे आता है—मनुष्यके जीवनमें जैसा कर्म करोगे वैसा संस्कार होगा, जैसा भोग करोगे वैसा संस्कार होगा, जैसी तुम्हारी बुद्धि होगी वैसा संस्कार होगा और तुमको सिखा दिया जायेगा वैसा संस्कार होगा। इसके लिए बृहदारण्यक उपनिषद्में बड़ा सुन्दर विवेक है।

यह कोई हाई स्कूलमें जाकर बच्चोंके सामने एक व्याख्यान दिया और उनसे ताली बजवा ली कि हाँ, नास्तिकताकी जीत हो गयी और सत्य-सनातन-धर्म हार गया—कि नास्तिकताकी जय हो—नास्तिकताकी जय हो—ऐसा नहीं है।

तो जहाँ अपनेको हम ब्रह्म, अनन्त, अद्वय, शुद्ध चैतन्य—बिलकुल खालिस जिसमें दूसरी कोई चीज नहीं—देश नहीं, वस्तु नहीं, काल नहीं—जबतक हम अपनेको अद्वय, परिपूर्ण, अविनाशी, अपरिच्छिन्न चैतन्य नहीं जानते तबतक कहीं-न-कहीं परिच्छिन्नमें ही हमारा मैं रहता है; और जब परिच्छिन्नमें मैं रहता है तब व्यक्ति-दृष्टिसे परिच्छिन्नकी मृत्यु हो गयी, किन्तु प्रवाहकी दृष्टिसे परिच्छिन्न भिन्न-भिन्न आकृतियोंको बदलती हुई सृष्टिमें बहती रहेगी और कारणरूपसे उसके अन्दर उसका जो व्यक्तित्व है वह बना रहेगा। उस व्यक्तित्वको काटनेके लिए—बीजके व्यक्तित्वको और प्रवाहको और उसके संस्कारको काटनेके लिए आगमें जलानेकी जरूरत पड़ेगी। क्योंकि बीजकी जड़-सत्ता है इसलिए जड़-सत्ताके संस्कारको जलानेके लिए आगकी जरूरत पड़ेगी; और क्योंकि जीवकी चेतन-सत्ता है इसलिए उसमें जो संस्कारकी स्वीकृति है उसको जलानेके लिए ज्ञानाग्निकी जरूरत पड़ेगी। जलानेके लिए जैसी चीज होगी वैसी अग्नि चाहिए। जड़-सत्ताके संस्कार जलाने हैं तो स्थूल अग्निकी जरूरत पड़ेगी और चेतन-सत्ताके संस्कारको जलाना है तो ज्ञानाग्निकी जरूरत पड़ेगी। तो—

योनिमन्ये प्रपद्यन्ते शरीरत्वाय देहिनः।

तुम बन गये देही, इस मोटरमें बैठ गये और इसको मान लिया मेरी—अब भोगकी इतनी वासना है कि एक शरीरसे पूरी नहीं होती तो दूसरे-दूसरे शरीर धारण करनेके लिए भिन्न-भिन्न योनियोंमें जाना पड़ेगा—

स्थाणुमन्येऽनुसंयन्ति—दूसरे लोग जो हैं वे जड़ जातियोंमें ही चले जायेंगे! कि बोले—

यथाकर्म यथाश्रुतम्॥

बृहदारण्यक उपनिषद्का वह मन्त्र है—

तं विद्या कर्मणि समन्वारभते पूर्वप्रज्ञा च।

शरीरकी प्राप्ति कैसे होती है कि जैसा लिखा दिया जायेगा कि ऐसा शरीर मिलेगा वैसी कल्पना हो जायेगी, जैसा कर्म किया जायेगा वैसा भाव बन जायेगा और जैसी पूर्व-पूर्वकी प्रज्ञा होगी, बुद्धि होगी उसका प्रभाव पड़ेगा। इसके अनुसार मनुष्यको—'यथाप्रज्ञं हि संभवाः'—प्रज्ञाके अनुसार मनुष्यकी उत्पत्ति होगी। जैसा सुनोगे, जैसा सोचोगे, जैसा करोगे, जैसा भोगोगे उसके संस्कारसे युक्त होकर वैसी-वैसी रीति स्वीकार करनी पड़ेगी।

यह बात काहेके लिए कही गयी? इसलिए कही गयी कि जैसे महात्मा

लोग कहते हैं न कि अरे मानव, जाग! जनता-जनार्दनके रूपमें उपस्थित मेरी प्यारी आत्माओं! आप विचार करके देखो कि इस झगड़ेसे छूटनेका उपाय क्या है? इस झगड़ेसे छूटनेका एक ही उपाय है—न तो व्यक्तित्वकी दृष्टिसे तुम्हारी मृत्यु होवे और न तो वासनावानकी दृष्टिसे तुम्हारा जीवन प्रवाही-नित्य होवे, और न तो कारणकी दृष्टिसे निष्क्रिय-नित्य होवे माने प्रकृतिका जीवन जो है वह न होवे। न तो तुम्हारा जीवन प्रकृतिका होवे और न तो तुम्हारा जीवन पञ्चभूतोंका होवे और न तो तुम्हारा जीवन देहका होवे। यह देहका जीवन जो है सो जन्म-मृत्युसे ग्रस्त है और पञ्चभूतोंका जो जीवन है वह प्रवाही जीवन है और प्रकृति-सत्ता जो है वह कारण-रूपसे है। इन सबसे बचानेका उपाय क्या है? कि इन सबसे बचानेका उपाय यह है कि इन सबसे विलक्षण इनका जो साक्षी है, इनका द्रष्टा है, इनका प्रकाशक है और जो इनका अधिष्ठान है उसको अपने आत्माके रूपसे अनुभव करो।

अरे, प्रकाशक नहीं थोड़ा-थोड़ा अधिष्ठानके बारेमें भी सोच लिया करो भाई! अधिष्ठानका वहिष्कार मत करो। कोई वेदान्ती होकर विचारसे कतराये कि हमको सोचनेकी क्या जरूरत है तो समझना कि वह अपने घरमें अन्धेरेको रखना चाहता है। जैसे कोई चीज ढूँढ़ रहे हों और बोले कि उस कोनेमें देखनेकी क्या जरूरत है? एक दिन कलम खो गयी, तो वह आलेमें ढूँढ़ी गयी, वह पलंगमें ढूँढ़ी गयी, बिस्तर हटाकर ढूँढ़ी गयी, दरी हटाकर ढूँढ़ी गयी, बक्सामें ढूँढ़ी गयी—नहीं मिली। अब जब हनुमानजीका प्रसाद माना गया, प्रसाद बनने लगा और जब चलनेके लिए विस्तर बँधने लगा और बक्स जब अपनी जगहसे हटाया गया तब उसके नीचे कलम मिल गयी। ढूँढ़नेमें जब हम यह सोचते हैं कि वहाँ ढूँढ़नेकी क्या जरूरत है, वहाँ तो हो ही नहीं सकती तो हम ढूँढ़नेमें आलस करते हैं भला! जब हम किसी वस्तुपर विचार करनेसे परहेज करते हैं, कतराते हैं—बोले दृश्य क्या है, इसका विचार छोड़ दो हम तो द्रष्टा हैं! कि अरे थोड़ी देरके बाद जब तुम्हारे द्रष्टापनकी पकड़ द्रष्टापनका जो खिंचाव है जब यह छूटेगा तब इसी दृश्यसे तो मिलकर तुमको रहना पड़ेगा, इसी दृश्यका मरना देखना पड़ेगा, इसी दृश्यका जीना देखना पड़ेगा, इसीकी अनुकूलता-प्रतिकूलता देखनी पड़ेगी, थोड़ी देरके बाद जब इसको अपना मैं बोलोगे तब तुमको बहुत तकलीफ देगी। क्यों नहीं पहले ही विचार कर लेते कि यह दृश्य आखिर क्या है! तो हर किसीकी जरूरत पड़ती है, नहीं तो वृत्ति टिकेगी नहीं, द्रष्टा होकर रह नहीं सकते, दृश्यको

उड़ाना पड़ेगा। यह बात जरूर है कि दृश्य जो है वह जिस अधिष्ठानमें रहता है तो हम तभी तक उसको अन्य जानते हैं जबतक ब्रह्मका ज्ञान नहीं होता।

आपको अधिष्ठान और द्रष्टाका थोड़ा-सा भेद बताता हूँ क्योंकि ब्रह्मको समझना है—यह जो भ्रमसे साँप दिखता है तो ऐसा मालूम पड़ता है कि साँपका अधिष्ठान रस्सी है। इस बातको एक बार समझ लो। ऐसा लगता है कि साँपको देखनेवाला अन्तःकरणमें बैठा हुआ है, वह सर्प-भ्रमका अधिष्ठान है और एक भ्रम विषयके सर्पका अधिष्ठान है जो रस्सी है। आप यदि कभी विचार करते होगे तो ऐसा लगेगा कि भ्रान्ति तो अन्तःकरणमें है, अन्तःकरणका अधिष्ठान तो मैं हूँ माने भ्रान्तिका अधिष्ठान मैं हूँ—भूल मुझे हो रही है और साँप कहाँ हैं? बोले रस्सीमें है—साँपका अधिष्ठान रस्सी और भूलका अधिष्ठान मैं—लेकिन, यह बात गलत है, क्योंकि वह जो साँप है वह रस्सीमें नहीं है, तुम्हारी भूलमें ही है। भूलका जो अधिष्ठान है वही साँपका भी अधिष्ठान है—जो साँपका अधिष्ठान है, वही भूलका अधिष्ठान है।

अच्छा, ऐसा लगता है कि यदि आप अपने सिरमें लगा लो चन्दन और शीशेमें अपने आपको देखो तो मालूम पड़ेगा कि शीशेमें दीखनेवाली परछार्यींमें चन्दन है, लेकिन असलमें चन्दनका अधिष्ठान तुम्हारा शरीर है, चन्दनका अधिष्ठान शीशेमें दीखनेवाली तुम्हारी परछार्यीं नहीं है।

यह जो दृश्य प्रपञ्च दिखायी पड़ता है, यह अनन्तके स्वरूपके अज्ञानसे है। अनन्तका स्वरूप कैसा अद्वय होता है कि उसमें देश-काल-वस्तु सब कल्पित हैं—पूरब-पश्चिम-उत्तर-दक्षिण अनन्तमें कल्पित हैं और आजकल-परसों भी अनन्तमें कल्पित है। आज कौन-सा दिन है आपको मालूम है? आज रविवार है, भला बताओ कालके राज्यमें आज रविवार हो सकता है? कि अच्छा, आज कौन-सा सप्ताह है? कि कालमें हफ्ता हो सकता है? दिन-रात हमारी आँखके सामने आते हैं—इनके हिसाबका—यह रविवार, सोमवार, मंगलवारका तो कहीं ठिकाना ही नहीं है, एक नहीं हजार ज्योतिषी ग्रहोंके द्वारा सिद्ध करें कि चन्द्रमाका प्रभाव जिस दिन ज्यादा रहता है वह सोमवार और सूर्यका प्रभाव जिस दिन ज्यादा रहता है वह रविवार और मंगल-ग्रहका प्रभाव जिस दिन ज्यादा रहता है वह मंगलवार। नहीं, वह तो सबको ग्रहोंका नाम याद रहें इसलिए वारोंके नाम हैं—जैसे घड़ीमें मिनट होता है न—एक घंटेमें साठ मिनट तो साठोंका नाम रख लो; कि क्या? कि मिस्टर राम, मिस्टर श्याम, मिस्टर सोहन, मिस्टर मोहन—

साठ नाम रखो साठ मिनटोंका और साठ सेकेण्डोंका नाम रख लो, तो क्या वह नाम है सेक़ेण्डोंका? सेकेण्डोंका नाम यदि आप रखो तो वह गलत होगा कि नहीं? कल्पित होगा कि नहीं? जैसे आप मिनटोंके नाम रख लो—तो नाम नहीं रखते हैं एक मिनट, दो मिनट, तीन मिनट ऐसे बोलते हैं—पर वह एक, दो, तीन भी गलत है, वह घण्टा भी गलत है, वह दिन-रात भी गलत है, वह महीना और वर्ष भी गलत है—काम चलानेके लिए यह सारा-का-सारा कालके पेटमें हम लोगोंके लिए कल्पित है; इसी प्रकार अनन्त वस्तुमें जो हम ब्रह्माण्डको या ब्रह्माण्ड-कोटिको मानते हैं वह अपने काम चलाऊ वृत्तिसे व्यवहारिक दृष्टिसे मानते हैं, वह वस्तुमें है नहीं।

जिस अन्तःकरणमें अनन्तका अज्ञान है, जिस अन्तःकरणमें अनन्तके सम्बन्धमें भ्रान्ति है उसी अन्तःकरणमें भ्रान्तिका विषय है। उस भ्रान्तिका जो अधिष्ठान है आत्म-सत्ता, चैतन्य-सत्ता, वही अनन्त-कोटि-ब्रह्माण्डोंका भी अधिष्ठान है। अनन्तकोटि ब्रह्माण्डोंके अधिष्ठानके रूपसे माना हुआ जो ईश्वर और आत्मा अनन्त-कोटि ब्रह्माण्डोंके द्रष्टा रूपसे जो माना हुआ हैं! वह अनन्त कोटि ब्रह्माण्डोंके मिथ्या होनेके कारण, कल्पित होनेके कारण, कल्पनाके विषयके ब्रह्माण्डोंका अधिष्ठान भी आत्मा ही है और कल्पनाका अधिष्ठान भी आत्मा ही है। असलमें ब्रह्माण्डोंका अधिष्ठान ईश्वर जुदा नहीं है और ब्रह्माण्डोंकी कल्पनाका अधिष्ठान जो आत्म-तत्त्व है वह जुदा नहीं है।

अच्छा, अब एक बात देखो, वह तो आगे मन्त्रमें आ ही रही है—**यथाकर्म यथाश्रुतम्। य एष सुप्तेषु जागर्ति कामं कामं पुरुषो निर्मिमाणः**—एक दिन हमने सपनेमें देखा—विराट् भगवान्‌के बारेमें, आपने भी विराट् भगवान्‌के बारेमें रामायणमें, भागवतमें पढ़ा होगा, अर्जुनने जिनको देखा, यशोदा मैयाने देखा, धृतराष्ट्रने देखा, कौशल्याने देखा—प्राचीन गन्थोंमें वर्णन आता है। हमको सपनेमें भगवान् विराट्‌का दर्शन हुआ—एक विराट् भगवान् और एक अर्जुनकी तरह मैं और था सपना। यह मत समझना कि हम अपना कोई चमत्कार सुना रहे हैं, चमत्कार नहीं सुना रहे हैं, हर बातमें अपनेको बेवकूफ नहीं बनाना चाहिए, बातको ठीक-ठीक समझना चाहिए। एक तो मैं था और मेरा नाम यही था—स्वामी अखण्डानन्द और यही कपड़े थे ओर ऐसे ही मैं मोटा था, ऐसा ही बड़ा-बड़ा पेट था और हमारे सामने महाराज जिनके सिरमें ब्रह्मलोक और जिनके पाँवमें पाताल लोक और जिनके रोम-रोममें ब्रह्माण्ड वे विराट् प्रकट हुए। मैंने प्रणाम

किया, स्तुति की। उन्होंने पूछा कि तुम क्या चाहते हो? मैंने जो माँगा सो उन्होंने दिया। उसके बाद सपना टूट गया।

अब हम आपसे पूछते हैं कि जो उस समय सपना देख रहा था वह अखण्डानन्द अहं पदार्थका, व्यष्टि पदार्थका, व्यष्टि मनुष्यका—अखण्डानन्द-रूप-व्यष्टि मनुष्यका और विराट्-रूप दृश्यमान समष्टिका दोनोंका अधिष्ठान उस समय एक था कि दो था? जो स्वप्नका अधिष्ठान था वही व्यष्टि और समष्टिका अधिष्ठान था कि नहीं था? वही व्यष्टि और समष्टि दोनोंका द्रष्टा था कि नहीं? जो अखण्डानन्द नामक शरीरको देख रहा था वही उस विराट् सृष्टि-युक्त वस्तुको, किं भूत-किमाकार वस्तुको देख रहा था कि नहीं? दोनोंका द्रष्टा—चैतन्य भी एक था और अधिष्ठान चैतन्य भी एक था, वह व्यष्टि और समष्टिकी वासनासे वासित अन्तःकरणमें जो व्यष्टि और समष्टिकी स्फुरणा हुई थी, उस स्फुरणा-मात्र व्यष्टिका द्रष्टा जो था, उस समष्टि-रूप फुरणाका भी अधिष्ठान और द्रष्टा वही था। यह इस शरीरमें मैं करके जो जाग्रत्में बैठा हुआ है और जो यह समष्टिको देख रहा है, तो जो इसको देख रहा है, वही समष्टिको देख रहा है, जो इसका अधिष्ठान है, वही समष्टिका अधिष्ठान है।

अधिष्ठानमें समष्टि और व्यष्टिका भेद नहीं है, द्रष्टामें समष्टि और व्यष्टिका भेद नहीं है। असलमें यह जो द्रष्टा है, यह जैसे इस शरीरका द्रष्टा है, जैसे इस अन्तःकरणका द्रष्टा है—इसी प्रकार इनका अधिष्ठान भी है। समझो कि नाकके द्रष्टा तुम हो कि नहीं हो—नाकमें जो गन्धकी वृत्ति होती है कि यह गुलाबकी गन्ध है, यह चमेलीकी गन्ध है—तो जो नाकको जाननेवाला है वही गन्धको जाननेवाला है कि दूसरा है? जो घ्राण-वृत्तिका द्रष्टा और अधिष्ठान है वही गन्ध-वृत्तिका द्रष्टा और अधिष्ठान है। इसका अभिप्राय हुआ कि आत्मदेव जो हैं वे अद्वितीय हैं।

इस दृष्टान्तको इतना स्पष्ट करके समझाया गया है कि किसीसे सुनकर कि राम-राम! सपनेकी बात क्यों करते हैं, आप सपनेका विचार छोड़ मत देना। तर्क-कुतर्क-वितर्क-युक्ति-प्रयुक्तिका नाम वेदान्त नहीं है, वेदान्त उसको कहते हैं जिसको अपनी बुद्धिसे तुम बिलकुल नहीं समझ सकते। न जाग्रत् दशामें बुद्धिका विषय बना सकते और न तो बुद्धिकी शान्ति-दशामें उसको विषय बना सकते—जिसको जाग्रत्में भी नहीं देख सकते और सुषुप्तिमें भी नहीं देख सकते। देखो—साक्षी सुषुप्तिको देखता है लेकिन अपनी ब्रह्मताको नहीं देखता

है—साक्षी सुषुप्तिमें सुषुप्ति-अवस्थाको देखता है—सुषुप्ति साक्षी-भास्य है—लेकिन 'मैं ब्रह्म हूँ'—अपनी ब्रह्मतांको नहीं देखता है। सुषुप्तिसे बढ़कर शान्ति और कोई नहीं होती। समाधिमें आप समाधिको देख सकते हो, लेकिन समाधिमें आप अपनी ब्रह्मताको नहीं देख सकते। जाग्रत् दशामें आप अपने शरीरको, अपने मनको देख सकते हो, लेकिन अपनी ब्रह्मताको नहीं देख सकते! जो बात आप सहज भावसे किसी भी अवस्थामें नहीं देख पाते—क्या—आप ब्रह्म होना, अपना अद्वय होना, अपना अनन्त होना, अपना अपरिच्छिन्न होना, अपना चिन्मात्र होना—यह जो बात आप कभी दृश्य नहीं बना सकते, उस बातको बतानेके लिए उपनिषद्की प्रवृत्ति हुई है और यदि आपकी देखी हुई बातको ही उपनिषद् बताती तो उपनिषद् प्रमाण नहीं होगी—क्यों? वह अनुवादक होगी, आपके अनुभवका अनुवाद कर रही है; आपकी बुद्धिमें जो बातें आती हैं, वे लिखी हुई हैं उपनिषद्में—बुद्धिका अनुवाद है! जैसे डॉक्टरके रजिस्टरमें क्या रहता है कि उसने जिस रोगीपर जिस दवाका प्रयोग किया है और उसका जो नतीजा होता है, वह लिखा रहता है, तो ऐसे ही वेद-पुराण-शास्त्र भी डॉक्टरके रजिस्टर होते हैं क्या? ये डॉक्टरके रजिस्टर नहीं हैं; ये किसी भी प्रमाणसे जो अज्ञात है, जिसको स्वयं साक्षी भी नहीं जान सकता—क्या—कि अपनी ब्रह्मता,—अपनी ब्रह्मता कभी साक्षी-भास्य हो नहीं सकती; अपनी ब्रह्मता साक्षीका दृश्य कभी नहीं हो सकती—उस अपनी ब्रह्मताको बतानेके लिए यह वेदान्त है। वेदान्तका प्रमाण ब्रह्मके सम्बन्धमें अकाट्य है, अखण्ड है। दूसरे किसी प्रमाणसे यदि ब्रह्म मालूम पड़ जाय तो वेदान्त व्यर्थ; अगर आँखसे, नाकसे ब्रह्म मालूम पड़ जाय तो वेदान्त व्यर्थ, अगर साक्षीको ब्रह्म दिख जाय तो सुषुप्ति—समाधि-मूर्च्छा सबमें, सबको ब्रह्म दिख जाय और सुख-दुःख-जन्म-मरण, सम्बन्ध, रिश्ता-नाता सबसे मुक्ति हो जाय, लेकिन जो वस्तु किसी भी प्रमाणसे मालूम नहीं पड़ती, उसको यह वेदान्त बताता है। वह कह रहा है—**तदेव शुक्रं तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते**—आओ-आओ विचार करें ब्रह्म क्या है? वह अमृत है, वह अपना आत्मा है—यह बात वेदान्तके द्वारा जानी जाती है!

अध्याय-२ वल्ली-२ मन्त्र-८

य एष सुप्तेषु जागर्ति कामं कामं पुरुषो
निर्मिमाणः। तदेव शुक्रं तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते।
तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे तदु नात्येति कश्चन॥ एतद्वै तत्॥ २.२.८

अर्थ :—यही आत्मा जो सो जानेपर अपने इच्छित विषयोंकी रचना करता हुआ जागता रहता है वह शुद्ध ही है और वह ब्रह्म है और वही अमृत कहा जाता है। उसीमें सम्पूर्ण लोक आश्रित हैं। उसका अतिक्रमण कोई नहीं कर सकता। निश्चय ही है वह ब्रह्म॥८॥

तं विद्याकर्मणी समन्वारभते पूर्वप्रज्ञा च। (वृहदारण्यक)

मनुष्यकी जैसी ज़ानकारी होती है और जैसे कर्म होते हैं और जैसी पूर्व जन्मकी बुद्धि होती है उसके अनुसार शरीरका आरम्भ होता है—विवेककी यह प्रक्रिया है, विवेकका एक प्रकार है यह। जैसे हम यह अनुभव करते हैं कि (सो जानेपर जब) आँख सो गयी, कान सो गये, नाक सो गयी, जीभ सो गयी, त्वचा सो गयी—यह पता नहीं कि रजाई ओढ़े हैं कि चद्दर ओढ़े हैं—बाहरके विषयोंका आभास जिस समय बिलकुल भीतर नहीं जा रहा है, उस समय भी (स्वप्नावस्थामें) भीतर अन्तःकरणमें विषयोंका दर्शन होता है। यह विलक्षणता हुई। यह घड़ी तो तब दीख रही है जब घड़ीकी परछार्यी कैमरेकी तरह आँखमें पड़ती है और भीतर इसकी परछार्यी मनमें ग्रहण होती है कि यह घड़ी है! लेकिन स्वप्नमें घड़ी बाहर नहीं होती, आँख खुली नहीं होती और परछार्यी नहीं पड़ती और घड़ी दिखायी पड़ती है, तो इसको बोलते हैं—वासनात्मक शरीर। (स्वप्नावस्थामें) स्थूल पदार्थकी परछार्यी वर्तमानमें बिलकुल नहीं पड़ रही है, लेकिन भूतकी पड़ी हुई परछार्यी ही ग्रहीत हो रही है। इसका मतलब हुआ कि कैमरा ही नहीं है, उसके भीतर फिल्म भी है, जो डाली जाती है और निकाली जाती है और बदली जाती है। यह बात तो साफ मालूम पड़ती है! तो, इस शरीरको जैसा बनाना हो—वह फिल्म बदल जानी चाहिए, तब तुम जैसा चाहो अपनेको बना लो।

उस समय स्वप्न-कालमें—य एष सुप्तेषु जागर्ति कामं कामं पुरुषो निर्मिमाणः—उस समय हम हाथी बनाते हैं, घोड़ा बनाते हैं—उस समय महात्मा

बनाते हैं, उस समय मैदान बनाते हैं—उस समय एक घड़ी, दो घड़ी, तीन घड़ी समय बनाते हैं। इसका मतलब यह हुआ कि स्वप्नमें जो स्थूलका और सूक्ष्मका भेद मालूम पड़ता है, उसमें उस समय वासना कारण-रूपसे मौजूद है और उसमें जो दृश्य दिखायी पड़ रहे हैं वे स्थूल-रूपसे मालूम पड़ते हैं—उस समयकी सूक्ष्मता और स्थूलता जो है वह वासना ही है—वासना स्थूल विषय भी बन रही है और सूक्ष्म होकर उनमें परिवर्तन भी कर रही है।

वासना तो जीवनके लिए बड़ी उपयोगी वस्तु हुई। कहते हैं कि यदि आप बच्चेको छोड़ न दें, उसके जीवनका निर्माण करें तो आप तो न जाने बच्चेको क्या बना सकते हैं! अगर कहो कि हम तो बच्चेके द्रष्टा हैं, जो होता है हो सो होने दो— तो यह द्रष्टापनपर हम आक्षेप नहीं करते हैं, आपको एक सत्य, एक तथ्य, जीवनके लिए एक बड़ी जरूरी चीजकी ओर आपका ध्यान आकृष्ट कर रहे हैं।

क्या आप बाल सँवारना पसन्द नहीं करते? जैसा होगा वैसा छोड़ देंगे? क्या आप शरीरका मैल धोना पसन्द नहीं करते? जितना मैल पसीनेके रूपमें निकले उतना शरीरमें लगा रहने देंगे या बाहरसे शरीरमें मैल लगे तो लगा रहने देंगे? यह दोषापनयन है—अपने शरीरमें लगे हुए दोषको आप मिटाना चाहते हैं। और आप अपने शरीरको और सुन्दर, और उज्ज्वल, और चमकाना चाहते हैं—यह गुणाधान है। लकड़ीका संस्कार करते हैं कि नहीं? रंदा लगाकर घिस दिया और उसपर पालिश कर दी—क्या चमक आ गयी लकड़ीपर! आप अपने घरमें मेज-कुर्सी, आलमारी निर्दोष और गुणान्वित रखना चाहते हैं और आप अपने शरीरको नीरोग और गुणान्वित रखना चाहते हैं—शरीरमें कोई रोग हो तो उसके कीटाणुओंको निकाल देना और स्वस्थ रखना चाहते हैं। तो जैसे शरीरके सम्बन्धमें, आलमारीके सम्बन्धमें, कमरेके सम्बन्धमें आपकी धारणा है वैसे ही आपको अपने बच्चेका भी ख्याल रखना चाहिए। शास्त्रमें मनको भी बच्चा ही मानते हैं—**लालयेत् चित्तबालकम्**—यह चित्त-रूपी जो बालक है, इसका भी लालन-पालन करना चाहिए। यदि इसमें संस्कार नहीं करोगे तो यह एकदम उच्छृंखल हो जायेगा, इसलिए कोई ऐसी युक्ति निकालनी चाहिए कि यह स्वयं सावधान रहे। अपने जो अड़तालीस या सोलह संस्कार करते हैं, उन संस्कारोंका अभिप्राय यही है। एक ब्राह्मण बालकको चोटी रखवायी, जनेऊ पहनाया, उसको कुछ ऐसा कपड़ा पहनाया, कुछ ऐसा बाल बनवाया, उससे कुछ ऐसा कर्मकाण्ड करवाया कि उसके मनमें यह बात बैठ गयी कि मैं ब्राह्मण हूँ। अब बोले कि बेटा, अब

तुमको रोज सन्ध्या-वन्दन करना चाहिए, अग्नि-होत्र करना चाहिए, विद्या पढ़नी चाहिए, बलि-वैश्वदेव करना चाहिए। अब वह स्वयं करने लगेगा जब वह अपनी अहंताको स्वीकार कर लेगा।

यह बात आप सरीखे वेदान्तियोंके लिए बहुत स्थूल ढंगकी है लेकिन फिर भी आपको यह सुना दें कि सनातन-धर्म जो है वह पहले अधिकारी बनाता है और फिर उसके लिए कर्त्तव्य बताता है—चैतन्यकी प्रधानतासे है न! जैसे पहले कोई सिपाही भरती हो जाय, उसका नाम रजिस्टरमें लिख जाय, उसको अधिकार दे दिये जायँ, तब उसकी ड्यूटी लगती है कि अब तुम चौराहेपर खड़े होकर मोटरोंका नियन्त्रण करो। यह नहीं है कि जो चौराहेपर खड़े होकर वाहनोंका नियन्त्रण करने लग जाय सो सिपाही—कर्मके आधारपर चैतन्यका बँटवारा नहीं होता, चैतन्यमें जो अहंता है उसके आधारपर कर्त्तव्यका बँटवारा होता है।

जब आदमीको यह मालूम हो जायेगा कि मैं ब्राह्मण हूँ तो ब्राह्मणके कर्त्तव्य समझकर वह स्वयं उसका पालन करेगा—सैनिक अपने कर्त्तव्यका पालन करेगा, व्यापारी अपने कर्त्तव्यका पालन करेगा। यह जो अहंकारमें एक प्रकारका संस्कार माने दोषापनयन और गुणाधान किया जाता है और हीनाङ्ग पूर्ति की जाती है, इससे ही कर्त्तव्यका पालन हो पाता है। मैंने ऐसे आदमीको पेड़पर चढ़ते देखा है जिसके हाथ नहीं है; एक हाथ बिलकुल नदारतऔर दूसरा हाथ भी कटा और इसी बण्डे हाथसे पाँवके सहारे लोटा माँजते मैंने अपनी आँखसे देखा है—टट्टी होकर वह आया तो उसने अपने हाथसे लोटा माँज लिया; वह पानीका प्रयोग करता है, वह भोजन खाता है। आपने यह सुना होगा कि जिनके हाथ नहीं होता है वह पाँवमें कलम लेकर लिख लेते हैं। आप क्या समझते हैं संस्कार कोई चीज नहीं है? हमारे भेड़ियाके बालक रामूको खड़ा होकर चलना सिखा दिया, अब उसको भाषा सिखा दी! आप बच्चेको छोड़ दीजिये कि चाहे जिस भाषामें बोले, तो वह बिल्लीकी तरह म्याऊँ-म्याऊँ बोलने लगेगा, वह कुत्तेकी तरह भौंकने लगेगा। हम लोग जो भाषा बोलते हैं यह 'नेचर' नहीं है—यह ब्रह्म भी नहीं है और प्रकृति भी नहीं है। कुछ भी बोलना नेचर है—कें-कें में-में करना नेचर है, लेकिन व्यवस्थित ढंगसे कुछ बोलना जिससे हम अपनी बात दूसरेको समझा सकें और दूसरेकी बात समझ सकें यह बात क्या बिना संस्कारके हो सकती है? आप समझते हैं कि क्या आपका बालक बिना अंग्रेजीके अक्षर सिखाए अंग्रेजी पढ़ लेगा? ऐसा समझते हैं? यह सब भूमिका हम काहेको बाँध रहे हैं कि यह मन-रूपी जो बालक है इसको

भी उच्छृंखल, निर्मर्याद, उद्दण्ड नहीं छोड़ना चाहिए; इस बच्चेका भी संस्कार करना चाहिए, इसमें जो दोषकी आदत है, उसको दूर करना चाहिए और जो गुणकी आदत है उसको ग्रहण कराना चाहिए।

इसलिए, वेदान्त देहके स्तरपर संस्कारके द्वारा आपके मनुष्यत्वमें विशेष उत्पन्न करके विशेष-विशेष धर्मका विधान करता है। कि संन्यासी हुए तो विरक्त रहो, घूमो; मन्त्री हुए तो राज-कार्य सम्हालो—यह देखो, अहंतामें विशेष—सब तो मनुष्य ही हैं, सबके अन्दर अहं-अहं फुरता है, लेकिन, मन्त्रीका अहं जो है वह कर्त्तव्य-पालनके लिए दूसरी तरहकी जिम्मेदारी रखता है और चपरासीका जो अहं है वह कर्त्तव्य-पालनमें दूसरे प्रकारकी जिम्मेदारी रखता है। एक चपरासी-अहं होता है, एक अफ़सर-अहं होता है, एक मिनिस्टर-अहं होता है—और अच्छा ये सब अहं उत्पन्न हैं कि नहीं? क्या ये 'नेचर' से आये हैं? नहीं, ये 'नेचर' से नहीं आये हैं, ये सब-के-सब उत्पादित अहं हैं जिससे मनुष्य अपने कर्त्तव्यका ठीक-ठीक पालन करता है। इसलिए वेदान्त-दर्शनमें इसका बड़ा-बढ़िया निरूपण है—

कर्ता शास्त्रार्थवत्त्वात् (ब्र० सू० २.३.३३)

यह जीवात्मा कर्त्ता है, द्रष्टा नहीं। बोले—यह क्या गड़बड़ है? कि जो आत्मा द्रष्टा है वह तो कर्त्ताका भी द्रष्टा है—भला! हाथसे उठाने-पकड़नेका काम होता है, पाँवसे चलनेका काम होता है, मुँहसे बोलनेका काम होता है और कर्त्ता जो है वह मुँहसे बोलता है, हाथसे करता है और पाँवसे चलता है, आँखसे देखता है, कानसे सुनता है। इन्द्रियोंके भेदसे कर्त्तामें भेद नहीं है, वह व्यवस्थापक अहं है। वह सत्ताकी प्रधानतासे कर्मको अपने अन्दर स्वीकार करके कर्ता बनता है—**कर्त्ता शास्त्रार्थवत्त्वात्**।—कानून जो बनेंगे वे कर्त्ताके लिए बनेंगे; पाप-पुण्य जो बनेंगे वे कर्त्ताके लिए बनेंगे; अपराध और सजा जो होंगे वे कर्त्ताके लिए होंगे। कर्त्ता सृष्टिके व्यवहारको ठीक चलावेगा। बच्चेको आप यों मत छोड़ दो, शरीरको भी यों मत छोड़ दो; मनको भी यों मत छोड़ दो—इसका नाम संस्कार है! यह वेदान्त-दर्शनका सिद्धान्त है। आप ढूँढ़ लेना—'कर्त्ता शास्त्रार्थवत्त्वात्'। क्यों कि जीव यदि कर्त्ता न हो तो विधि-निषेधका शास्त्रार्थ व्यर्थ हो जायेगा। अगर दवासे रोगी को फायदा न हो तो आयुर्वेद शास्त्र व्यर्थ है न? आप देखो—अगर औषधिसे रोगीको फायदा न हो तो डॉक्टरीका शास्त्र व्यर्थ गया न? डॉक्टरी-शास्त्र भी उपयोगी है, आयुर्वेद-शास्त्र भी उपयोगी है, कानून भी उपयोगी है—मनुष्यकी चोरी करनेकी आदत छुड़ायी जा सकती है, उसको साहूकार बनाया जा सकता है! ऐसे ही हार मत मान लो!!

हम यह सुना रहे थे कि हम स्वप्नमें यह देखते हैं कि स्वप्नमें वासनाके अनुसार पदार्थोंका निर्माण होता है। उस समय कहो कि इसी समय आँखके रास्ते रूपका प्रतिबिम्ब अन्त:करणमें पड़ रहा हो या कानके रास्ते शब्दका प्रतिबिम्ब पड़ रहा हो या नाकके रास्ते कोई सुगन्ध जा रही हो या त्वचाके रास्ते रजाई और कम्बलका भेद मालूम पड़ रहा हो सो बात नहीं है। सब गोलक अपनी-अपनी जगह पर सो गये हैं—**य एष सुप्तेषु जागर्ति**—सब सो गये लेकिन कोई जाग रहा है।

बोले भाई, जाग रहा है तो क्या बिलकुल दृङ्मात्र ही जाग रहा है और कौन जाग रहा है? बोले—नहीं, ये सोती हुई इन्द्रियाँ और दृङ्मात्र इनके बीचमें एक चीज और है। केवल साक्षीकी सन्निधि होनेसे ही अन्त:करण वस्तुका निर्माण नहीं कर सकता, अन्त:करणमें वासना होना जरूरी है क्योंकि साक्षीकी सन्निधि तो सुषुप्तिमें भी रहती है, उस समय तो किसी वस्तुका निर्माण नहीं करता है—गाढ़ सुषुप्तिमें भी साक्षी तो मरता नहीं और अन्त:करण भी गाढ़ सुषुप्तिमें मरता नहीं। सुषुप्ति भी अन्त:करणका एक व्यवहार है, वृत्ति है, वर्तन है। जैसे हमारे जीवनमें विश्राम करना और काम करना दोनों हमारी स्थिति है वैसे ही अन्त:करणका काम करना और विश्राम करना—यह दोनों स्थिति हैं। यदि साक्षीके सान्निध्य-मात्रसे ही अन्त:करण हाथी बन जाये, घोड़ा बन जाये, मनुष्य बन जाये, स्त्री बन जाये तो गाढ़ सुषुप्ति कभी किसीको होनी नहीं चाहिए क्योंकि उस समय भी साक्षी ज्यों-का-त्यों रहता है। सुषुप्तिमें और स्वप्नावस्थामें फर्क होता है और स्वप्नावस्था और जाग्रत् अवस्थामें फर्क होता है। जाग्रत् अवस्थामें बाह्य वस्तुका प्रतिबिम्ब पड़ रहा है और स्वप्नावस्थामें नहीं पड़ रहा है। और यदि कहो कि साक्षी स्वप्नावस्थामें पदार्थोंकी सृष्टि करता है तो गाढ़ सुषुप्तिमें क्यों नहीं करता? इसका अर्थ हुआ कि वासना जब अभिव्यक्त होती है तब स्वप्नमें पदार्थोंका निर्माण होता है, माने अत्यन्त शान्ति जहाँ है वहाँ पदार्थ नहीं है और अत्यन्त व्यवहार जहाँ है वहाँ स्थूल पदार्थ है ही, और स्वप्नमें वासनात्मक पदार्थ हैं। हमारी वासना ही पदार्थोंका निर्माण करती है—**कामं कामं पुरुषो निर्मिमाणः।**

अब स्वप्नके पदार्थमें देखो, सर्वत्र भ्रान्तिजन्य जो मानस पदार्थ होते हैं वहाँ विषयका और विषयीका अधिष्ठान एक ही होता है—इस नियमको समझना चाहिए! अच्छा, आपने एक पेड़ देखा ठूँठ, और उसको आपने भूत समझा, तो आपको ऐसा मालूम पड़ेगा कि भूत तो पेड़में है और भूत होनेकी जो कल्पना, भ्रम है, वह हमारे अन्त:करणमें है, लेकिन वहाँ पेड़में तो भूत है नहीं, वहाँ तो

पेड़-ही-पेड़ है! तो जहाँ भूतकी कल्पना ही भूतका आकार है, कल्पित जो भूत है उसका अधिष्ठान वह ठूँठ, वह पेड़ नहीं है, स्थाणु नहीं है, कल्पित भूतका अधिष्ठान वही है जो भूतकी कल्पनाका अधिष्ठान है। आपने रस्सीमें साँपकी कल्पना की—बोले वह देखो, साँप है। एकने कहा साँप नहीं है, रस्सी है। तुमने कहा नहीं-नहीं, रस्सीमें साँप है। हमको रस्सीमें साँप दीख रहा है! बोले—बाबा, तुमको रस्सीमें साँप दीख रहा है कि अपने मनमें साँप दीख रहा है? अपने मनमें साँप दीख रहा था। भ्रान्तिसे जितनी भी वस्तु दिखायी पड़ती है उसमें भ्रान्तिकी कल्पना और विषयकी उपस्थिति अलग नहीं होती है! समझो कि यह घड़ी हमको दिखायी पड़ रही है—यह जाग्रत् अवस्था है। घड़ीका प्रतिबम्ब आँखमें पड़ा और यह मनमें हमको दीख रहा है कि यह घड़ी है और रखा हो फूल और ख्याल हो जाये कहीं कि यह घड़ी है तो घड़ी गुलाबके फूलमें रखी है कि हमारे मनमें रखी है? हमारे मनमें रखी है! यह बात आपको इतने विस्तारसे क्यों सुना रहे हैं, अब इसका कारण सुनो।

एकमें अनेक, अपरिच्छिन्नमें परिच्छिन्न, सत्में असत्, चित्में अचित्, आनन्दमें दुःख, अद्वितीयमें द्वैत, स्वमें पराया जो दिखायी पड़ता है वह भ्रमसे दिखायी पड़ता है। हे भगवान्! अनन्त वस्तुमें जब सान्त पदार्थ दिखायी पड़ेगा तब आप क्या समझते हैं कि अनन्तका कोई हिस्सा वह सान्त होगा? जिस चीजमें हिस्सा नहीं होता, उसीको अनन्त कहते हैं।

यह सर्व शब्दका अर्थ और अनन्त शब्दका अर्थ अलग-अलग है! जैसे इस मेज पर जितनी चीज रक्खी है यह जपाकुसुम है, यह तुलसीदल है, यह लाउड-स्पीकर है, यह पुस्तक है, यह घड़ी है, यह चश्मा है—इनको क्या बोलेंगे कि सर्व बोलेंगे, मेजपर रखी हुई सब चीजें। कई चीजें जोड़कर सब, सर्व बनता है और अनन्त जो है वह कई चीजोंके जोड़का नाम नहीं है। एक चीज भी और सब चीज भी जिस एक अधिष्ठानमें दिखायी पड़ती है उसको अनन्त बोलते हैं। उसमें पूरब-पश्चिम, उत्तर-दक्षिण जो दिखता है वह हमारे मनकी कल्पनामें दिखता है। हमको पूरब-पश्चिम-उत्तर-दक्षिणकी कल्पना होती है। यह क्यों होती है कि तुम देहमें मैं करके बैठे हो। कि अच्छा, हमारा पूरब और तुम्हारा पूरब क्या एक ही है? आप बताओ! हमारे सामने बैठे हुए हो, हमारा पूरब और तुम्हारा पूरब क्या एक है? हमारे जो पूरब है वह तुम्हारे पश्चिम है। इसका मतलब हुआ कि प्रत्येक व्यक्ति पूरब-पश्चिमकी कल्पना अपने मनमें देहकी अपेक्षासे कर रहा है और जिस अधिष्ठानमें

पूरब-पश्चिम-उत्तर-दक्षिण-नीचे-ऊपरकी कल्पना किसीकी भी अपेक्षासे, नहीं की जा सकती है—न देहकी अपेक्षासे, न धरतीकी अपेक्षासे और न सौर मण्डलकी अपेक्षासे, न ब्रह्माण्ड-मण्डलकी और न कोटि-कोटि ब्रह्माण्ड-मण्डलकी अपेक्षासे और न प्रकृतिकी अपेक्षासे। किसी भी अपेक्षासे जिसमें ऊपर-नीचे, दायें-बायेंकी कल्पना नहीं की जा सकती वह अनन्त है, उस अनन्त रूप अधिष्ठान-में, ठूँठमें भूतकी तरह, फूलमें घड़ीकी तरह ये पूरब-पश्चिम-उत्तर-दक्षिण कल्पित हैं। कल्पनाका जो अधिष्ठान है चैतन्य, वही चैतन्य पूरब-पश्चिम-उत्तर-दक्षिणकी कल्पनाका भी अधिष्ठान है। मनका जो आधार है वही कल्पनाका भी आधार है।

अब आपको एक दूसरी बात बताते हैं—कल तो आपको सुनाया ही था। ये हम लोगोंके जो रविवार-सोमवार हैं ये अंग्रेजीमें क्या हो जाते हैं? सण्डे-मण्डे हो जाते हैं न, और पारसीमें कुछ और हो जाते हैं। नाम जो है वह तो अपना काम चलानेके लिए है। जैसे अपना व्यवहार चलानेके लिए दिक्-तत्त्वमें हम पूरब-पश्चिम-उत्तर-दक्षिणकी कल्पना करते हैं वैसे ही काल-तत्त्वमें दिन सब बराबर हैं लेकिन देखो धर्म कमानेके लिए इन्हीं दिनोंमें एक एकादशी होती है—यह संस्कार है, यह धर्म कमानेके लिए होती है। सोमवार है, काहेके लिए कि व्रत करनेके लिए, चन्द्रमाकी पूजा करनेके लिए, धर्म कमानेके लिए। जब तुम्हें धर्म कमाना है और पाप मिटाना है—यह व्यवहार करना है तो तुम्हारे सोमवार और रविवारमें भेद है। अब देखो, जैसे रात और दिन है, ये भी कालमें कल्पित हैं। अभी परसों-तरसों अखबारमें पढ़ा कि यह जो अमेरिकाका सर्वेयर गया है वह चन्द्रमाका सर्वेक्षण कर रहा है। सर्वेयर सर्वका अध्ययन कर रहा है, बोले कि वहाँ तो हमारे पन्द्रह दिनके बराबर एक दिन होता है और गर्मीकी ऋतु है और बड़ी प्रबल गर्मी पड़ रही है और दोपहर है इसलिए मशीनें सब गल जायेंगी ऐसा खतरा पैदा हो गया है। ऐसा पढ़ा अखबारमें। यह बात हमारे प्राचीन ग्रन्थोंमें बड़े जोर-शोरसे लिखी हुई है कि चन्द्रमा-पर हमारे पन्द्रह दिनके बराबरका एक दिन और पन्द्रह रातके बराबर रात होती है। पर आप यह देखो कि यह सोम-मंगल-बुध-बृहस्पति जो हैं ये अनन्त कालमें कल्पित हैं। सब दिनोंको मिलाकर जो काल होता है, सब रात्रियोंको मिलाकर जो काल होता है, सब पक्षों, सब महीनों, सब वर्षों, सब युगों मन्वन्तरों, कल्पोंको मिलाकर जो सर्वात्मक काल होता है, उस सर्वात्मक कालका सम्बन्ध तो कारणसे है—जैसे सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान ईश्वरका सम्बन्ध कारण से है, वह सर्वात्मक है। माण्डूक्य उपनिषद्में आप देखो—

एष सर्वेश्वरः एष सर्वज्ञः एष योनिसर्वस्व, प्रभवाप्ययौ हि भूतानाम्॥

यह तो हुआ सर्वज्ञ प्राज्ञ, लेकिन जो **अह्रस्वम् अदीर्घम् अनणु** जो है, **अचिन्त्यम् अलक्षणम् अव्यपदेश्यम्** जो है, वह इससे न्यारा है। यह जो सर्वात्मक काल है वह जिस अधिष्ठानमें भास रहा है वह अकाल है, वह कालातीत है, वह कालाभावसे उपलक्षित है, उस कालाभावसे उपलक्षित वस्तुमें हमारे मनमें जो कालकी कल्पना हो रही है, उस कल्पनाका जो अधिष्ठान और प्रकाशक है वही उस कल्पित कालका भी प्रकाशक और अधिष्ठान है।

तीनों बात हो गयी। पूरब-पश्चिम-उत्तर-दक्षिण देश—भूत भविष्य आदि काल और घड़ी आदि पदार्थ और सोमवार-मंगलवार आदि काल माने देश, वस्तु, काल—ये तीनों जो मालूम पड़ते हैं विषय रूपसे मालूम पड़ते हैं सो भी और उनके विषयमें जो कल्पना होती है सो भी और जो अपनेमें कल्पकपनेका अभिमान होता है व्यष्टि-समष्टिके रूपमें सो भी, जीव और ईश्वर दोनों, ये जिस दृङ्मात्र-वस्तुमें केवल भान-मात्र हैं। कल्पनाका अधिष्ठान और कल्पितका अधिष्ठान एक है। कल्पितके अधिष्ठानको ईश्वर बोलते हैं और कल्पनाके अधिष्ठानको जीव बोलते हैं, लेकिन असलमें कल्पना और कल्पित ये दोनों दो देशमें, दो कालमें, दो रूपमें नहीं होते हैं। जो चित्त-कालिक-पदार्थ हैं—जैसे स्वप्नके जो पदार्थ हैं वे जितनी देर पदार्थ उतनी देर तदाकार मन और जितनी देर तदाकार मन उतनी देर पदार्थ तो जो पदार्थ चित्त-कालिक होते हैं वे जिस अधिष्ठानमें कल्पना होती है उसी अधिष्ठानमें होते हैं माने चित्तमें ही होते हैं, चित्तसे न्यारे नहीं होते हैं और चित्त जिसमें है उसीमें वे पदार्थ भी हैं! इस तरहसे देशके हिस्से और सब हिस्सोंका जोड़, कालके हिस्से और सब हिस्सोंका जोड़ और वस्तुओंके हिस्से और उनका सबका जोड़—यह जो देश-काल-द्रव्यकी समष्टि है यह समष्टि जिस अनन्तमें कल्पित है उसी अनन्तमें उसकी कल्पना भी है और जिस अनन्तमें उसकी कल्पना है उसी में वह कल्पित भी है अर्थात् ब्रह्म और आत्मासे पृथक् न कल्पित है और न कल्पना है—न आत्मासे पृथक् कल्पना और कल्पित है, न ब्रह्मसे पृथक् कल्पित और कल्पना है, इसलिए कल्पित और कल्पनासे विलक्षण आत्मा और ब्रह्म एक हैं।

इसका अभिप्राय यह हुआ कि एक बार समझदारीकी तो जरूरत पड़ी लेकिन एक बार समझदारी आ जानेके बाद भेदका ही बोझ निवृत्त हो गया। क्या विलक्षण है—

एष नित्यो महिमा ब्राह्मणस्य न कर्मणा वर्द्धते नो कनीयान्।

तुम्हारी महिमा विलक्षण है, तुम्हारी महिमा नित्य है कर्मसे न तुम्हारी वृद्धि होगी, न कर्मसे तुम्हारा ह्रास होगा-एक बार इस तत्त्वका विचार तो करो कि क्या अखण्ड वस्तु है, क्या अद्वय वस्तु है। यह केवल मनकी कल्पना नहीं है, यह केवल मनकी भावना नहीं है, मनकी कल्पना और भावनाके बोझको हमेशाके लिए मिटा देनेवाली है—

नासौ तपति किमहं साधु नाकरवम् किमहं पापमकरवम्।

तुम्हें कभी पश्चात्ताप नहीं करना पड़ेगा, पश्चात्तापसे मुक्ति हो जायेगी, कर्मके कर्त्तापनसे मुक्ति हो जायेगी, कर्मके भोक्तापनसे मुक्ति हो जायेगी, उसके साथ फलके सम्बन्धसे मुक्ति हो जायेगी, उसके सत्यत्वका जो बोझ है पहाड़-सरीखा,. उस बोझसे मुक्ति हो जायेगी। कैसे? कि अपने आपको जाननेसे।

य एष सुप्तेषु जागर्ति—कदाचिन्न स्वपिति इत्यर्थ।

जो कभी सोता ही नहीं है। किसीने कहा कि नींद नहीं आती है, तो बोले—फिकर छोड़ दो। क्यों? बोले तुम कभी सोते ही नहीं हो।

हमारे उत्तर-प्रदेशमें आगरेके पास एक गाँव है, खाँड़ा उसका नाम है। अबसे कोई पच्चीस वर्ष पहले उस गाँवमें वेदान्तियोंका जमघट हो गया था।

वहाँ बस 'वृत्ति'का स्वाध्याय होता 'वृत्ति'माने निश्चलदासजीका जो 'वृत्ति-प्रभाकर' ग्रन्थ है सो बड़ा पाण्डित्यपूर्ण ग्रन्थ है। जब उन्होंने विचार-सागर बनाया तब लोगोंने कहा क्या बच्चोंका खेल बनाया है, यह 'विचार-सागर' कोई ग्रन्थ है? वैसे है बड़ा गम्भीर और सार-सार है वेदान्तका, लेकिन, उसमें तो प्रक्रियाका वर्णन है, तो लोग बोले प्रक्रियाका नहीं, प्रमाणका निरूपण करो तब तुम्हारे पाण्डित्यका पता लगे। तब निश्चलदासजीने फिर 'वृत्ति-प्रभाकर' ग्रन्थ बनाया। वहाँ वृत्ति-प्रभाकरके सिवाय और कोई ग्रन्थका पाठ ही न हो! जाकर लम्बे नारायण वहाँ ठहरें, वहाँके लोग अच्युत मुनिजीका सत्सङ्ग करें, लम्बे नारायणजी का सत्सङ्ग करें। एक बार वहाँ बड़ा भारी उत्सव हुआ। करपात्रीजी महाराज भी गये थे, उन दिनों उनकी जवानी थी। मैं गीताप्रसमें भी नहीं गया था तब की बात है। करपात्रजीके जो गुरु थे विश्वेश्वराश्रमजी वे, श्रीउड़िया बाबाजी महाराज, स्वामी हरनाम दासजी, स्वामी अभयानन्दजी, पण्डित जीवनदत्तजी, पं० अखिला-नन्दजी—उधरके जो वेदान्ती थे सब थे।

खाँडेवालोंने एक प्रश्न निकाला—यह प्रश्न निकाला कि यह जो हमको

स्मृति होती है कि हमने सपना देखा, हम सोये यह स्मृति किसको होती है? सुषुप्तिकी स्मृति किसको होती है? मुख्य रूपसे यह बताओ कि हम रातमें गाढ़ी निद्रामें सोये और हमने कोई सपना नहीं देखा, तो गाढ़ी निद्रामें कौन था जो अब याद कर रहा है कि हमने गाढ़ी निंद्रा देखी?

बोले—साक्षी था अभी चर्चा चल रही थी, तो बोले कि साक्षीको स्मृति होती है क्या? जिसमें संस्कार होता है उसीको स्मृति होती है—हम उनके प्रश्नका खुलासा कर रहे हैं भला! वे इतना थोड़े ही पूछते थे, वे तो सीधे ही बम-गोला फेंकते थे—सुषुप्तिकी स्मृति किसको होती है!

श्रीउड़ियाबाबाजी महाराजके सामने उन लोगोंने अपना प्रश्न बड़े घटाटोपके साथ रखा। बाबा बोले कि सुषुप्तिकी स्मृति तो होती ही नहीं, यह तो नई फुरणा है।

नयी फुरणाका मतलब समझो जैसे आप कभी स्वप्न देख रहे हों, अभी मैं छह घंटे सोकर उठा, क्या आप सपनेमें छह घंटे सोकर उठते हैं? फिर बोले कि अच्छा छह महीने पहले हमारी उम्र पच्चीस वर्षकी है और रोज रातको सोते हैं, ऐसा सपनेमें मालूम पड़ता है या नहीं? आपको सपनेमें यह मालूम पड़े कि हमारी उम्र पच्चीस वर्षकी है, पचास वर्षकी है, तो सपनेमें यह भी तो मालूम पड़ेगा कि रोज रातको हम सोते हैं, तो क्या सपनेमें जो यह मालूम पड़ता है कि पचास वर्षसे हम रोज सोते आये हैं वह सच्चा है? कि वह सच्चा नहीं है। वह तो सपनेकी स्वतंत्र फुरणा है। इसी प्रकार जाग्रत्‌में जो यह स्मृति होती है कि मैं इतनी देर सोया, वह जाग्रत्‌की एक स्वतंत्र फुरणा है, सुषुप्तिकी स्मृति नहीं है। साक्षीको कुछ ऐसा-वैसा नहीं समझना भला!

पहले हम आपको एक मध्यम-कोटिकी बात सुना रहे हैं कि स्वप्न कालमें बाहरकी वस्तुएँ इन्द्रिय द्वारसे प्रतिबिम्बित नहीं होतीं और साक्षीके सान्निध्य मात्रसे ही यदि अन्त:करण निर्माण करता होवे तो गाढ़-सुषुप्तिमें भी निर्माण करना चाहिए। कि तब? कि एक वासना नामका पदार्थ और है, जो उदय होवे तो साक्षीके सामने पदार्थ बने और उदय न होवे तो साक्षीके सान्निध्यमें पदार्थ न बने। यह जो वस्तुएँ हमको जाग्रत्‌में दिखायी पड़ रही हैं ये असलमें उसी वासनासे बनती हैं—यह देह, यह शरीर सब बनता है और साक्षी जो है वह जैसे स्वप्नमें असंग ही होता है, जैसे सुषुप्तिमें असंग ही होता है वैसे ही जाग्रत्‌में भी इतने पदार्थोंके बनने-बिगड़ने पर भी असंग ही होता है। जैसे स्वप्नकी सृष्टि होनेसे

उसकी अद्वितीयतामें कोई बाधा नहीं पड़ी वैसे ही जाग्रत्की सृष्टि होनेपर भी उसकी अद्वितीयतामें कोई बाधा नहीं पड़ी।

यह नहीं समझना कि जब हम हाथ-पाँव बाँध कर बैठेंगे तब हम ब्रह्म हो जायेंगे, ऐसी कल्पना नहीं करना कि जब समाधि लगेगी, तब ब्रह्म हो जायेंगे, देखो, किसीको विश्राम करनेमें मजा आता है तो किसी को श्रम करनेमें मजा आता है--हमने दो चार-दिन पहले अखबारमें पढ़ा था कि एक आदमीने जो हिन्दुस्तानका नाचनेका रेकार्ड था ९ घण्टेका, उसको तोड़ दिया। देखो ९ घण्टेके नाचनेमें, नौ घण्टेके विक्षेपमें उसको क्या मजा आया है—हाथ हिलाना, पाँव हिलाना, आँख हिलाना, सिर हिलाना—उसको सुख हुआ कि दुःख हुआ? जो लोग केवल शान्तिमें ही आनन्द मानते हैं उनको यह मालूम होना चाहिए कि नृत्यमें भी आनन्द आता है। लोग कहते हैं कि उपवास करनेमें बड़ा आनन्द है—कितने दिनके लिए भाई! उपनिषद्में तो लिखा है कि पन्द्रह दिन उपवास करोगे तो इन्द्रियोंकी शक्ति क्षीण हो जायेगी। भोजनमें आनन्द है कि नहीं? तुम जब यह कहते हो कि उपवासमें आनन्द है तब सत्यके केवल एक पहलूका निरूपण करते हो और जब कहते हो कि भोजनमें आनन्द है तब भी सत्यके एक पहलूका निरूपण करते हो। सत्यके दोनों पहलू समान कक्षामें कल्पित हैं, यदि मजा है तो मजा भोजन और उपवास दोनोंमें है और यदि मजा नहीं है तो मजा न भोजनमें है, न उपवासमें है, अपने आपमें है—जिसमें तुम रहोगे उसका नाम मजा है। जैसे भोजन और उपवास है ऐसे ही विक्षेप और शान्ति है—हमेशा हाथ-पाँव बाँधकर बैठे तो रह सकते नहीं, इसलिए जो तत्त्वज्ञ महापुरुष होते हैं उनको बन्धन और मोक्ष दोनोंमें मजा है। बोले कि एक आदमीने आकर आश्रममें गायें बाँध दी, दूध देती हैं, बड़ा मजा आता है! फिर एक दिन चेलेने कहा कि गाय चोरी चली गयी कि बड़ा मजा है—अब न दुहना पड़े, न गोबर फेंकना पड़े, न खिलाना पड़े, न नहलाना पड़े—बड़ा मजा है। मजा उसका नाम है जैसे हम रहते हैं।

एक बार एक महात्मा थे, उन्होंने कहा कि हमारे पास रहो! हमने कहा महाराज देखो, हमारा रहना, हमारा सोना, हमारा जागना, हमारा बोलना, हमारा खाना, हमारा भजन करना—इनकी यदि आप ज्यों-की-त्यों स्वीकृति देते हो तब तो हम रह सकते हैं और यदि तुम्हें कुछ खट-खट करनी हो कि ऐसे नहीं ऐसे, तो नहीं चलेगा। कि कर्ता मत बनो, द्रष्टा बन जाओ, द्रष्टा मत बनो कर्ता बन जाओ-दोनों खट-खट नहीं चाहिए।

वेदान्त विद्याकी विशेषता ही यही है कि जो गाढ़-सुषुप्तिमें है वही स्वप्नावस्थामें है, वही व्यवहारमें है—न सत्यतामें परिवर्तन होता है, न आत्मामें परिवर्तन होता है, न ब्रह्ममें परिवर्तन होता है। परिवर्तन-मात्र यदि जड़में होवे तब तो सच्चा-आप यह बात पकड़ो। किसी भी सगुण ईश्वरवादीसे आप यह प्रश्न कर सकते हो कि जब सगुण ईश्वर चैतन्य है तब वह जगत्के रूपमें बदलता है कि बदला हुआ दिखता है? यदि बदल गया तो चैतन्यता कहाँ गयी? चैतन्य तो उसको कहते हैं कि जो बदलनेको जान रहा है, जो बदल रहा है वह तो दृश्य हो गया न। हम सेन्द्रिय पदार्थको चैतन्य और निरिन्द्रिय पदार्थको जड़ नहीं बोलते हैं, जो द्रष्टा है उसको चैतन्य बोलते हैं, जो दृश्य है उसको जड़ बोलते हैं और द्रष्टा ब्रह्म है, यह ज्ञान होनेसे दृश्यका अस्तित्त्व बाधित हो जाता है।

अब देखो, यदि ईश्वर संसार बन गया तो जिस अंशमें वह संसार बन गया—एक अंशमें चेतन रहा, एक अंशमें संसार बन गया। ईश्वरके दो हिस्से हो गये, और यदि वह पूरे हिस्सेसे ही चैतन्यसे जड़ हो गया तो ईश्वर रहा कहाँ? ईश्वर चैतन्य रहते हुए ही अपनेको जगत्के रूपमें दिखा रहा है, ऐसा समझो दीख रहा है—स्वयंको स्वयं दिख रहा है। ऐसी स्थितिमें यह जो जाग्रत्का प्रकाशक दृङ्मात्र अधिष्ठान चैतन्य है, स्वप्नका प्रकाशक दृङ्मात्र अधिष्ठान चैतन्य वही है और सुषुप्तिका भी प्रकाशक दृङ्मात्र चैतन्य वही है, सम्पूर्ण समष्टियोंका भी अधिष्ठान चैतन्य वही है और उसमें यह एक और अनेक यह जुज और कुल ये दोनों केवल मान-मात्र ही हैं, तत्त्ववस्तु नहीं है। इसलिए—

तदेव शुक्रं तद् ब्रह्म—जिसके सान्निध्यमें वासनाएँ सोती हैं, जिसके सान्निध्यमें वासनाएँ जागकर अर्थाकार प्रतीत होती हैं, जिसके सान्निध्यमें वासनाएँ अर्थका निर्माण करती हैं, वह आत्मा शुद्ध है और ब्रह्म है।

देखो, एक ओर ज्ञान होनेके लिए बोलते हैं—

रोगो लिंगम् अबोधस्य—संसारमें राग-द्वेष होना अज्ञानकी पहचान है। बोले कि पहचान गया कि हम परमात्मा हैं। बोले कि **सन्तु रागादयोः बुधैः** जिसको वह ज्ञानीके रूपमें दिख रहा है, अपना आत्मा नहीं दिख रहा है, अन्यके रूपमें दिख रहा है, जो उसको अपनेसे अन्य रूपमें देख रहा है, वह उसमें राग-द्वेष देखा करे, लेकिन, जो अपनेको ब्रह्मरूपमें देखता है वह तो अपनेको परिच्छिन्न ही नहीं देखता है तो उसमें राग-द्वेष कहाँसे रहा? बोले कि ये राग-द्वेष मारे हुए हैं—

तिष्ठन्त्वज्ञानतत्कार्यशवा बोधेन मारिताः।
न भीतिर्बोधसम्राजः कीर्तिः प्रत्युत तस्य तैः॥

पञ्चदशी (७.२८२)में आया कि यह बोध-रूपी सम्राट् है, इसने राग-द्वेषकी जड़ अविद्या ही उखाड़ कर फेंक दी है, ये बाधित हैं—बाधित हैं माने सिनेमाके पर्देपर हैं, ये राग-द्वेष पर्देपर हैं, ये तमाशे हैं, ये न अर्थाध्यास हैं और न संसर्गाध्यास हैं—न तो वह चीज, वह वस्तु सच्ची है और न तो उसके साथ सम्बन्ध सच्चा है—न अर्थाध्यास है और न संसर्गाध्यास है और न ज्ञानाध्यास है। 'तदेव शुक्रं तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते'। अरे यही रे यही—**य एष तदेव**—जो यह है तुम्हारा यही मैं पदका सच्चा अर्थ—'तदेव शुक्रं'— शुक्र माने शुद्ध है—इसमें दूसरी किसी चीजका मिश्रण नहीं है—शुक्ल है; 'शुक्रं=शुक्लं'—बिलकुल स्वच्छ है, निर्मल है, सफेद है, इसमें कोई माया-मल लगा हुआ नहीं है, कोई कर्म-मल लगा हुआ नहीं है, कोई आणव मल लगा हुआ नहीं है।

कर्म-मल क्या होता है कि हम पापी हैं, हम पुण्यात्मा हैं—कर्मके साथ अपना तादात्म्य बनाकरके अभिमानी बन बैठना इसका नाम कर्म-मल है। और मैं अकर्ता हूँ यह वृत्ति हमेशा बनी रहे—अरे, यह वृत्ति बनानेमें तो तुम्हारे दोनों हाथ हथकड़ीमें पड़ गये! यह बात आप निश्चित समझो कि जो चीज सुषुप्तिमें नहीं भासती वह कल्पित है, उसका नाम चाहे कुछ भी रख लो—साकेत, गोलोक, बैकुण्ठ, कैलास चाहे जो भी नाम रख लो, चाहे समाधि, चाहे ईश्वर चाहे जीव चाहे आत्मा चाहे परमात्मा—तो चीज सुषुप्तिकालमें भासती ही नहीं वह अज्ञानके पेटमें पैदा होती है और अज्ञानके पेटमें रहती है और अज्ञानके पेटमें ही समा जाती है और जिस अज्ञानका अस्तित्व नहीं है उस अज्ञानकी उस वस्तुकी ब्रह्ममें क्या चर्चा? तुम्हारा हिन्दूपना, मुसलमानपना, ब्राह्मणपना, स्त्रीपना, मर्दपना, संन्यासीपना—यह सब क्या गाढ़ सुषुप्तिमें रहता है, तो जो चीज अज्ञानान्धकारमें लीन हो गयी वह अज्ञानान्धकारमें भासती है भूतकी तरह निद्रा-दोषसे; और अज्ञानान्धकारकी निवृत्ति स्वयंप्रकाश, सर्वावभासक, स्वयंको ब्रह्म जाननेसे होती है।

तदेव शुक्रम्—शुक्रं माने द्वैतके मिश्रणसे रहित—एक चीजमें जब दूसरी चीज मिल जाती है तब वह शुद्ध नहीं रहती। जैसे दूधमें यदि पानी मिला देते हैं तो उसकी संज्ञा शुद्ध दूध नहीं रहती—दूध और पानी एकमें मिल गया तो वह न शुद्ध दूध है, न वह शुद्ध पानी है।

अब कहो कि मैं अकर्ता हूँ यह वृत्ति बनी रहे, मैं द्रष्टा हूँ यह वृत्ति बनी रहे, मैं साक्षी हूँ यह वृत्ति बनी रहे कि मैं ब्रह्म हूँ यह वृत्ति बनी रहे—अरे बाबा, यह तो ऐसी बात हुई कि सारे आकाशमें उड़नेके बाद वहीं धरती पर!

औसत आया ज्यों-का-त्यों। बाल-बच्चे डूबे क्यों॥

हे भगवान्! वृत्ति बनानेके लिए वेदान्त नहीं है, सत्यके स्वरूपका उद्घाटन करनेके लिए वेदान्त है। यह सत्य है याद रखो तो, न रखो तो; स्थिति हो तो, न हो तो; वृत्ति हो तो, न हो तो—निष्ठाके लिए वेदान्त नहीं है, निष्ठाका बोझ उड़ा देनेके लिए वेदान्त है! ब्रह्मनिष्ठ, ब्रह्मनिष्ठ नहीं होता, ब्रह्म होता है! ब्रह्मनिष्ठ तो मनुष्य होता है, ब्रह्मनिष्ठ तो जीव होता है! ब्रह्मज्ञानी जो है वह ब्रह्मनिष्ठ नहीं होता। वह क्या होता है? कि वह ब्रह्म होता है। ब्रह्मनिष्ठको अन्तःकरण तो होता होगा? यदि अन्तःकरण नामकी कोई चीज है तो वह ब्रह्मनिष्ठको होता होगा। ब्रह्मज्ञ ब्रह्म होता है, ब्रह्मनिष्ठ नहीं—

ब्रह्मवेद ब्रह्मैव भवति।

'ब्रह्मवेद ब्रह्मनिष्ठो भवति'—ऐसी श्रुति थोड़े ही है कि जो ब्रह्मको जान लेता है वह ब्रह्मनिष्ठ हो जाता है। श्रुति यह है कि जो ब्रह्मको जान लेता है वह ब्रह्म हो जाता है।

य एष सुप्तेषु जागर्ति कामं कामं पुरुषो
निर्मिमाणः। तदेव शुक्रं तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते।
तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे तदु नात्येति कश्चन॥ एतद्वै तत्॥ ८॥

सबके सो जानेपर जागता रहता है। कैसे पता चले कि सबके सो जानेपर कौन जागता रहता है? इसके लिए दूसरेकी कही बात मानोगे तब तो विश्वास ही करना पड़ेगा—दस आदमी एक जगह सो रहे हों—सब सो गये, अब एकने उठकर कहा कि भाई, तुम सब लोग सो गये थे मैं जाग रहा था, तो उसकी बात तो माननी ही पड़ेगी न! पर, यह दूसरेकी चर्चा नहीं है यह अपनी ही चर्चा है। वह एक ही वस्तु है अपना आत्मा, जो काम करते समय भी रहता है, सपना देखते समय भी रहता है और बिलकुल सो जाने पर भी रहता है—इसीको जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्ति कहते हैं। जब अन्तःकरणके सिवाय और सब कुछ सो जाये और अविद्या जो है वह स्वप्नाकार, कामाकार जो अन्तःकरणका परिणाम है वह बनकर दिखायी पड़े तो वह स्वप्नावस्था कहलाती है; वहाँ अपना अज्ञान ही दिखायी पड़ता है—

माने है तो अपना-आपा और दीखता है, दूसरा तो अज्ञान तो हुआ ही—अज्ञान तो यही है कि है अपना-आपा और मालूम पड़ता है दूसरा—यह बात जाग्रत् और स्वप्न दोनों अवस्थाओंमें सच्ची है और सुषुप्तिके सुखके बारेमें भी सच्ची है। तो यह जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्ति तीनोंमें ही है। ठीक है।

देखो, जैसे घड़ी आये और जाये और पुस्तक खोली और बन्द की जाये और पुस्तक यहाँ रहे या न रहे—परन्तु देखनेवाला एक है—विषय-भेदसे माने घड़ी और किताबके फर्कसे देखनेवालेमें फर्क नहीं पड़ता है—ऐसे ही जो सात बजेका घण्टा सुनता है, वही आठ बजेका घण्टा सुनता है तो घण्टे सात और आठ हो सकते हैं लेकिन सुननेवाला तो एक ही है। बोले कि यह हम दीवारके भीतर बैठे हैं अब दीवारके बाहर निकल गये, तो यह स्थान अलग-अलग हो सकते हैं लेकिन देखनेवाला तो एक ही है। स्थानके भेदसे, कालके भेदसे, वस्तुके भेदसे देखनेवालेमें भेद नहीं होता। अब आँख-नाक-कान जीभवालेके भेदसे भी देखनेवालेमें भेद नहीं होता। और अपनेको कभी पापी माना, कभी पुण्यात्मा माना तो भी देखनेवालेमें भेद नहीं है और कभी सुखी माना, कभी दुःखी माना, तो उसमें भी भेद नहीं है। कभी शान्त माना, कभी विक्षिप्त माना तो उसमें भी देखनेवालेमें भेद नहीं है; कभी ज्ञानी माना, कभी अज्ञानी माना तो उसमें भी भेद नहीं है, देखनेवाला तो बिलकुल एक ही है। यह जाग्रत् और स्वप्नकी बात आपको सुनायी—

य एष सुप्तेषु जागर्ति कामं कामं पुरुषो निर्मिमाणः।

हमारी इन्द्रियोंने विषयका प्रतिबिम्ब लेकर अन्तःकरणको देना छोड़ दिया—बाहरसे सब सो गये—आँख सो गयी, कान सो गये, नाक सो गयी, जीभ सो गयी, त्वचा सो गयी—सब सो गये। परन्तु **य एष सुप्तेषु जागर्ति**—बोले तुम नहीं सोये, क्योंकि कहते हो कि मुझे तो बिलकुल घुप्प अन्धकारमें ऐसी नींद आयी, ऐसी नींद आयी कि कुछ मालूम ही नहीं पड़ा। वह देखकर तुम आये हो—बड़ी अन्धेरी गुफामें तुम घुसकर और वहाँका नजारा देखकर आये हो।

कभी-कभी हम ऐसी गुफामें गये हैं जहाँ कुछ नहीं सूझता। देहरादूनके पास सात-आठ मीलकी दूरीपर कोई एक ऐसा नाला बहता था जो कोई मीलभर भीतर-ही-भीतर आता था—ऊपर मिट्टी अगल-बगलसे नालेकी दीवार और भीतरसे नाला। शौकीन लोग जो हैं वे नालेका नजारा देखनेके लिए इधरसे घुसते और उधरसे निकलते थे। अब वह जरा छोटा हो गया, मिट्टी गिर गयी, उसकी, अब मील भरका तो नहीं है पर दो-तीन फर्लांगका अब भी है। हम

गोविन्दनाथकी गुफा एक बार देखनेके लिए गये—बड़ी भारी बीस-इक्कीस गज भीतरी है। पाँच-पाँच सौ गजकी गुफा भी होती हैं। यह सुषुप्ति जो है यह घोर गुफा है, परन्तु इसमें जाने-आनेवाला कौन है? तुम हो कि नहीं?

बोले कि गुफामें एक स्थिति देखनेमें आयी कि जहाँ न माटी, न पानी, न आग, न हवा न आसमान, न पूरब, न पश्चिम, न घण्टा, न मिनट और न रिश्तेदार, न नातेदार—और सब दिख गये—रिश्तेदार दिखा, नातेदार दिखा, पूरब दिखा, पश्चिम दिखा, आज दिखा—कल दिखा, बीस वर्ष दिखा पच्चीस वर्ष दिखा, मिट्टी-पानी-आग-हवा दिखी। एक मत ऐसा है कि जीवके जो कर्म बहुत हल्के-फुल्के होते हैं और जिनका फल वह जाग्रत्में नहीं भोग सकता उन कर्मोंका फल देनेके लिए ईश्वर ही स्वप्नको बना देता है।

बोले—नहीं, वहाँ (स्वप्नमें) तो पंचभूत नहीं है और ईश्वर पंचभूतकी सृष्टि करता है—मिट्टी बनानेवाला ईश्वर, पानी बनानेवाला ईश्वर, आग बनानेवाला ईश्वर, आकाश बनानेवाला ईश्वर। बड़ा विवेक है इसका उपनिषदोंमें। लोक बनानेवाला ईश्वर नहीं, यद्यपि ईश्वर बनानेवालोंमें है—क्यों? कि लोक तो वासनाके अनुसार बनते हैं—भला! यह जो तुम अपना मकान बनाते हो, तो दो मंजिलका मकान बनायें कि चार मंजिलका यह तुम्हारी वासनापर निर्भर है। बोले—यह ईश्वरने बनाया, चूँकि तुम्हारे हृदयमें ईश्वर बैठा हुआ है इसलिए यह कहो कि मैंने नहीं बनाया ईश्वरने बनाया—यह तो भक्तिकी बात हुई, लेकिन असलमें मकान तुमने वैसा बनाया जैसी तुम्हारे मनमें वासना थी; और मिट्टी-पानी-आग-हवा तुम्हारी वासनाने नहीं बनाया, वह तो ईश्वरका बनाया हुआ है। स्वप्न जो है यह मिट्टी-पानी-आग नहीं है, यह तो अपनी वासनाका बनाया हुआ लोक है जहाँ स्वयं-ज्योति जीवमें रहता है।

बोले कि फिर तो जीव कर्त्ता है। कि नहीं, स्वप्नका कर्त्ता जीव नहीं है। देखो शास्त्रमें यह बात बतायी गयी है कि जब मनुष्यके मनमें दुःखीपनेका अभिमान उदय होवे कि मैं दुःखी हूँ तो यह समझना कि उसने जरूर पाप किया है—आज किया, कल किया, परसों किया इससे मतलब नहीं, पर जिसको पापका अभिमान होता है, उसीको दुःखका अभिमान होता है, दूसरेको नहीं होता; उसका स्वरूप है कि हमसे यह गलती हो गयी तो यह भोगना पड़ रहा है। इसी प्रकार जब कभी सुखीपनेका अभिमान हो तो जरूर तुमने पुण्य किया है—कर्त्तापन रहेगा उसमें।

यह जो स्वप्न होता है, उसमें एक तो जीवमें कर्तृत्व नहीं है और दूसरे संकल्प नहीं है कि मैं यह काम करूँगा—वहाँ तो दिखता जाता है, दिखता जाता है, दिखता जाता है। और बोले कि वहाँ वासना तो होती है पर, वासना-पूर्तिके लिए जो अपेक्षित प्रयत्न है वह नहीं होता। जाग्रत्में तो केवल वासनासे सब काम नहीं बनता, उसके लिए कर्म भी करना पड़ता है—'यथा कर्म यथा श्रुतम्'। लेकिन यदि केवल मनमें वासना-ही-वासना हो और वह पूरी होती जाये तो वह मर्त्यलोक नहीं रहेगा, वह तो फिर स्वर्ग हो जायेगा। और वासना कभी अन्धी भी होती है—कभी, गलत स्थानपर ले जाती है, गलत भोग देती है। स्वप्नमें संकल्प नहीं है, कर्त्तापन नहीं है और जो चीज तुमने सपनेमें बनायी या देखी, उसका जागनेके बाद बाध भी हो जाता है कि वह मिथ्या थी। सब कुछ देखा पर्देपर—देखा कि अशर्फियाँ बरस रही हैं—बड़ी खुशी हुई, पर उनमेंसे क्या एक भी लेकर घरमें आ सकते हो? अरे, वह तो झूठी थी। बादमें जो चीज झूठी मालूम पड़ती है वह बाधित हो जाती है, उसको बाधित कहते हैं। यह बाधित कई तरहसे होती है—(१) एक देशमें जो कर्मकाण्ड सच्चा माना जाता है जब वह दूसरे देशमें मिथ्या हो जाये तो बाधित हो गया। (२) जो एक कालमें सत्य हो पर दूसरे कालमें मिथ्या हो तो भी वह बाधित हो जाता है। और (३) एक अवस्थामें जो सच्चा हो किन्तु दूसरी अवस्थामें मिथ्या हो तो भी वह बाधित हो जाता है। (४) जो देखनेमें सच्चा हो लेकिन अधिष्ठानमें झूठा हो तो भी बाधित हो जाता है; और (५) देखनेमें सच्चा मालूम पड़े पर देखनेवालेमें झूठा हो तब भी बाधित हो जाता है।

बाधका अर्थ आप यह न समझना कि मालूम न पड़े—बाध माने उसके बारेमें जो सत्यत्व बुद्धि है वह सत्यत्व बुद्धि बदल जाये, सत्यत्व बुद्धिकी जगह मिथ्यात्व बुद्धिका उदय हो जाये; जैसे रस्सीमें देखा हुआ साँप—पहले उसके बारेमें सत्यत्व बुद्धि थी बादमें मिथ्यात्व बुद्धि हो गयी। वह कैसे हुई कि अध्यात्म अधिष्ठानके ज्ञानसे, माने रज्जुके ज्ञानसे—यह रस्सी है इस ज्ञानसे। यह बाध होता है!

यह जो स्वप्न-पदार्थ होता है, इसका ब्रह्मसूत्रके तीसरे अध्यायके दूसरे पादमें अनेक अधिकरणोंमें निरूपण है।

फिर बोले कि स्वप्नसे सूचना मिलती है कि नहीं? कि सूचना तो मिलती है, लेकिन जिससे सूचना मिले वह चीज सच्ची हो यह कोई जरूरी नहीं है, झूठी चीजसे भी सूचना मिलती है। यदि सीपमें चाँदीका भ्रम हो जाये तो खुशी होगी कि नहीं होगी? होगी। लेकिन, जब मालूम पड़ेगा कि यह चाँदी नहीं सीप है तब वह

सुख बाधित हो जायेगा। एक आदमीको एक अँगूठी मिली तो खुश हुआ—आ-हा-हा दो हजार रुपये की है। बादमें मालूम हुआ कि काँच है तो खुशी कट गयी। इसीको बाध बोलते हैं। जिसको (ठूँठेको) हम चेतन (चोर आदमी) समझते हैं और जब जान जाते हैं कि यह जड़ (ठूँठ) है तो चैतन्यपनेकी जो भ्रान्ति थी वह उड़ गयी—यह बाध हो गया। एकको ही अनेक रूपमें देख रहे थे, जब मालूम हुआ कि अरे यह तो अनेक नहीं एक है तो अनेकता उड़ गयी—इसीका नाम बाध हो गया। बाधको समझानेके लिए समझो कि पूर्व-मीमांसासे यह शब्द आया है—यह उत्तर-मीमांसाका शब्द नहीं है—पूर्वमीमांसामें दसवें अध्यायका नाम बाध-अध्याय है। पूर्वमीमांसामें कोई बारह अध्याय मानते हैं तो कोई सोलह पर अपने सम्प्रदायमें बारह मानते हैं—बारहमें-से दसवें अध्यायका नाम बाध अध्याय है। तो बाधको समझना पड़ता है।

अच्छा, स्वप्नमें किया हुआ पाप मनुष्यको क्यों नहीं लगता? कि स्वप्नके समय तो मालूम पड़ता है कि हमने चोरी की, हमने बदमाशी की, पर उठनेके बाद वह बुद्धि बदल जाती है—क्या होता है कि हमने कुछ किया ही नहीं, सपनेका पाप नहीं लगेगा। अच्छा, सपनेके भोगसे अगला जन्म देनेवाले संस्कार बनेंगे कि नहीं बनेंगे? कि नहीं बनेंगे, क्योंकि सपनेके समय तो बुद्धि थी कि यह भोग है और उठनेके बाद बुद्धि हो गयी कि यह कुछ नहीं है।

एक बार काशीमें हमने वहाँके विद्वानोंको बुलाया था—कोई ढाई-सौ तो अध्यापक विद्वान् थे और करीब पाँच-सौ विद्यार्थी थे। उसमें यह प्रश्न उठा था। स्वप्नके बारेमें बड़े विचार, बड़े शास्त्रार्थ हुए—यह ईश्वरका बनाया हुआ होनेसे सत्य है, यह सूचक—आगेका फलादेश कर देता है इसलिए सत्य है; क्योंकि उपनिषद्में ही वर्णन है कि स्वप्नमें अमुक-अमुक वस्तुको देखें तो यह फल होता है इसलिए सत्य है—

> यदा काम्येषु कर्मसु स्त्रियं स्वप्नेषु पश्यति।
> समृद्ध तत्-विजानीयात् .. ॥

समझना कि बड़ी समृद्धि होगी यदि कोई काम्य-कर्मका अनुष्ठान कर रहे हों और स्वप्नमें स्त्री-दर्शन हो जाय। शंकराचार्यजी महाराजने साफ विचार किया है कि मन्त्रका संस्कार, देवताका संस्कार, आराधनाका संस्कार—इन सबको मिलाकर जब सपना आता है तो वह सपनेकी सच्चाई नहीं होती। वह तो मन्त्र-शक्ति, आराधना-शक्तिकी सच्चाई हुई।

एक बार एक आदमीको स्वप्न आया कि हमने आज एक सफेद साँप देखा है—बिलकुल सफेद, तो विचारा घबड़ाया हुआ आया। कि अरे काट लिया कि नहीं काटा? कि काटा तो नहीं बच गया। पर, वह तो बहुत डरा हुआ था। मैंने उससे कहा—जा तूँ, तुझे एक हजाररुपयामिलेगा और यदि साँप काट लेता तो पाँच हजार मिलता। उसका दुःख तो तुरन्त दूर हो गया और वह खुश हो गया। मैंने कहा उससे कि यह तो बहुत बढ़िया स्वप्न है—श्वेत सर्पका स्वप्नमें आकर काट लेना। यद्यपि बाधित है, बिलकुल मिथ्या है, पर अब जो लोग गरीब होंगे वे लोग ऐसा चाहेंगे कि हे भगवान् हमको ऐसा सपना दो—भले सपनेमें सफेद साँप काट जाये लेकिन हमको पाँच हजार रुपया जरूर मिले! वह आदमी एक नाई था बम्बईका ही; उसने मुझे दूसरे-तीसरे दिन ही फोन किया—बोला कि स्वामीजी, आपने हजार रुपया मिलनेको कहा था तो हमको एक नोट हजार रुपयेका मिला परन्तु आधा ही है, लेकिन इससे सपना सच्चा नहीं हो गया, स्वप्न तो बाधित हो गया।

उन विद्वानोंने यह निर्णय किया कि एक युक्ति आप कर लो बस, आपका काम बन गया—'बाधितं भवति वा न वा'—स्वप्न-स्वप्नके अनन्तर मिथ्या है—ऐसी बुद्धि उदय हुई कि नहीं? जो कुछ मैंने स्वप्नमें देखा है यह मिथ्या है—यह बुद्धि उदित होती है कि नहीं? कि वह तो होती है। कि तो बाध हो गया। और तत्त्वज्ञानीको स्वप्न टूटने पर 'यह प्रपञ्च मिथ्या है' यह बोध नहीं होता, उसको तो जाग्रत्-प्रपञ्च भी जाग्रत्कालमें ही मिथ्या अनुभवमें आ चुका है। यह प्रपञ्च-रूप स्वप्नके भासमान रहनेपर ही उस स्वप्नाधिष्ठान-रूप आत्माका ज्ञान हो जानेसे अपने अखण्ड-अद्वय आत्मामें यह जो प्रतीति हो रही है यह अपने अभावके अधिष्ठानमें भास रही है इसलिए यह सृष्टि भासती हुई भी मिथ्या है। देखो, यह वर्तमान कालमें ही बाध हो गया! यह जो आकाशकी नीलिमा है यह आँखसे दीखती हुई भी, आकाशके स्वरूपका जिसको ज्ञान है उसके लिए मिथ्या है—वर्तमानमें ही मिथ्या है—एक वस्तुको दूसरी वस्तु समझना मिथ्या है; एक वस्तुमें दूसरी वस्तु दीखना मिथ्या है; एक कालमें अनेक काल दीखना मिथ्या है, एक तत्त्वमें अनेक तत्त्व दीखना है। तो—**कामं कामं पुरुषो निर्मिमाणः।**

अब यह प्रश्न आया कि क्या जीव स्वप्नका निर्माण करता है? वेदान्त-दर्शनमें इसका भी विचार है, इसी तीसरे अध्यायमें ही। बोले कि नहीं, जीव स्वप्नका निर्माता है,यह बतानेमें श्रुतिका तात्पर्य नहीं है। देखो, ईश्वर पञ्चभूत बनाता है और हिरण्यगर्भ लोक बनाता है और जीव दुःख बनाता है—दुःख ईश्वर नहीं

बनाता है, वह तो बिलकुल आनन्द-रूप है, उसके पवित्र हाथसे दुःखका निर्माण नहीं होता है, वह तो जिसको छू देता है वह सुख हो जाता है, जीव अपनी भूलसे दुःख बनाता है—दुःख जीव-सृष्टि है, दुःख ईश्वर-सृष्टि नहीं है और यह प्राकृत-सृष्टि भी नहीं है। लोग कहते हैं — कि दुःखी होना तो नेचर है, तो बोले—दुःखी होना बिलकुल नेचर नहीं है। जब मनसे किसी चीजको पकड़कर छोड़ना नहीं चाहते हैं—तो बस, यही दुःखका कारण है। या जो चीज तुम्हारे पास नहीं है उसको बुलाना चाहते हो और या जो चीज तुम्हारे पास आ गयी है उसको भगाना चाहते हो; यह जो अनमिलेकी चाह और मिले हुएसे परहेज है यही दुःखका कारण है। दुःख बुद्धिका भ्रम है, यह ईश्वरकी रचना नहीं है। सारे वेदान्त-दर्शनमें, सारे वेदमें, सारे उपनिषद्‌में यह बात मानी जाती है कि जीवने यह मैं और मेरा यह ममता-मोह बनाकर अपने लिए स्वयं दुःखकी सृष्टि की है।

स्वप्न जीवका बनाया हुआ नहीं है! कि फिर स्वप्न-सृष्टिका वर्णन क्यों है? बोले—क्योंकि आत्माके स्वयं ज्योतित्वका निरूपण करना है—आत्मा बिना देशके बन जाता है, बिना कालके काल बन जाता है, बिना वस्तुके वस्तु बन जाता है, बिना सम्बन्धीके सम्बन्धी बन जाता है—यह स्वयं प्रकाश आत्म-तत्त्व बिना सूर्यके भी देखता है, बिना चन्द्रमाके भी देखता है; बिना अग्निके, बिना जीभके भी बोलता है; बिना आँखके भी देखता है। इसका जो स्वयं ज्योतित्व है वह स्वप्नमें जाहिर होता है—यह स्वयं ज्योति तो स्वप्नको जाहिर कर देते हैं और स्वप्नको समेट लेते हैं। यह जो आत्मदेव हैं न ये कौन हैं? कि अरे तुम इनको दिलकी चहार-दीवारीमें घिरा हुआ मत समझना, ये कोई बन्दी नहीं है, ये कोई कलेजेके मांस-पिण्डमें पैदा होनेवाला कीड़ा नहीं है! डॉक्टर लोग तो इसी फिराकमें हैं कि मांस-पिण्डमें पैदा हुए एक कीड़ेका नाम जीव है, अगर यह बात निकल आवे तब फिर हम आत्माका निर्माण प्रारम्भ करें। ठीक है, वह दिलमें काम करनेवाला एक नौकर हो सकता है आत्माका, उसको तुम बना भी सकते हो—यह अहं-अहं-अहं जो हो रहा है—अहं-अहंकी स्फूर्ति हो भी सकती है, बना सकते हो; लेकिन जो अधिष्ठान वस्तु है, जो वह द्रव्य है—चेतन-वस्तु—जो सबमें एक है उसको कोई बना नहीं सकता। हम आत्मा उसको नहीं कहते हैं जो हर शरीरमें अलग-अलग होती है, हम आत्मा उस वस्तुको कहते हैं कि जिसकी एक स्फूर्ति-विशेषका नाम अहं है—वह सबमें एक ही है। यह तो ऐसे बताते हैं कि जैसे दस बर्तनमें पानी चढ़ा दो और उनमें एक सूर्यका प्रतिबिम्ब पड़ता है अथवा एक ही आकाशकी छाया पानीके दस बर्तनोंमें पड़ती है,

जैसे दस घड़ोंमें एक ही आकाश है ऐसे आकाशवत् आत्म-वस्तुका नाम कोई अणु नहीं है; चेतनाणुका नाम आत्मा नहीं है, किसी कीटाणुका नाम आत्मा नहीं है, किसी जीवाणुका नाम आत्मा नहीं है, आत्मा वह वस्तु है जो सबके शरीरमें उपाधिके भेदसे अलग-अलग फुरती तो मालूम पड़ती है परन्तु अलग-अलग नहीं है और उसकी अखण्डतामें उपाधि भी नहीं है और फिर भी यदि उपाधि दिखती है तो आकाशकी नीलिमाकी तरह दिखती है—अखण्डताके ज्ञानसे बाधित उपाधिका दर्शन होता है।

अब देखो, बोलते हैं—

तदेव शुक्रं—वही जो स्वप्न देखता है, वही जो सुषुप्तिमें शान्त रहता है; और जो स्वप्नके विक्षेपको देखता है और जो जाग्रत्में अपनेको द्रव्य मानकर मूढ़ हो गया है, वही मैं शुद्ध आत्मा है।

द्रव्य माने पैसा नहीं, द्रव्य माने उपादान मसाला—जिसको प्रयोगशालामें गला सकते हैं और कठोर बना सकते हैं, उसका नाम है द्रव्य (द्रव्य माने द्रवणशील, परिणामी। जैसे सोना, कठोर होता है और उसको गला लिया तो द्रव हो गया, तो सोनेको द्रव्य बोलेंगे। जो द्रवित किया जा सके अर्थात् रूपान्तरित किया जा सके उसका नाम द्रव्य होता है। यह देह जो है यह द्रव्य है—यह जवान होता है, यह बूढ़ा होता है, यह मर जाता है—इसका ऑपरेशन होता है, इसमें इञ्जेक्शन लगता है, इसमें दवा डाली जाती है, इसमें खाना-पीना जाता है—जो इस द्रव्यको मैं मानकर जाग्रत्में मूढ़ बन गया—मूढ़ माने मोह-ग्रस्त, यह मैं, यह मेरा—इसका नाम मूढ़—जो जाग्रत्में मोह-ग्रस्त बन गया और जो सपनेमें अपनी प्रयोगशालामें नयी सृष्टि बना रहा है और जो सुषुप्तिमें जाकर आराम कर रहा है और जो अपने देश-काल और वस्तुकी कल्पनाको साथ लिए-लिए जागता है और जब देश-काल-द्रव्यकी कल्पनाएँ सो जाती हैं तब भी जो स्वयं जागता रहता है, यह जो चैतन्य है, यह जो द्रष्टा है, यह कौन है? तो तीन बात उसके बारेमें बताते हैं।

एक तो तुम यह चाहते हो कि हमको अमृतत्वकी प्राप्ति हो—यह हुआ प्रयोजन और दूसरे 'हम कौन हैं'—इसका हमको यथार्थ ज्ञान हो। आनन्दकी दृष्टिसे प्रयोजन होता है और चित्की दृष्टिसे यथार्थताका ज्ञान होता है और द्रव्यके स्वरूपकी दृष्टिसे उसका शुद्ध रूप क्या है सो ज्ञान होना चाहिए। शुद्धता जो है वह साधनकी दृष्टिसे होती है, जैसे कहते हैं, कि अन्तःकरण जब शुद्ध होगा तब परमात्माका साक्षात्कार होगा और अपनेको ब्रह्म जानोगे, अपने यथार्थ स्वरूपको जानोगे—तो यह स्वरूपका ज्ञान हुआ; और तब? कि तब बन्धनसे मुक्त हो

जाओगे, तुम्हें अमृतत्वकी प्राप्ति हो जायेगी—यह फल हुआ। तो साधन स्वरूप और फल तीन विभाग हुए।

ये बोलते हैं कि यह जो जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्तिका द्रष्टा है यह स्वयंमें साधन है, स्वयंमें स्वरूप है और स्वयंमें फल है। अब आप इस श्लोकके शब्दको पकड़ो—**तदेव शुक्रं शुद्धं तदेव ब्रह्म स्वरूपं तदेव अमृतं फलम्**—माने यह जो तुम स्वयं हो तो किसी दूसरेके साथ निष्कृत नहीं हो।

एक बात आपको सुनावें—ये गृहस्थ लोग जो हैं ये कहते हैं कि महाराज, हम बच्चेके साथ इतने मिल गये हैं कि हम उनके बिना नहीं रह सकते। लेकिन एकका जवान बेटा डाकेमें पकड़ा गया, तो बापने कह दिया—इसके साथ हमारा कोई सम्बन्ध नहीं है। अब क्यों तुम अपनेको बचाना चाहते हो? तुम्हारा सम्बन्ध बेटेसे जब पक्का है तब क्यों अपनेको बचाना चाहते हो? बचाना नहीं चाहिए न? एक दूसरे आदमीने कहा—हम पति-पत्नीका बड़ा प्रेम है। लेकिन एक दिन पत्नी पर-पुरुषके साथ पकड़ी गयी; बोले कि अरे, यह तो पतित हो गयी। कहा कि तुम्हारा तो पत्नीसे बड़ा घनिष्ठ सम्बन्ध है, जब यह पतित हुई तो तुम भी पतित हो गये—दूसरा भी पतित हो जाना चाहिए। बोला—नहीं-नहीं बाबा, अपना-अपना काम अपने-अपने साथ है; वह पतित हुई तो हम काहेको पतित होंगे? हे भगवान्! तुम तो एक हुए मरे जा रहे हो—यह अलगाव कहाँसे आ गया? इसका मतलब हुआ कि तुम अपनेको हमेशा शुद्ध रखना चाहते हो।

और संसारी मनुष्य क्या है? संसारी किसको बोलते हैं? मैंने कल-परसों वहाँ 'डी रोड'में सुनाया था कि एक बार किसीने कहा कि महाराज, अब ईमानदारी और धर्मका नाश हो जायेगा। मैंने कहा कि बिलकुल नहीं होगा; कैसे नहीं होगा? कि सब लोग यह चाहते हैं कि हमारे अन्दरसे तो धर्म और ईमानदारीका नाश हो जाये—हमको पैसा मिले और भोग मिले, पर साथ-साथ यह भी चाहते हैं कि दूसरेमें धर्म बना रहे और ईमानदारी बनी रहे! चाहते हैं कि नहीं चाहते हैं? बोले कि हम अपनी पत्नीसे चाहे जितना झूठ बोलें लेकिन पत्नी हमसे सच बोले; पत्नीमें तुम सत्यको चाहते हो न? फिर बोले कि हम चाहे धर्मसे रहें चाहे न रहें हमारी पत्नी तो धर्मसे रहे; इसका मतलब हुआ कि पड़ोसीके घरमें धर्म रहे हमारे घरमें धर्म रहे कि न रहे। जबतक इतनी माँग है कि अपने सिवाय सबको धर्मात्मा देखना चाहते हैं, अपने सिवाय सबको ईमानदार देखना चाहते हैं तो हमारा संकल्प तो बड़ा शुभ हुआ और इसका मतलब यह है कि धर्म और ईमानदारीकी माँग हमेशा बनी रहेगी। हम

अपने लिए नहीं चाहते हैं यही हमारा संसारीपना है—माने हम अपने स्वरूपसे भ्रष्ट हो गये! असलमें जिस सद्गुणको हम दूसरेमें देखना चाहते हैं वह अपने अन्दर रहना चाहिए कि नहीं चाहिए? देखो, सबको तो अपने लिए छोड़नेको तैयार और हम झूठे हों, चोर हों, बेईमान हों, पापी हों तब भी अपनेको बिलकुल दूधका धुला दिखानेको तैयार, इसका मतलब है कि कहीं-न-कहींसे तुम्हारी नसमें, तुम्हारे स्वभावमें तुम्हारे स्वरूपमें शुद्धता आयी हुई है और उसको तुम मिटाने पर भी मिटानेमें समर्थ नहीं हो; तुम्हारी रग-रगमें, तुम्हारी नस-नसमें, तुम्हारे खूनमें कहीं-न-कहींसे शुद्धता आयी हुई है! तो तदेव शुक्रम् ।

अपने आपको देखो—तुम सबको क्यों नहीं लगा सकते हो? बड़ा प्यार है बच्चेसे—मैं बचपनमें अपने बाबाकी गोदमें सोता था, वे सो जाते थे और मैं धरतीपर गिर जाता था—उनका इतना प्यार था तो वे मुझको गोदमें लिये-लिये सोते क्यों थे? ये पति-पत्नी रात-भर भले ही जग लें लेकिन जब सूर्योदय होते-होते सोते हैं तब दस बजे तक कम-से-कम सोते हैं। इतना प्रेम है तो एक दूसरेको छोड़कर क्यों सोते हैं? कि असलमें अपना विश्राम अपने साथ, अपनी शान्ति अपने साथ, अपना सुख अपने साथ। व्यवहारमें सबके साथ मिल जाते हैं, मिलना चाहिए भी, लेकिन, सुषुप्ति यह बात जाहिर करती है कि तुम्हारा अकेलापन शाश्वत है।

साधनकी दृष्टिसे यह जो तुम्हारा अकेलापन है वह शाश्वत है। सिद्धि तो वह है जो साधन-असाधन दोनोंमें तुमको छोड़कर कहीं न जाये। एक ब्रह्म ऐसा होता है जो हँसते समय रहता है, रोते समय नहीं रहता, और एक ब्रह्म ऐसा होता है जो रोते समय रहता है, हँसते समय नहीं रहता; दोनों आधे-आधे ब्रह्म हुए न? असली ब्रह्म तो वह है जो रोते समय भी रहे और हँसते समय भी रहे। एक ब्रह्म वह हुआ जिसको जागते समय ध्यान करके तुमने पकड़ रखा है, जिससे छूटने न पावे और एक ब्रह्म वह है जो सोनेमें तो भूल जाये और व्यवहारमें याद रहे। भाई, ब्रह्म कौन? कि ब्रह्म वह नहीं जो केवल एक अवस्थामें रहता है, ब्रह्म वह जो दोनोंमें रहे। शुक्रका अर्थ है शुक्ल-शुद्ध—माया-अविद्याके सम्बन्धसे रहित, जड़ता-अविद्याके संम्बन्धसे रहित।

यह अशुद्धि जो मालूम पड़ती है यह बिलकुल बाधित है। कोई आदमी किसी भी भावको बता दे जिसको हम हमेशा रख सकते हैं—यह तो सब बनावटी है, आगन्तुक है। लोग कहते हैं—अरे भाई, उस समय तो बड़ा बढ़िया भाव था! और अब? कि अब बदल गया। अरे, बदल गया तो बाधित हो गया।

बाधित हो गया माने वह तुम्हारा स्वरूप नहीं है। यदि वह तुम्हारा स्वरूप होता तो छूट कैसे जाता? तुम्हारे कर्म बदल गये, तुम्हारे भाव बदल गये, तुम्हारी प्रीति बदल गयी, तुम्हारे प्रेमास्पद बदल गये, तुम्हारा शरीर बदल गया, तुम्हारा मन बदल गया, तुम्हारी अवस्थाएँ बदल गयीं, फिर भी जो आता है उसीको मेरी कहते हो! एकने बताया, महाराज, यह हमारे आठवें नम्बरकी पत्नी है और ऐसा प्रेम है, ऐसा प्रेम है महाराज, कि क्या पूछना—कि बस, हमको दाम्पत्य-सुख तो अब मिला है। अरे भाई! जब सातवें नम्बरकी थी और छठे नम्बरकी थी तब क्या मिला? बोले कि महाराज, सुख तो अब मालूम पड़ता है। कि तब क्या मालूम पड़ता था? उस समय भी सुख मालूम पड़ता था भला! हे भगवान्! अपना वह दोस्त था तो वह बहुत अच्छा लगता था और अब वह बिछुड़ गया और दूसरा आ गया तब भी बहुत अच्छा लगता है। तो कम-से-कम तुमको यह समझना चाहिए कि मैंने दोनोंको अच्छा माना, दोनोंको अच्छा मैंने बनाया, मैं दोनोंसे न्यारा हूँ—यह तो मालूम पड़ना चाहिए कि मैं दोनोंसे न्यारा हूँ—यह तो मालूम पड़ना चाहिए, कि मैं यदि यह भी नहीं मालूम पड़ता है तो क्या मालूम पड़ता है?

शुक्रम् माने तुम शुद्ध हो, किसीके साथ तुम्हारा हाथ बँधा हुआ नहीं है, किसी वस्तुके साथ तुम बँधे हुए नहीं हो, सबको छोड़ सकते हो; किसी व्यक्तिके साथ बँधे हुए नहीं हो, सबको छोड़ सकते हो। अपने शरीरको भी छोड़ सकते हो, अपने मनको भी छोड़ सकते हो, अपने अन्त:करणको भी छोड़ सकते हो। अपने जीवत्वकी जो भ्रान्ति है वह झूठी है बिलकुल; जैसे तुम्हारा नाम किसीने मोहन रखा था या सोहन रखा था और तुमने बिना सोचे-समझे मान लिया था, इसी तरहसे तुमको किसीने जीव बता दिया—तुम्हारा नाम जीव रख दिया और तुमको पापी-पुण्यात्मा बना दिया! बिलकुल वैसे ही जैसे तुम्हारा नाम। एक आदमीका नाम था झगरू, जब वह पढ़-लिख लिया तो उसे बड़ी शर्म आवे कि झगरू कैसे बोलें; तो वह अपनेको जे. बोलता-लिखता था। आप लोगोंमें-से भी किसींका नाम झगरू-भगरू होगा, तो वह अपनेको जे-बी लिखता होगा? तुम कहीं नामसे नहीं बँधे हो, कहीं वस्तुसे नहीं बँधे हो—शुक्रम्।

बोले कि अच्छा महाराज, हमने अपनेको शुद्ध जान लिया, ठीक है। बोले कि शुद्ध तो जान लिया लेकिन अपनेको जेलखानेमें जो समझते हो कि धड़कनमें हम रहते हैं कलेजेके टुकड़ेमें हम रहते हैं, मांस-पिण्डमें हम रहते हैं, सो? असलमें आधार-आधेयके भावपर कभी विचार किया नहीं जाता है। अच्छा, आप देखो कि

यह हम लोगोंको ऐसा लगता है कि माटीके ऊपर पानी रहता है, लेकिन यह ख्याल भला कब आता है कि पानीके ऊपर माटी रहती है? असलमें मिट्टीके दो कण मिलकर यदि एक डला बना हुआ है तो उसमें कुछ-न-कुछ पानी है जरूर-स्नेहके बिना पिण्डी-भाव नहीं होता है—दो कण यदि एकमें जुड़े हुए हैं तो उसमें पानी है। मिट्टीका आधार पानी है कि पानीका आधार मिट्टी है? अच्छा, घड़ेमें पोल है—ऐसा लगता है—घड़ेमें पोल है कि पोलमें घड़ा है? यह विचार यदि नहीं आता है, तब आकाशके स्वरूपका ज्ञान कहाँ हुआ? घड़ेका आधार पोल है पोलका आधार घड़ा नहीं है। तो जबतक 'मैं'को शरीरमें समझते हैं तबतक यही उलटा ज्ञान है। ज्ञानमें शरीर है, शरीरमें ज्ञान नहीं है—माने मैं शरीर हूँ ऐसा ज्ञान ही असलमें शरीर है। ज्ञान आधार है और शरीर आधेय है; शरीर आधार और ज्ञान आधेय नहीं है। इसका अभिप्राय हुआ कि तुम चिदाकाश ब्रह्म हो।

कई मत-मजहब ऐसे होते हैं जो जीवको आकाशमें उड़नेवाली आगकी चिन्गारीके समान या जुगनुके समान जो उड़ते हैं—वैसे टुकड़ा-टुकड़ा मानते हैं। कि नहीं-नहीं, यह चैतन्य जो है यह ब्रह्म है, अनन्त है—तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते।

देखो, एक गेहूँके दानाके रूपमें तुमने गेहूँको माना तो गेहूँ नष्ट हो गया और गेहूँके गेहूँपनेके संस्कारसे संस्कृत मिट्टीको यदि गेहूँ माना तो एक गेहूँके नष्ट होनेसे गेहूँ नष्ट नहीं हुआ, वह संस्कार तो जारी है, प्रवाही है, नित्य है। जिसमें-से गेहूँपना अभिव्यक्त होता है, उस अव्यक्तको देखो तो वह बदलता-मिटता रहता है, लेकिन गेहूँके साक्षीको देखो, सन्मात्रको देखो, अधिष्ठानको देखो तो—अमृतमुच्यते—यह अमृत है। तुम यदि व्यक्ति हो, हड्डी-मांस-चामके पुतले हो तो एक दिन पैदा हुए थे एख दिन मर जाओगे, इतना ही तुम्हारा जीवन है; और यदि तुम कर्म-वासना-प्रज्ञा और अध्ययन—इनको अपने साथ लिए हुए हो तो तुम्हारा जीवन इतना ही नहीं है, आगे-आगे है—पीछे-पीछेसे आया है और आगे-आगे जायेगा; और यदि तुमने कर्म-वासना-बुद्धि और अध्ययनके संस्कार—इनसे भी अपनेको मुक्त जान लिया चिन्मात्र तो देश-काल-वस्तुकी कल्पनासे भी विनिर्मुक्त, वह चेतन तुम हो—तो तुम ब्रह्म हो! और ब्रह्म हो तो तुम्हारे अन्दर बन्धन नहीं है, बन्धन छोटेका होता है बड़ेका नहीं होता! एकने कहा कि आज मैं रस्सीमें बाँध करके आकाश ले आया हूँ तो आपको विश्वास होगा? आकाश रस्सीमें बाँधनेकी चीज नहीं होती! इस प्रकार जो देश-काल-वस्तुकी कल्पनाका साक्षी होता है, वह ब्रह्म होता है और वह कभी वासना, कर्म, बुद्धि अथवा, विद्या-विज्ञानमें बँधता नहीं है।

बृहदारण्यक उपनिषद्में 'विज्ञान' शब्दका ही प्रयोग है—'यथा विज्ञानो भवति'—जो विज्ञानको पकड़कर अपनी बुद्धिमें रखेगा उसका पुनर्जन्म होगा—ऐसे लिखा है। विज्ञान माने विशेषताका ज्ञान। विशेष ज्ञान क्या? गो का गोत्व एक सामान्य है—अनेक गो में रहता है; और इसी प्रकार घटत्व एक सामान्य है—अनेक घटोंमें रहता है। इनमें एक-एक गाय और एक-एक घड़ा-विशेष है और गोत्व और घटत्व—ये सामान्य है; परन्तु ये सामान्य भी आपेक्षिक सामान्य हैं। और निर्विशेष और नित्य सामान्य जो तत्त्व है, जिसमें जाति नहीं और व्यक्ति नहीं, ऐसा जो तत्त्व है वह तत्त्व नरकमें जाता नहीं। बोले—नरकमें रहता तो होगा? कि नहीं, नरककी जो कल्पना है वह उसमें फुर रही है। बोले—वह स्वर्गमें रहता होगा? कि नहीं स्वर्ग उसमें रहता है। बोले—अच्छा, यह बताओ कि रस्सी साँपमें रहती है कि साँप रस्सीमें रहता है? कि अरे, साँप तो है ही नहीं, कल्पित है—न तो उसमें रस्सी व्यापक है और न तो सर्प व्याप्य है और न सर्प व्यापक है और न रस्सी व्याप्य है—कल्पित वस्तुका यथार्थके साथ कोई सम्बन्ध नहीं होता। बोले कि स्वर्गकी जो कल्पना है, वह जिससे प्रकाशित हो रही है और उस कल्पित स्वर्गका जो अधिष्ठान है उसका नाम ब्रह्म है! तुम ब्रह्म हो!

बोले कि अभी हम बद्ध हैं फिर मुक्त हो जायेंगे। अरे भाई, तुमने अपनेको बद्धकी कल्पना कर रखी है—बिना देखे, बिना जाने, बिना सोचे अपनेमें बद्धकी कल्पना कर रखी है! आओ फिर मुक्तकी ही कल्पना कर लें—ऐसी भी एक है—आओ हम मान लेते हैं कि हम मुक्त हैं। जबतक दुनियामें चाँटे नहीं लगेंगे तबतक अपनेको मुक्त मानोगे। लेकिन अगर जान लोगे कि दूसरी कोई बाँधनेवाली वस्तु नहीं है, निमित्त नहीं है, दूसरी कोई सटनेवाली वस्तु नहीं है, फाँसनेवाली वस्तु मुझसे दूसरी कोई नहीं है—देशका अधिष्ठान मैं परिपूर्ण हूँ, कालका अधिष्ठान मैं अविनाशी हूँ, वस्तुका अधिष्ठान मैं सन्मात्र हूँ और सम्पूर्ण प्रकाशोंका प्रकाश मैं स्वयं प्रकाश हूँ—यह अगर जान लोगे तो जो तुम्हारी मुक्ति होगी वह वास्तविक होगी।

कल्पित मुक्ति कैसी होती है महाराज? एकने कहा कि मैंने आजतक रस्सीमें साँपकी कल्पना कर रखी थी, अब आजसे मैं रस्सीमें फूलमालाकी कल्पना करता हूँ। माने अपनेको अब हम साँप नहीं समझते हैं, कि क्या समझते हैं कि फूलमाला समझते हैं—यह कल्पना हो गयी। और जब जानोगे तब क्या होगा? कि तब अपनेको रस्सी जानोगे।

अपनेको मुक्तकी कल्पना कर लेना—यह कल्पना दूसरी चीज है और

अपनेको मुक्त जानना यह दूसरी चीज है। असलमें तुम्हीं मुक्त हो, तुम सहज स्वभावसे ब्रह्म हो, तुम सहज स्वभावसे शुद्ध हो! कौन शुद्ध? कि जो जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्तिके साक्षी हो। न तुम्हें अन्त:करण-शुद्धिकी अपेक्षा है और न तो ब्रह्म होनेकी अपेक्षा है—ब्रह्म होना नहीं है, ब्रह्म हो तुम और न तो मुक्ति पानेकी अपेक्षा है क्योंकि मुक्त हो तुम। तो—

तदेव शुक्रं तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते।

उच्यतेका अर्थ है कि यह भी बात उपदेशकी है, उच्यतेका अर्थ क्या है कि क्योंकि तुमने अपनेको अशुद्ध मान लिया है इसलिए तुमको समझा रहे हैं कि तुम शुद्ध हो; तुमने अपनेको जीव मान लिया है तो तुमको समझा रहे हैं कि तुम जीव नहीं हो, ब्रह्म हो। तुमने अपनेको मान लिया है कि मैं जन्म-मृत्युवाला हूँ तो तुमको समझा रहे हैं कि तुम अमृत हो, आनन्द हो। उच्यते माने उपदिश्यते—इसका हम उपदेश कर रहे हैं। क्यों कर रहे हैं कि तुम्हारी मान्यता, तुम्हारी जानकारी, तुम्हारी प्रज्ञा इसके विपरीत हो गयी है इसलिए कर रहे हैं।

यत्र सन्तो न वासन्ते...या तो तुम्हारे गाँवमें कोई सन्त नहीं है या तो तुम संतकी आज्ञा मानते नहीं हो; संत होता तो तुमको बताता कि तुम शुद्ध हो, तुम बुद्ध हो। तुम कामी, क्रोधी, लम्पट हो, यह तुमको संत नहीं बताता और तुम पापी, पुण्यात्मा बद्ध हो—यह भी तुमको संत नहीं बताता। कहते हैं कि संत तो उसको बोलते हैं—

भव बारिधि मृग तृषा समाना।
निसि दिन अस भाखत नहिं आना॥

संत उसको कहते हैं जिसकी प्रत्येक वाणीमें यह वाणी निकलती है कि यह जो नाम-रूप-क्रियात्मक प्रपञ्च दिखायी पड़ रहा है यह मृगतृष्णाके जलके समान मिथ्या है, आत्मतत्त्वके सिवाय और कुछ सत्य नहीं है—यह ज्ञानी पुरुषका लक्षण है—

भव बारिधि मृग तृषा समाना।

किसीने कहा कि यह देखो, तुमको भूत लग गया, पाँच रुपया ले आओ हम तुमको भूतसे छुड़ा देते हैं—यह संतका काम नहीं है कि पहले तुमको भूत लगा दे, फिर ग्रह लगा दे, फिर देवताको नाराज कर दे और फिर उनको खुश करनेकी दक्षिणा ले ले—यह तो मलिन विद्यावालोंका काम है—यक्षिणी, राक्षसिनी—ये सब भूत-प्रेत-पिशाचका काम है। संत जब देखता है कि तुम शुद्ध

होनेपर भी अपनेको अशुद्ध मान रहे हो, ब्रह्म होने पर भी अपनेको जीव मान रहे हो, मुक्त होनेपर भी अपनेको बद्ध मान रहे हो, तो तुम्हारी उल्टी मान्यताको मिटानेके लिए कुछ बोल देगा, वह भी अपनी ओरसे नहीं तुम्हारी मान्यताके विपरीत। अगर तुम्हारी मान्यता में ही हाँ-हाँ करता जाये—जीहजूरी करता जाये—आपने कहा कि मैं बड़ा-भारी पापी हूँ—कि जीहुजूर; कि मैं तो पापी-पुण्यात्मा सुखी-दुःखी हूँ कि जीहजूर, कि मैं तो बद्ध हूँ कि जी हुजूर—ऐसे नौकरको तो चाहिए कि मालिक मारकर घरसे बाहर निकाल दे—तुम्हारी हर बातमें जीहजूर-जीहुजूर; अरे संत है भाई कि कोई जीहुजूरी है? कि चापलूस है? तो—

तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे तदु नात्येति कश्चन॥

तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे—यही जो ब्रह्माभिन्न आत्मा है ये सारे लोक भी इसीमें भास रहे हैं। **तदु नात्येति कश्चन**—कोई कहे कि जैसे हम वैकुण्ठके ऊपर चले जाते हैं गोलोकमें—गोलोकवाले मानते हैं कि यह वैकुण्ठसे ऊपर है और साकेतवाले मानते हैं कि साकेत लोकमें जो गोशाला है उसमें श्रीकृष्ण गाय चराते हैं! गोलोकवाले बोलते हैं कि श्रीकृष्ण जो हैं वे तो गोलोकाधिपति हैं, उन्होंने संसारमें धर्म-मर्यादाकी स्थापनाका अध्यक्ष बनाकरके रामचन्द्रको साकेत-लोकमें भेज दिया है। बोले-नारायण तो बहुत नीचे हैं। नारायणवाले बोलते हैं कि नारायण ऊपर हैं, गोलोक-साकेत नीचे हैं क्योंकि ये सब तो नारायणके अवतार हैं अवतारी तो नारायण ही हैं।

देखो, नारायणके ऊपर श्रीकृष्ण चले जायेंगे और श्रीकृष्णके ऊपर नारायण चले जायेंगे, लेकिन एक चीज ऐसी है—**तदु नात्येति कश्चन**—आप बहिर्भागमें जाओगे तो एकके ऊपर एक, एकके-ऊपर-एक होगा। एक राधा-स्वामी पंथका संत था यहाँ कोई हो बाबा तो माफ करना, हम उसके पास जाते थे। जानते हैं आप, उनके यहाँ साधना नाक-कान दबाकर होती है, बीचमें परदा लगता है, एक ओर औरतें बैठतीं, एक ओर मर्द बैठते और दोनोंको दिख सकें ऐसी जगहपर वे संत बैठते थे। एक बार बोले कि यह जो धरती है इससे पचास करोड़ योजन ऊपर हमारा धुर-धाम है। मैंने कहा कि महाराज, मैंने सुना है कि धरती घूमती है। बोले कि हाँ, घूमती है। मैंने कहा-सूर्यकी परिक्रमा करती है। बोले कि हाँ करती है। मैंने कहा कि महाराज, धरती घूमते-घूमते आपके लोकके ऊपर जाती होगी कि नहीं? एक जगह जब बनाओगे तो वह कहींसे नीची होगी और कहींसे ऊँची होगी, कहींसे दाहिने होगी और कहींसे बायें होगी—जो स्थान होगा वह सबसे ऊँचे कैसे होगा?

उससे ऊँचे तो कोई-न-कोई जायेगा जरूर, उससे ऊपर भी जायेगा--नारायण ही कभी वैकुण्ठमें से निकलकर अपने लोकसे ऊपर उड़ते होंगे कि नहीं? जब कभी उनके मौज आती होगी तो ऊपर उड़ें तो अपने विमानमें अपने लोकसे ऊपर यात्रा करेंगे कि नहीं? और कोई न उड़े पर नारायण तो उड़ेंगे! लेकिन, यह कहो कि अब हम आत्माके अतिक्रमण करके ब्रह्मसे ऊपर जा रहे हैं तो आत्माके ऊपर आत्मा नहीं होगी। तो क्या वह अनात्मा होगी? कि नहीं, आत्माके ऊपर भी आत्मा ही होगी। ब्रह्मके ऊपर भी ब्रह्म ही होगा—**तदु नात्येति कश्चन**—देशकी दृष्टिसे, कालकी दृष्टिसे, वस्तुकी दृष्टिसे, अन्तरङ्गताकी दृष्टिसे, अधिष्ठानताकी दृष्टिसे, तात्त्विकता की दृष्टिसे इस ब्रह्मका कोई अतिक्रमण नहीं कर सकता। यह आत्मा ब्रह्म हैं। **एतद्वै तत्**—ये आत्मदेव वही ब्रह्म है दूसरे नहीं।

आप महावाक्य श्रवण करते हैं—**अहं ब्रह्मास्मि**। यदि हम इतना ही बोलें कि **अहं अस्मि** तो यह महावाक्य हुआ कि नहीं हुआ? नहीं हुआ। अहं अस्मि माने मैं हूँ। तो 'मैं हूँ' यह बात चींटीको मालूम है कि नहीं? मच्छरको मालूम है कि नहीं? कोई छूता है तो क्यों भागता है, कोई उड़ाता है तो क्यों उड़ता है? 'मैं हूँ' यह बात तो जुँएको भी मालूम है, मच्छरको भी मालूम है, पागलको भी मालूम है, बेवकूफको भी मालूम है—'मैं हूँ' यह तो सबको मालूम है। 'अहं अस्मि'—यह वाक्य है कि नहीं? कि वाक्य तो है 'यह मैं हूँ'। अगर आपको इतनेसे ही सन्तोष हो जाये कि 'मैं हूँ' तो आपको यह कहना पड़ेगा कि जन्म होते हुए भी आप हैं, मरण होते हुए भी आप हैं। राग-द्वेष करते हुए भी आप हैं।

वेदान्त यह नहीं कहता है कि मैं हूँ। यह वेदान्त-महावाक्य-जन्य अनुभवका उल्लेख नहीं है। हमारे दिलमें यह अगर हो गया कि मैं हूँ तो वेदान्त बोध हो गया ऐसा समझना गलत है। महावाक्य बोलता है **'अहं ब्रह्म अस्मि'**। अब देखो, इसमें एक बात और आ गयी, 'मैं ब्रह्म हूँ'। कि तुम्हारा नाम एक तो पहले था 'मैं' और अब दूसरा अपना नाम रख रहे हो-'ब्रह्म', तो यह दूसरा नाम काहेको रख रहे हो? बोले कि अच्छा, 'ब्रह्म' शब्दका अर्थ समझ लो! यदि 'ब्रह्म' शब्दका अर्थ नहीं समझोगे तो मैं का ब्रह्म समझना व्यर्थ जायेगा।

ब्रह्म शब्दका अर्थ सत्य, ज्ञान, अनन्त **सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म**—यह ब्रह्म शब्दका अर्थ है। ब्रह्म किसे कहते हैं कि जो सत्य होवे माने जिसको कभी, कहीं, कोई, किसी भी वस्तुमें 'ना' न बोल सके, उसका नाम हुआ सत्य, कभी माने

किसी कालमें, कहीं माने किसी स्थानमें, किसी अवस्थामें, कोई भी मनुष्य चाहे आस्तिक हो चाहे नास्तिक, चाहे वैदिक हो चाहे अवैदिक किसी भी प्रकारसे ना न कर सके, न समाधिसे, न विवेकसे, न उपासनासे जिसे ना न कर सके, उसका नाम सत्य है। सत्य माने अबाध्य जिसके मिथ्यात्वका निश्चय न हो सके उसको सत्य बोलते हैं!

ज्ञानंका अर्थ है जो स्वयं प्रकाश है—सत्य होवे और जड़ होवे तो बोले कि नहीं चैतन्य होना चाहिए। कि अच्छा, चैतन्य होवे और बाधित होवे, क्षणिक होवे तो? कि नहीं वह भी नहीं होना चाहिए, सत्य होना चाहिए।

अनन्तं माने देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न, परिपूर्ण, अविनाशी, अद्वय—ऐसी वस्तुका नाम ब्रह्म है।

अस्मि कहता है कि जिसको तुम मैं बोल रहे हो सो और जिसको तुम ब्रह्म समझ रहे हो सो, यह दोनों दो नहीं एक हैं।

उपासकोंने इसमें क्या झगड़ा लगाया कि यह महावाक्य तो है-ही-है, (परन्तु इसका अर्थ दूसरा है) कि जैसे शालग्राम कि शिला या नर्मदा-शंकर देखनेमें तो छोटेसे हैं या गोल-मटोल हैं या लम्बे हैं परन्तु ये नारायण हैं अथवा शिव हैं तो यह हम शास्त्र-जन्य प्रज्ञासे शालग्राममें नारायणत्व और नर्मदा-शिलामें शिवत्व आरोपित करके उपासना करते हैं, वैसे ही अहं मैं में ब्रह्मत्व का आरोप करके उपासनाकी जाती है कि मैं ब्रह्म हूँ! माने पहले अहंको जानो, ब्रह्मको जानो, अहं में ब्रह्मत्वका आरोप करो और फिर अहं में ब्रह्मकी उपासना करो। उपासक लोगोंने कहा कि यह भी एक वैसी ही उपासना है कैसी? कि जैसी देखनेमें गोल-मटोल शालग्राम-शिला या लम्बी-लम्बी-सी नर्मदा शिला—वह जड़ है, वह पाषाण है, वह अल्पदेश, अल्पकाल और अल्प-रूपमें है लेकिन जैसे उसमें ईश्वरत्वका आरोप करके हम उसकी उपासना करते हैं वैसे ही यह अपना मैं भी देह देशमें है, अमुक कालमें वर्तमान कालमें है—ऐसे समझो और अहं-अहं-अहं जो शब्द है इसके अर्थ-रूपमें है, तो जैसे शालग्राम-शिलामें ब्रह्म बुद्धि करते हैं, उपासना करते हैं वैसे ही इस नन्हे-मुन्ने 'अहं'में भी ब्रह्म-बुद्धि करके इसकी उपासना करनी चाहिए। अहं ब्रह्मास्मि जो है वह क्या है कि उपासनाका ही अंग यह वाक्य ही है। यह बात उपासक लोग कहते हैं—नाम नहीं लेते हैं क्योंकि आचार्योंका नाम लेनेसे फिर बहुतोंका नाम लेना पड़ेगा और बहुतोंका नाम लेनेसे क्या फायदा?

उपासकोंके मतमें जैसे इदं में ब्रह्म-बुद्धि आरोपित है वैसे ही अहंमें भी

ब्रह्म-बुद्धि आरोपित है। अद्वैत-वेदान्ती कहते हैं कि इदंमें जो ब्रह्म-बुद्धि है वह तो आरोपित है और अहंमें जो ब्रह्मबुद्धि है वह वास्तविक है क्योंकि इदं पदका जो भी अर्थ होता है वह अहं के आश्रित होता है। यह कैसे होता है कि आप देखो, आप जब किसी चीजको 'यह' बोलोगे जैसे यह घड़ी तो 'मैं' होगा तब यह घड़ी बोलोगे—यह घड़ी मालूम तब पड़ेगी जब अहं होगा, वाणी तब बोलेगी जब अहं होगा, यह ब्रह्म है ऐसा सोचोगे कब कि जब अहं होगा—अहं के बिना इदंकी उपलब्धि नहीं होती। इसलिए एक आश्रित वस्तुमें जो सुषुप्ति कालमें भासती नहीं ऐसी शालग्राम-शिलामें या ऐसी नर्मदा-शिलामें जो ब्रह्म-बूद्धि है वह तो अहंकी अपेक्षासे दृश्यमान पदार्थमें आरोपित ब्रह्म-बुद्धि है, क्योंकि वह एक देशमें है, एक कालमें है, एक द्रव्यके रूपमें है और अहंके आश्रित है—पहले अहं वृत्ति भासे तब इदं वृत्ति भासती है। इदं-वृत्ति, अहं-वृत्तिपूर्वक होती है। तो अहं-वृत्तिके आश्रित होने से इदंमें जो ब्रह्म-बुद्धि है वह तो आरोपित है लेकिन अहंमें जो ब्रह्म-बुद्धि है वह वास्तविक है। कि वह कैसे अहं तो शरीर है? बस बोले यही गलती है, अहं माने शरीर नहीं—**य एष सुप्तेषु जागर्ति स अहं** जो जाग्रत् अवस्था न होनेपर भी, स्वप्नावस्था न होनेपर भी, सुषुप्ति अवस्थामें रहकर सुषुप्तिको प्रकाशता है, उसका नाम अहं है, अहं माने द्रष्टा, स्वयं ज्योति जो जाग्रत्-अवस्थामें पाप-पुण्य कमा सकता है, वह कमाऊ बेटा विश्व जो स्वप्नावस्थाकी प्रयोगशालामें सारी सृष्टिका मॉडल तैयार कर सकता है वह प्रयोगशालामें विद्यमान तैजस-तेजस्वी-सारी सृष्टिके निर्माणमें समर्थ, तैजस कहो, स्वयं ज्योति कहो उसमें कोई फर्क नहीं है भला, और जो प्रज्ञाका घनीभाव होनेपर उसके लीन हो जानेपर भी सुषुप्तिमें जो जागता है सो, ऐसा जो जाग्रत्में विश्व, स्वप्नमें तैजस और सुषुप्तिमें प्राज्ञ संज्ञा धारण करता है और वस्तुतः तीनों अवस्थाओंमें एक होनेसे तीनोंसे न्यारा है। ऐसा है यह मैं! यह मैं आत्मा है।

अब एक दूसरी बात आयी—जाग्रत्में स्वप्न-सुषुप्ति नहीं, स्वप्नमें जाग्रत्-सुषुप्ति नहीं और सुषुप्तिमें जाग्रत्-स्वप्न नहीं और आत्मा तीनोंमें विद्यमान! तो जाग्रत्-देश, जाग्रत्-काल, जाग्रत्-द्रव्य तीनोंसे जो न्यारा है, स्वप्न-देश, स्वप्न-काल, स्वप्न-द्रव्य—तीनोंसे जो न्यारा है, और और सुषुप्तिमें घनीभूत देश, घनीभूत-काल, और घनीभूत द्रव्य जो कि दृष्टिमें, वृत्तिमें लीन हो गये हैं उनमें अलीन जो आत्मवस्तु है वह असलमें वस्तुतः देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न है और ब्रह्म भी देश-काल वस्तुसे अपरिच्छिन्न है। यह मैं भी स्वयं प्रकाश है और

ब्रह्म भी स्वयं प्रकाश है और मैं परम-प्यारा है और अनन्तता भी परम प्यारी है कि इसलिए वस्तुतः द्रष्टा ब्रह्म ही है-हम द्रष्टाको ब्रह्म नहीं जानते, यही अज्ञान है।

बोले कि अच्छा, द्रष्टा ब्रह्म है तो दुनिया है, एक दुनिया है जिसका द्रष्टा मैं, तो मैं तो हो गया ब्रह्म और जिसका मैं द्रष्टा था उस दुनियाका क्या हुआ? वही कष्ट देती है। दृश्य माने देह और और कुछ नहीं समझना-दृश्य माने हाथी-घोड़ा नहीं, दृश्य माने देह—बारम्बार द्रष्टा देहसे एक होकर, सूक्ष्म देहसे एक होकर, स्थूल-देहसे एक होकर अपनेको परिच्छिन्न देखता है और सृष्टिको अपने से न्यारी देखता है। यदि द्रष्टा अपनेको द्रष्टा जाने तो दृश्य उससे न्यारा हो ही नहीं सकता। कैसे? कि—

येन यत् दृश्यते तत् ततः पृथक् न भवति।

'येन यत् सिद्धयति येन यत् दृश्यते'—जिससे जिस वस्तुकी सिद्धि होती है माने जिसके रहनेपर जो चीज मालूम पड़े और न रहनेपर न मालूम पड़े वह चीज उससे जुदा नहीं होती यह वेदान्त-शास्त्रका नियम है एक। क्या नियम है—रोशनी रहे तब तो लाल और पीलेका भेद मालूम पड़े और रोशनी न रहे तो लाल और पीलेका भेद न मालूम पड़े, इसलिए लालपना और पीलापना रोशनी ही है, यह बात ध्यानमें आयी न! लाल और पीला कब मालूम पड़ेगा कि जब रोशनी होगी और रोशनी नहीं होगी तो लाल-पीलेका भेद नहीं होगा, इसलिए लाल और पीला दोनों रोशनीसे जुदा नहीं हैं, रोशनी ही हैं।

यह राम है और यह श्याम है—दोनोंका दो नाम है—एकका नाम राम और एकका नाम श्याम! परन्तु, शब्द है, ध्वनि है तब तो राम शब्द है और श्याम शब्द है और यदि ध्वनि नहीं है तो न राम शब्द है और न श्याम शब्द है, इसलिए राम शब्द और श्याम शब्द दोनों ध्वनिसे भिन्न नहीं हैं—यह नियम देखो—**येन बिना यत् न दृश्यते, येन विना यन् न सिद्धयति तत् तेन स्व साधकेन स्वप्रकाशकेन पृथङ् न भवति।**

अब देखो, सम्पूर्ण दृश्य-प्रपञ्च द्रष्टाके बिना दिख ही नहीं सकता। इसलिए द्रष्टासे भिन्न दृश्य नहीं है। **यत् कार्यं तत् कारणात् न भिद्यते**—दूसरा नियम लो जो कार्य होता है वह अपने कारण-द्रव्यसे पृथक् नहीं होता। **यथा मृदो घटः**—जैसे मिट्टीसे घड़ा। मिट्टी कारण-द्रव्य है और घट कार्य-द्रव्य है, द्रव्य तो दोनों मिट्टी हैं-एक जगह शकल बनी हुई है घड़ेकी और एक जगह नहीं बनी हुई है इतना ही भेद है! शक्ल जो है वह मिट्टीमें आरोपित है, आकृति जो है वह मिट्टीमें आरोपित

है—मिट्टीके बिना घड़ेकी आकृति किसमें बनायी जाये? इसलिए मिट्टीसे भिन्न घड़ा नहीं है, तो कारणसे भिन्न कार्य नहीं होता।

अब देखो, जिस सर्वज्ञ ईश्वरने अपने स्वरूप में अपने संकल्पसे स्वप्रवत् इस सृष्टिकी रचना की है, उस ईश्वरसे अलग यह सृष्टि नहीं है। और जो द्रष्टा अपनी दृष्टिसे इस सृष्टिको देख रहा है, उस द्रष्टासे भिन्न यह सृष्टि नहीं है। बोले कि यह तो बाबा, बड़ा टेढ़ा हुआ कि द्रष्टासे भिन्न भी सृष्टि नहीं है और ईश्वरसे भिन्न भी सृष्टि नहीं है। बोले—देखो, द्रष्टाको द्रष्टा तुम बोलते हो परिच्छिन्न अहंकी उपाधिसे युक्त करके, और ईश्वरको ईश्वर तुम बोलते हो कारणकी उपाधिसे चैतन्यको युक्त करके इसलिए परिच्छिन्न अहमर्थको और पूर्ण अहमर्थको, सर्वज्ञको, ईश्वरको जीव पदका अर्थ और ईश्वर-पदका अर्थ दोनोंको व्यवहारमें रहने दो। जैसे द्रष्टाके बिना दृश्यकी सिद्धि नहीं हो सकती वैसे ईश्वरके बिना भी दृश्यकी सिद्धि नहीं हो सकती। जो दृश्य-सृष्टिका कारण है, जो दृश्य-सृष्टिका द्रष्टा है वे दोनों एक हैं जुदा-जुदा नहीं हैं—कारणत्व उपलक्षित चैतन्य और प्रमातृत्व उपलक्षित चैतन्य हमारे शरीरके भीतर जो जानकार है उस जानकारसे जिस चैतन्यकी सूचना होती है और सारी सृष्टिमें जो सर्वज्ञ-सर्वशक्तिमान चैतन्यकी सूचना होती है उन दोनोंमें एक ही चैतन्य ब्रह्म है। माने ईश्वर असलमें ब्रह्म है और हमारा अहं असलमें ब्रह्म है और ब्रह्मसे भिन्न सृष्टि नहीं है इसलिए ईश्वरसे भिन्न सृष्टि नहीं है। इसलिए मुझसे भिन्न सृष्टि नहीं है। ऐसे बोलो कि सब ईश्वर है, सब मैं हूँ, सब ब्रह्म है और चूँकि मैं ब्रह्म हूँ इसलिए मेरे अतिरिक्त सृष्टि नहीं है!

य एष सुप्तेषु जागर्ति—कहकर त्वं पदार्थका निरूपण किया गया जो जाग्रत् द्रष्टा है, स्वप्न द्रष्टा है, सुषुप्ति-द्रष्टा है। अब इसी त्वं-पदार्थकी तत्-पदार्थसे एकता बताते हैं। बोले—**तदेव शुक्रं तद् ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते**—अरे यही तो शुक्र है, इसमें शुद्ध अन्तःकरण होनेकी इन्तजार नहीं है, तद्ब्रह्म— यह स्वरूप ही तो परिपूर्ण अद्वितीय सत्यं ज्ञानं अनन्तं है, यही अपूर्वं अनपरं अबाध्यं है। **अपूर्वं**—माने इसका कोई कारण नहीं है, इसके पहले कुछ नहीं है जो पहले होता है वह कारण होता है, **अनपरं**—इसके पीछे कुछ नहीं है माने इसमें भूत-भविष्यत्‌रूप काल नहीं है और भूत-भविष्यत् काल जहाँ नहीं होता है वहाँ वर्तमान भी नहीं होता है यह नहीं भूलना। वर्तमान तो होता ही दोके बीचमें है, और जहाँ दो नहीं रहे वहाँ बीचमें क्या होगा? तीन मिनटके बीचवाले मिनटको वर्तमान कहते हैं—

जो दोके बीचमें एक मिनट है उसको वर्तमान कहते हैं, जो दो सेकेण्डके बीचमें एक सेकेण्ड है तीसरा उसको वर्तमान कहते हैं और एक सेकेण्डके जो तीन हिस्से हैं उनमेंसे दो हिस्सोंके बीचमें जो हिस्सा है सेकेण्डका उसको वर्तमान कहते हैं, इसको ब्रह्मा भी नहीं सिद्ध कर सकते भला! **दुर्वचं ब्रह्मणोपि।**

यह सृष्टि कोई द्रव्य नहीं है और सृष्टि द्रव्य नहीं होनेसे इसका कोई कार्य-द्रव्य नहीं है और कारण द्रव्य भी नहीं हैं। जिससे इसकी सिद्धि हो रही है उससे न्यारा यह नहीं है। तो क्या कहना पड़ेगा—

य एष सुप्तेषु जागर्ति तस्मिन्ल्लोकाः श्रिताः सर्वे तस्मिन् ब्रह्मणि ब्रह्माभिन्ने और **यः एषु सुप्तेषु जागर्ति तस्मिन्।**

जो सबके सोनेपर जागता रहता है, उस द्रष्टामें और उस शुक्र अमृत ब्रह्ममें माने ब्रह्माभिन्न आत्मतत्त्वमें **लोकाः श्रिताः सर्वे**—जैसे कोई आकाशमें मानसिक गन्धर्व लोक बनावे तो वह बनानेवालेके संकल्पसे जुदा नहीं है। लोकाः सब दृश्य पदार्थ, एक जुएँसे लेकर ब्रह्मातक और एक तृणसे लेकर प्रकृति-पर्यन्त जितना द्रष्टा और दृश्यके मेल-मिलापसे बनी हुई स्थावर-जङ्गम सृष्टि मालूम पड़ती है वह सबकी-सब वैसी है जैसे सपनेमें पहाड़ और उसपर या तो यात्रा करता हुआ मैं! मैंने कई बार स्वप्न देखा होगा कि मैं बद्रीनाथकी यात्रा कर रहा हूँ-अब वहाँ दिखे कि वसुधाराका पहाड़ दिख रहा है—चम-चम-चम चाँदीकी तरह चमक रहा है दिनमें और वही सायंकाल स्वर्णकी तरह भासित हो रहा है, सोनेका पहाड़ है ऐसा मालूम पड़ता है और वह महाराज, ऊपर पहाड़ और नीचे गंगा और बीचमें-से खोद करके रास्ता बनाया हुआ था, वह मालूम पड़े कि एक महात्मा वहाँ बैठे हुए हैं। सपनेमें ऐसा मालूम पड़े कि उनके पेट पर बर्फ जम जाती थी, तो उसको पेटपरसे पोंछकर अपने सिरपर लगा लेते थे, ऐसा सपनेमें देखा और सिरपर लगानेसे वह गलकर गिर जाती है, पेटपर जमती है और सिरपर लगानेसे गल जाती है। यह सपनेमें मैंने देखा और जाकर मैंने ॐ नमो नारायण किया और उठकर खड़ा हो गया। तो समझो अब कि वह महात्मा कौन था, वह हिमालय पहाड़ कौन था, उस समय प्रणाम करनेवाला जो मैं था वह कौन था? एक ही वस्तु है जो पर्वतावच्छिन्न चैतन्य है, वही महात्मावच्छिन्न चैतन्य है और वही यात्री अवच्छिन्न चैतन्य जो मैं है, एक ही चैतन्य तीनोंमें है कि नहीं? पहाड़का अधिष्ठान और प्रकाशक कौन है? और उस महात्माका अधिष्ठान और प्रकाशक कौन है? और उस यात्री मैंका अधिष्ठान और प्रकाशक कौन है? कि एक है। वही उस

पहाड़का भी मैं है और वही उस महात्माका भी मैं है और वही मेरा भी मैं है। और मेरे मैंके सिवाय क्या वहाँ पहाड़ है, मेरे मैंके सिवाय क्या वहाँ महात्मा है?

आप जल्दी मानो न मानो यह आप जिसको अपना दुश्मन समझते हो वह भी आप ही हैं। अच्छा मान लो सपनेमें आपको अपना एक दुश्मन मिल जाये और आपसे खूब गुत्थम-गुत्थी हो जाये और दोनों-दोनोंपर तलवार चला दें और दोनोंके शरीरसे खून बहने लगे तो आपका वह दुश्मन कौन है? आप ही हैं न! वह जो घायल हुआ वह भी और जिसने घायल किया वह भी, आपका मैं ही शत्रु और मैं-के रूपमें प्रकाशित हो रहा है। और वह तलवारके रूपमें कौन है? कि आपका मैं है।

अध्यात्म-विद्या क्या कोई साधारण वस्तु है? यह जिसको आप महाराष्ट्री और गुजराती समझते हो, जिसको आप हिन्दू और मुसलमान समझते हो, भारतीय और पाकिस्तानी समझते हो, जिसको यूरोपीय और ऐशियाई समझते हो और जिसको मङ्गल-ग्रहका, शुक्र-ग्रहका और चन्द्रमा-ग्रहका और अपने पृथिवी-ग्रहका अलग-अलग समझते हो, जिसको ब्रह्मलोकका और नरकका समझते हो वह ब्रह्मलोकके रूपमें तुम्हीं प्रकाशित हो रहे हो, नरकके रूपमें तुम्हीं प्रकाशित हो रहे हो, अनन्त कोटि ब्रह्माण्डके रूपमें तुम्हीं प्रकाशित हो रहे हो, नरकके रूपमें तुम्हीं प्रकाशित हो रहे हो, अनन्त कोटि ब्रह्माण्डके रूपमें तुम्हीं प्रकाशित हो रहे हो। जब इस देहकी ओरसे उठना होता है तब यह साधना की जाती है कि मैं देहसे न्यारा हूँ और जब अपने मैंको ब्रह्मके साथ मिला दिया जाता है तब स्पष्टम्-स्पष्टम् मालूम पड़ता है कि सब मैं ही हूँ। तो—

तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे तदु नात्येति कश्चन।

ये सारे लोक उसीमें हैं जैसे स्वप्न-द्रष्टाकी दृष्टिमें सम्पूर्ण हिमालय और महात्मा और यात्री मैं जैसे दृष्टिमें है वैसे ही अनन्त-कोटि-ब्रह्माण्ड, इनकी मूलभूता प्रकृति, इनका अधिष्ठान ब्रह्म, इनका प्रकाशक द्रष्टा, हमारा मैं ही द्रष्टाके रूपमें, ब्रह्मके रूपमें, ईश्वरके रूपमें, जगत्के रूपमें प्रतीत हो रहा है। यह करोड़ों बर्षका काल, करोड़ों मीलका देश, यह करोड़ों मन वजनकी वस्तुएँ, बोले—

तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे।

ये सब मानसिक लकीर खींची हुई हैं। योगवासिष्ठमें आता है कि ये अपने आत्मामें कैसे हैं? बोले, एक कारीगर गया पत्थरके पहाड़के पास, देखा कि चट्टान बहुत बढ़िया है। बोले कि इसमें यहाँ-यहाँसे टाँकी मारकर अगर थोड़ी-सी चीज निकाल दी जाये तो एक मूर्ति निकलेगी? कैसी मूर्ति निकलेगी एक महारानीकी

मूर्ति होगी। बोले—अच्छा! आँखकी जगहसे इतना निकाल लें, कानकी जगहसे इतना निकाल लें, नाकके छेदमें-से इतना निकाल लें, होंठोंके पाससे इतना निकाल लें, गलेके पाससे इतना पत्थर निकाल लें, तो? कि तब यह महारानीकी मूर्ति हो जायेगी। कि अभी उसने टाँकी तो उठायी नहीं, हथौड़ा हाथमें लिया नहीं और पहले बन्द आँखसे देख लिया और फिर खुली आँखसे देखा तो उस पहाड़में उसको मूर्ति दीखने लगी। कहाँसे दिखी? कि उसके मनमें जो संकल्प बना उससे दिखी। यह जो ब्रह्म है, यह ठसाठस चट्टानकी तरह है और इसमें जो यह सम्पूर्ण विश्व है शत्रु-मित्र, ब्रह्मा-विष्णु-महेश, पूज्य-पुजारी-पूजा, यह क्या है? कि वही कारीगरके मनमें जैसी चट्टानमें मूर्ति है वैसी यह विश्व-सृष्टि द्रष्टाकी दृष्टिमें दीख रही है।

तदु नात्येति कश्चन—कहो कि इस अनन्त ब्रह्म-रूप अधिष्ठानका अतिक्रमण करके कोई रह जाये तो बोले कि देखो, कोई काल आवे, मूर्तिमान होकर महाकाल आवे और कहे कि देखो मैं तो हूँ, लेकिन ब्रह्म नहीं है, तो ऐसा हो सकता है क्या? **तदु नात्येति कश्चन।** बड़ा विशाल वृत्रासुर बनकर देश आवे यह जो लम्बाई-चौड़ाई-ऊँचाई और नीचाई है यह वृत्रासुर बनकर सामने खड़ा हो जाये और वह कहे कि मैं हूँ और ब्रह्म नहीं है तो हो सकता है क्या ऐसा? और कोई पहाड़ ब्रह्माण्ड बनकर आवे और कहे कि मैं हूँ और ब्रह्म नहीं है तो ऐसा हो सकता है क्या? अरे, उसका तो कण-कण ब्रह्ममें ही भास रहा है, अधिष्ठान ब्रह्म है—कण-कणमें ब्रह्म है सो नहीं ब्रह्म-रूप अधिष्ठानमें कण-कण केवल प्रतीत हो रहा है, प्रतीति-मात्र है कण-कण।

अब देखो, अच्छा कोई कहे कि मैं हूँ और तुम नहीं हो ऐसी बात आप किसीकी मान सकते हो? कोई भी आकर आपसे बोले और आप उसकी बात सुनें और उसकी बातका मतलब यह हो कि मैं तो सच्चा हूँ और तुम झूठे हो तो तुम अपनेको झूठा मान लोगे? तो **तदु नात्येति कश्चन**—इसका अर्थ हुआ कि कोई देश, कोई काल, कोई वस्तु, कोई व्यक्ति, कोई अवस्था, कोई बुद्धि, कोई ब्रह्मा-विष्णु-महेश आकर कह दे कि नहीं हो, तो थोड़ी देरके लिए शङ्का भले ही हो जाय कि इतने बड़े आदमी कहते हैं परन्तु मानोगे नहीं। **तदु नात्यति कश्चन।**

एतद्वै तत्।—यही जो किसीके मिटाये मिट नहीं सकता, जो किसीके काटे कट नहीं सकता, जिसको नरक-स्वर्ग दबा नहीं सकते, जिसको महाकाल दबोच नहीं सकता, जो जड़तासे कभी बेहोश हो नहीं सकता, यही स्वयंप्रकाश चैतन्य अधिष्ठान यही एतद्वै तत् यही वह है, इसीको बोलते हैं अहं ब्रह्मास्मि! ❖

एक ही अन्तरात्माका उपाधि प्रतिरूपत्व

अध्याय-२, वल्ली-२, मंत्र-९-१०

अग्निर्यथैको भुवनं प्रविष्टो रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव।
एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा रूपं रूपं प्रतिरूपो बहिश्च॥ २.२.९

अर्थ :–जैसे एक ही अग्नि सम्पूर्ण भुवनमें प्रविष्ट रहता हुआ प्रत्येक रूपवान् वस्तुके अनुरूप हो गया-सा मालूम पड़ता है, उसी प्रकार सब भूतोंका एक ही अन्तरात्मा उन-उन भूतोंके अनुरूप हो गया-सा मालूम पड़ता है तथा वह उनसे बाहर भी है॥ ९॥

वायुर्यथैको भुवनं प्रविष्टो रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव।
एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा रूपं रूपं प्रतिरूपो बहिश्च॥ २.२.१०

अर्थ :–जिस प्रकार एक ही वायु सम्पूर्ण भुवनमें प्रविष्ट रहता हुआ प्रत्येक रूपके अनुरूप-सा हो रहा है, उसी प्रकार सब भूतोंका एक ही अन्तरात्मा उन-उन भूतोंके अनुरूप-सा हो रहा है तथा वह उनसे बाहर भी है॥ १०॥

एक दिन एक सज्जन आये और बोले कि महाराज, आप लोग बात तो बहुत बढ़िया कहते हो लेकिन आजकलके ओ जो पढ़े-लिखे लोग हैं वे इन बातोंको पसन्द नहीं करते हैं। ये जो दैनिक या साप्ताहिक पत्रोंके सम्पादक हैं, ये जो बड़े-बड़े वकील हैं, बड़े-बड़े जज और बैरिस्टर हैं वे और जो आजकलके पढ़े-लिखे लोगोंका प्रवाह है वह इन बातोंको पसन्द नहीं करता। पसन्द नहीं करता तो दुर्भाग्य है मनुष्यका जो कि अपनेको परमानन्द, परमशान्ति देनेवाली, राग-द्वेष निवृत्ति करनेवाली विद्याको पसन्द नहीं करते हैं। जिससे दोस्तीके कारण पक्षपात न हो, अन्याय न हो, जिससे दुश्मनीके कारण कोई क्रूरता न हो, हिंसा न हो—अपने हृदयको राग-द्वेषसे रहित—शुद्ध बनानेवाली जो विद्या है उसका आदर पढ़े-लिखे लोग नहीं करते हैं तो यह तो उन पढ़े-लिखे लोगोंका दुर्भाग्य ही मालूम पड़ता है।

एकने हमको बताया कि कोई बहुत पढ़े-लिखे सज्जन हैं, उन्होंने कहा कि जो शास्त्रोंमें नरक नाम है यह नार्वेका है, जो राक्षस नाम है यह रूसियोंका है और स्वर्ग नाम जो है वह स्वीडनका है! हैं वे बहुत पढ़े लिखे, अब आपलोगोंके बीचमें उनका क्या नाम लें। मैंने कहा कि बहुत पढ़े-लिखे, वेदोंका इतना बड़ा विद्वान् होकर अगर वह यही बात कहता है तो हम समझते हैं कि फिर ऐसे वेद-शास्त्र सबका पढ़ना व्यर्थ है जो एक देशको नरक बता दे, एक देशके पूरे-के-पूरे वासीको राक्षस बता दे और एक किसी देशको स्वर्ग बता दे, माने एक देशसे राग उत्पन्न करावे और एक देशसे द्वेष उत्पन्न करावे। बाबा, हम तो समझते हैं कि वेदोंमें ऐसी शिक्षा नहीं है। वेदोंमें नरक-स्वर्गका कल्पित रूपसे वर्णन है, आप उसको समझें। कल्पित रूपसे वर्णन है, इसलिए नहीं है कि नरक सच्चा है, कल्पित रूपसे वर्णन स्वर्ग सच्चा है; इसलिए नहीं है, बल्कि बालकसे अच्छा काम करानेके लिए और उसको बुरे कामसे बचानेके लिए है—यह बतानेके लिए कि जैसी वासना तुम करोगे वैसे बन जाओगे, इसलिए बुरी वासना अपने हृदयमें नहीं बैठानी चाहिए। अच्छी वासना हृदयमें बैठानी चाहिए, इसलिए शास्त्रमें उन लोकोंका वर्णन मिलता है, किसी भौगोलिक स्थान विशेषका स्थूल लोकमें, स्थूल सृष्टिमें रहनेवाले किसी स्थान-विशेषका नाम नरक नहीं है किसी स्थान-विशेषका नाम स्वर्ग नहीं है भला!

पढ़ाई-लिखाई भी यदि आदमीको गलत रास्तेपर ले जाती हो तो उस पढ़ाई-लिखाईके लिए भी यही कहना पड़ेगा कि जो पढ़ाई-लिखाई ऐसा सिखाती हो वह पढ़ाई-लिखाई नहीं करनी चाहिए। जो हमारे हृदयको कलुषित-गंदा करने वाली विद्या हो वह नहीं सीखनी चाहिए, विद्या तो वह सीखनी चाहिए जो हमारे हृदयको निर्मल बनाती हो, राग-द्वेषसे विनिर्मुक्त बनाती हो।

कई लोग बड़े कुतार्किक होते हैं और उनके पास होती है कुबुद्धि और उन कुतार्किकोंका संग मिले और कुबुद्धि पैदा हो जाये तो हमारे अन्तःकरणको विचलित कर देती है।

प्रमाणोपपन्नम् अप्यात्मैकत्वविज्ञानमसकृदुच्यमानम् अपि अनृजुबुद्धीनां ब्राह्मणानां चेतसि नाधीयत।

यह बात प्रमाणसे सिद्ध है कि एक ही आत्मा सर्व-देश, सर्व-काल, सर्व-वस्तुमें है और देश-काल वस्तुका बोध करके भी है। परन्तु कुतार्किकोंका संग करनेके कारण आत्मैकत्व-विज्ञान आत्मैकत्व-विद्या, बारम्बार समझानेपर भी

उनकी बुद्धिमें नहीं बैठती, जिनकी अक्कल दाँव-पेंचमें पड़ गयी है—भले वे ब्राह्मण हों, भले वे विद्वान् हों, लेकिन, उनके चित्तमें भी यह बात आती नहीं। लेकिन श्रुतिका तो यह आग्रह है कि कैसे भी तुम समझो कि सबमें तुम्हारी ही आत्मा है, कैसे भी समझो! इसलिए पुन:-पुन: बारम्बार वह इसीका प्रतिपादन करती है। श्रीशङ्कराचार्य भगवान्ने इस मन्त्रकी भूमिका यही लिखी है कि अनेक तार्किक होते हैं और वे बुद्धिको कुबुद्धि बना देते हैं।

हमने बचपनमें सुना था कि गाँवका एक आदमी बकरीका बच्चा अपने कंधेपर लिये-लिये चल रहा था। रास्तेमें तीन ठग मिले, उन्होंने सोचा कि इससे किसी तरह बकरी ले लें। पहले एक ने कहा—पालागी महाराज, पण्डितजी आज यह क्या आश्चर्य कर रखा है, आप तो कभी कुत्तेको छूते नहीं हो और आज कन्धेपर बैठा रखा है, क्या बात है आज? बोला—हट जा, कुत्ता नहीं है, बकरी है। ध्यान नहीं दिया और आगे बढ़ गये। थोड़ी दूर चलने पर दूसरा ठग मिला। आकर पाँव छूआ, दण्डवत् किया। फिर बोला पण्डितजी, आज क्या आश्चर्य है, आपने कुत्ता कैसे कन्धेपर बैठाया? तब पण्डितजीने देखा, पहली बार तो देखा ही नहीं था, दूसरी बार देखा—दो आदमी कहते हैं तो क्या सचमुच कुत्ता है क्या? देखा तो बकरी है। बोला कि आज क्या आपकी आँखमें कोई दोष आ गया है? बोले कि दोष नहीं आ गया है, मैं देख रहा हूँ कि बकरी है। पण्डितजी, मैं तो कुत्ता ही देख रहा हूँ, पर जा रहा हूँ और आपको जो भावे सो करो—दण्डवत्! और चला गया। शङ्का तो हो गयी। अब तीसरा आदमी और मिला और उसने आकर बड़े प्रेमसे साष्टाङ्ग दण्डवत् किया महाराज, आप तो बड़े सदाचारी हैं, बड़े धर्मात्मा हैं, वेदके विद्वान् हैं, यह कन्धे-पर कुत्ता काहे को भला? महाराज, हमारी यह जिज्ञासा है आप कुछ भी रखो कुत्ता रखो चाहे कुछ और रखो, आप तो स्वतंत्र सिद्ध पुरुष हो, लेकिन यह रखा क्यों है यह हमारी जिज्ञासा है? पण्डितजी मन-ही-मन बोले कि यह इतना श्रद्धालु होकर कुत्ता बता रहा है तो कुछ-न-कुछ बात होगी तो बकरीको उतार कर धरतीपर रख दिया और स्वयं आगे बढ़ गये। और जब पण्डितजी चले गये तब तीनों मिलकर बकरी उठा ले गये।

जब बारम्बार आदमीको विपरीत भावनाकी बात सुननेको मिलती है तो बुद्धि उसीको सत्य मानने लगती है। विपरीत भावना क्या है कि जो चीज सत्य नहीं है, उसे ही सत्य मानने लगना। बारम्बार एक आदमीके विषयमें यदि कोई आकरके बतावे कि वे तुम्हारी बड़ी निन्दा करते हैं, दो-तीन दिन आकर सुना दे

और एक नहीं दो-तीन जने मिले हुए हों और दोनों-तीनों आकरके सुनावें तो आपकी उससे दुश्मनी हो जावेगी! बोलेंगे हम वह बकरी वाले पण्डितजी नहीं हैं हम तो बड़े बुद्धिमान हैं। कि भले ही आप बुद्धिमान हों लेकिन दो-तीन आदमी मिलकर अगर झूठ-मूठ आपसे कह दें कि फलाँ आदमी आपकी निन्दा करता है तो आपके मनमें द्वेष आ जायेगा।

ये कुतार्किक क्या करते हैं कि ये कहते हैं कि कि तुम्हारा जन्म अलग हुआ है कि नहीं? कि हुआ तो है। और मौत तुम्हारी अलग होगी कि नहीं? कि सो तो होगी। कि मन तुम्हारा अलग है कि नहीं? कि है। इन्द्रियाँ अलग-अलग हैं कि नहीं? कि हैं। जिस आँखसे तुम देखते हो उस आँखसे वह देखता है कि नहीं? देखता है। बोले—सब प्राणियोंकी इन्द्रियाँ अलग-अलग, मौत अलग-अलग, जन्म अलग-अलग और एक साथ सबके मनमें एक ही संकल्प नहीं उठता, एक ही काममें सब नहीं लगते, इससे तो यह सिद्ध होता है कि आत्मा बहुत हैं; और यह भी देखनेमें आता है कि कोई सत्त्वगुणी है, कोई रजोगुणी है, कोई तमोगुणी है—जब सत्त्वगुण, रजोगुण, तमोगुणमें विपर्यय देखनेमें आता है—तो तीनों एक कैसे होंगे? तीनों तीन दिन मरते हैं तो तीनों एक कैसे होंगे? तीनों तीन दिन जन्मते हैं तो तीनों एक कैसे होंगे? तीनोंकी आँख जुदा-जुदा तो तीनों एक कैसे होंगे? और आकर ऐसा पाठ पढ़ाया कि बोले हम अलग और तुम अलग।

फिर बोले कि जरा अक्कल लगाकर विचार करो तो मालूम पड़ेगा कि जन्म अलग-अलग होनेपर भी आत्मा एक है; मृत्यु अलग-अलग होनेपर भी आत्मा एक है; इन्द्रियोंके अलग- अलग होने पर भी आत्मा एक है और सत्त्वगुण, रजोगुण, तनोगुण अलग होनेपर भी आत्मा एक है और एक काममें सबकी प्रवृत्ति न होनेपर भी आत्मा एक है। यह तर्क सांख्यका है; 'सांख्य-तत्त्व-कौमुदी'में श्लोक[1] है इसका, पर श्लोक हमको ठीक-ठीक याद नहीं आ रहा है—गलत बातको याद रखनेसे भी क्या फायदा?

इसपर हमारे विद्वानोंने कहा कि अरे ओ सांख्यवादी, तुम हेतु देते हो दूसरे का और भेद सिद्ध करते हो दूसरेका—यह तो तुम्हारे तर्कमें बड़ा भारी दोष है। सांख्य! तुमको इतना भी नहीं सूझता है कि जन्म-मरण होता है स्थूल-शरीरका और उसे आरोपित करते हो आत्मापर? स्थूल-शरीरका जन्म-मरण होवे तो

---

१. जन्ममरणकरणानां प्रतिनियमादयुगपत्प्रवृत्तेश्च। पुरुषबहुत्वं सिद्धं त्रैगुण्यविपर्ययाच्चैव॥

इससे स्थूल-शरीरमें भेद सिद्ध होगा—एक दिन उसका जन्म हुआ, एक दिन उसकी मृत्यु हुई तो जन्म-मरण अलग-अलग होनेसे दोनोंके स्थूल शरीर अलग-अलग हैं यह बात सिद्ध होगी। बोले—करण और प्रवृत्ति—इन्द्रियाँ और प्रवृत्तिका संकल्प—ये मनमें होता है और शरीरमें होता है, आत्मामें यह तो नहीं होता है; तुम भी यह नहीं मानते हो। तुम खुद ही इनको प्रकृतिके कार्यमें मानते हो कि प्रकृतिके कार्यमें सबका जन्म और मृत्यु अलग-अलग होवे, इससे तो तुम प्रकृतिमें भी अलगाव नहीं मानते हो, प्रकृतिको एक मानते हो—सबकी इन्द्रियाँ अलग-अलग होवें तो प्रकृतिमें हैं, सबकी प्रवृत्ति अलग-अलग होवें तो प्रकृतिमें है, सबमें यदि त्रैगुण्यका विपर्यय होवे—सत्त्वगुणी-रजोगुणी-तमोगुणी अलग-अलग होवें तो गुण भी प्रकृतिमें है। तो प्रकृतिमें भेद बताते हो और पुरुषमें भेद सिद्ध करते हो—यह कौन-सी अकलमन्दीकी बात है? भेद बतावें दूसरेमें और भेद सिद्ध करें दूसरेमें, तो यह युक्ति-युक्त बात नहीं है। तुम अनेक पुरुष मानते हो इसमें क्या कारण है? बोले—देखो, प्रकृतिमें बहुतसे भेद हैं, इसलिए मानते हैं। बोले—हमने पूछा पुरुषमें भेद बतानेका कारण और तुम भेद बताते हो प्रकृतिमें—*'आम्रान् पृष्टः कोविदारान् ब्रूषे'*—हमने पूछा आमका पेड़ कहा है और तुम बताते हो कि नीमका पेड़ वह रहा। यह लोकोक्ति है—संस्कृतका मुहावरा है। यह देखो कि प्रकृतिके भेदपर तुम्हारी नजर इतनी जम गयी है कि पुरुषका अभेद तुमको दिखायी नहीं पड़ता। यह ठूँठका अपराध नहीं है कि उसको अन्धा आदमी न देखे—

नैतत् स्थाणोऽपराधो यदेनमन्धो न पश्यति।

तुम्हारी नजर प्रकृतिमें लग गयी, प्रकृतिके भेदमें लग गयी इसलिए तुमको द्रष्टाका जो अभेद है और द्रष्टाकी जो पूर्णता है वह नहीं दिखती। कि देखो, तुम्हारा मत अश्रौत है—श्रुति युक्तिपूर्वक समझाती है—

अग्निर्यथैको भुवनं प्रविष्टो, रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव।
एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा रूपं रूपं प्रतिरूपो बहिश्च॥ ९॥

भुवनम्—भुवन किसको कहते हैं? कि भवन्ति लोका अस्मिन् इति भुवनम्—जिसमें वासनाकी लकीर खींच करके तरह-तरहके दृश्य बना दिये जायें अथवा वासनाके रंगसे जिसमें नाना प्रकारकी झाँकी पैदा कर दी जाये, उसका नाम है भुवन। वासनाकी रेखा है, नहीं तो आप क्या समझते हैं कि राहू-केतु आपको खा जाता है और चन्द्रमा वरदान देता है? तुम्हारे दुःखका कारण आकाशमें नहीं

रहता, तुम्हारे दुःखका कारण तुम्हारे दिलमें रहता है; तुम्हारी भूल तुमको दुःख देती है; ग्रह तुम्हारा दुश्मन नहीं है, तुम्हारा आग्रह तुम्हारा दुश्मन है।

बोले—पाँच रुपये चले गये; क्यों चले गये? बोले कि मंगल हमारे आठवें आगया था। क्या मंगल तुम्हारा पाँच रुपया चुराकर ले गया? कि नहीं-नहीं, यह जो तुमको दुःख हुआ, यह मंगलने तुमको नहीं दिया; तो किसने दिया? कि यह जो तुम्हारे मनमें आग्रह था कि ये पाँच रुपये हमारी मुट्ठीमें ही रहें, कभी निकलें नहीं, यह जो जिद्द थी और तुम मुट्ठी बाँधकर बैठे हुए थे, उस तुम्हारी जिद्दने तुमको दुःख दिया—दुःख न मंगलने दिया और न शनिश्चरने दिया। बोले—भाई, अब तो पाँच रुपये मर गये। पण्डितजीसे पूछो कि कैसे मरे? बोले कि आदमी घरमें मरता है तो अन्त्येष्टि-क्रिया करनी पड़ती है। बाबा, तुम्हारे घरमें पाँच रुपया मरे हैं तो एक रुपया हमारे लिए भी ले आओ—अन्त्येष्टि-क्रिया तो उसकी भी करनी पड़ेगी। एक तो तुम दुःखी हुए, तुम्हारे पाँच रुपये गये, एका दो रुपये तुम्हारे और छीने जायेंगे—भला!

यह जो तुमको दुःख हुआ यह तुम्हारे ग्रहसे नहीं हुआ, तुम्हारे आग्रहसे हुआ। श्रीमद्भागवतके ग्यारहवें स्कन्धके भिक्षुगीतमें—**ग्रहै ग्रहस्यैव वदन्ति पीडाम्।**

यह करके कोई दस-ग्यारह श्लोक इसी विषयके हैं। जिसके मनमें पूर्व-ग्रह बैठ गया है कि इतना तो हमारे आना ही चाहिए—यह व्यापार हम करेंगे तो हमारे लाख रुपयेकी आमदनी होगी, अब मनमें आग्रह बैठ गया और एक लाखकी जगह पाँच हजारकी आमदनी हुई, पञ्चान्बे हजार नहीं आये, तो अब रोओ कि क्यों नहीं आये? बोले—वह तो शनिश्चर ले गया। कि नहीं-नहीं, वह जो तुम्हारे मनमें आग्रह था कि लाख आवें—असल ग्रह तो वह है, उसने तुमको दुःख दिया।

यह जो भुवन हैं—चतुर्दश भुवन जिसको बोलते हैं—इसमें तुम्हारी वासनासे लकीर खींचकरके ये मंगल-बुध-बृहस्पति बनते हैं। हम ज्योतिषकी बात आपको बतावें—ये जो हाथकी लकीर होती हैं, ये आकाशके ग्रह होते हैं न, तो जिस स्थानमें जो लकीर या जो ग्रह हिन्दू-शास्त्रके अनुसार अनिष्ट माने जाते हैं, यूरोपीय और पारसी-शास्त्रके अनुसार वे इष्ट माने जाते हैं और जो उधर अनिष्ट माने जाते हैं वे इधर इष्ट माने जाते हैं—लकीर एक ही है पर एक कहेगा—यह भाग्यकी लकीर है और एक कहेगा कि यह आयुकी लकीर है—बड़ी विचित्र लीला है। असलमें तुम्हारे मनमें जो कल्पना बैठ जाती है, वह तुमको बहुत तकलीफ देती है!

अब अगर भाई कोई भूत-पूजा करनेवाले हों या कोई ज्योतिषी हों तो माफ करें। हमारा मतलब तो यह है कि जो असलियत है, तत्त्व है उसपर दृष्टि जानी चाहिए; वासनासे खींची हुई लकीर कि यह दुश्मन है, यह दोस्त है; यह अपना है, यह पराया है, यह हानि है, यह लाभ है—यह बात बहुत-बहुत तकलीफ देनेवाली है।

देखो, सबके भीतर एक परमात्मा है। सारे भुवनमें अग्नि एक है—छोटा कोयला हो तो अग्नि छोटी लगे और बड़ा कोयला हो तो अग्नि बड़ी लगे और लम्बी लकड़ी हो तो अग्नि लम्बी लगे! लोहेका एक गोल गोला आगमें डाला तो बोले कि यह गोल आग है और इस लम्बे छड़को आगमें गरम किया तो यह लाल-लाल हो गयी—यह लम्बी आग है। बोले कि लम्बी आग और वह गोल आग, एक कैसे हो सकती है? कि किसीने कहा कि यह सफेद बल्ब और यह लाल बल्ब और यह हरा बल्ब एक कैसे हो सकते हैं? एक जगहसे सफेद रोशनी आ रही, एक जगहसे लाल रोशनी आ रही, एक जगहसे हरी रोशनी आ रही, तो सब बिजली एक कैसे हो सकती है? बोले—बाबा, बल्ब अलग-अलग होनेपर भी बिजली एक होती है और लकड़ीकी शकल अलग-अलग होनेपर भी उसमें अग्नि एक होती है। इसी प्रकार यह देहोंकी शकल-सूरत, गोरे-रंगमें ईश्वर गोरा और काले रंगमें ईश्वर काला—ऐसे ईश्वर नहीं बदलता है; शरीर काले-गोरे दिखायी पड़ते हैं इन्द्रियोंसे, वह रोशनीका चक्कर है—परमेश्वर तो सबमें एक है। अच्छा, अब यह बात आपको फिर सुनावेंगे!

ऊपरी नजरसे देखनेपर आत्मा अनेक मालूम पड़ती है—मालूम पड़ता है कि यह 'मैं', यह 'तू', यह 'वह'; इसी भेद-भ्रान्तिके कारण संसारमें अहंकार होता है कि मैं सबसे बड़ा या छोटा। मैं छोटा—यह भी अहंकार ही है। कई लोग समझते हैं कि जब हम अपनेको छोटा समझते हैं तो अहंकार नहीं होगा पर अपनेको चींटी समझना भी अहंकार है और अपनेको हाथी समझना भी अहंकार है, क्योंकि जो चीज यहके रूपमें मालूम पड़ रही है—चाहे शरीर हो, चाहे कर्म हो, चाहे भावना हो, चाहे स्वप्न हो, चाहे सुषुप्ति हो, चाहे समाधि हो—यह आयी और यह गयी—जो चीज हमारी आँखके सामने 'यह' बनकर आती है और 'वह' बनकर फिर चली जाती है, वह चीज 'मैं' नहीं है और उस चीजको मैं मान बैठना अहंकार है। अहंकार माने इदंको अहं करना, अनहम्को अहं करना, जो मैं नहीं है उसको मैं मानना। इसीको बोलते हैं अहंकार!

संतो आवे-जाये सो माया।

है प्रतिपाल काल नहिं जाके ना कछु आया ना कछु गया॥ सन्तो०

न जाने कहाँसे आता है, 'यह' बनकर सामने खड़ा हुआ और थोड़ी देर बाद न जाने कहाँ चला जाता है—ऐसा ही समझो और हम उसको 'मैं' मान लेते हैं।

अहंकार माने अहं होना नहीं, अहं कर लेना—कार माने करना, जो अहं नहीं है, उसको अहं कर लेना। दूसरेके खेतको अपना खेत समझ लेना, दूसरेके मकानको अपना मकान समझ लेना, परायेको अपना समझ लेना। यह देह जो अञ्जानेमें-से एक बूँद पानीमें-से टपक पड़ा है और अञ्जाने ही सामने खड़ा है और अञ्जाने ही चला जायेगा उसको मैं कर लेना—यह अहंकार है। यह सिवाय भ्रान्तिके और कुछ नहीं है और भ्रान्ति इसलिए कि अपने मैं का जो असली स्वरूप है उसका पता नहीं है। इसी अहंकारके कारण संसारमें राग-द्वेष होता है। राग अर्थात् यह चीज हमेशा बनी रहे हमारे पास; द्वेष अर्थात् यह चीज हमारे पास कभी न आवे। फिर राग-द्वेषके वशीभूत होकर मनुष्य पाप-पुण्य करता है और पाप-पुण्य करनेसे फिर अपनेको सुखी-दुःखी मानता है और फिर यह करनेसे सुख हुआ और यह करनेसे दुःख हुआ—फिर राग-द्वेष पैदा हुआ। इसी प्रकारसे यह अहं जो है, यह संसारके चक्रमें पड़ा हुआ है। अपनेको न जाननेसे अपनेमें परिच्छिन्नपनेकी भ्रान्ति हो गयी है, परिच्छिन्नपनेकी भ्रान्तिसे अपनेको जो इदं है, दृश्य है उसको अहं मान लिया और जब उसको अहं मान लिया तब जो अनुकूल है, उसमें राग हुआ और जो प्रतिकूल है उसमें द्वेष हुआ और जब राग-द्वेष हुआ तब पाप-पुण्य करने लगे और जब पाप-पुण्य करने लगे तब सुख-दुःख भोगने लगे और सुख-दुःख भोगने लगे तो ज्यादा सुख भोगनेके लिए स्वर्गमें और ज्यादा दुःख भोगनेके लिए नरकमें जाने लगे और इस प्रकार यह संसार-चक्र चल गया। जिस अज्ञान या भ्रान्तिके कारण जिस संसार-चक्रकी प्राप्ति हुई है, उस अज्ञान या भ्रान्तिको मिटानेके लिए आत्माके एकत्वका जो विज्ञान है वह आवश्यक है! लोगोंका स्तर होता है—जब जयदयालजीका सत्सङ्ग होता था स्वर्गाश्रममें तो हम वहाँ जाते थे। क़िसी-किसी दिन सेठजी यह व्याख्यान देते कि गंगाजीसे कितनी दूर जाकर शौच जाना चाहिए, लघुशंका करनी चाहिए। कई लोग कहते कि बस, आज सेठजीने कामकी बात बतायी, इसका पालन जरूर करना चाहिए। किसी दिन व्याख्यान देते कि मनुष्यको सन्ध्या-वन्दन, बलिवैश्वदेव अवश्य करना चाहिए; तो बोलते लोग—हाँ, आज करनेकी बात बतायी। किसी दिन बताते कि

भगवान्‌का ध्यान सवा हाथ आगे, सवा हाथ ऊपर—शंशचक्र-गदाधारी भगवान्‌का ध्यान कैसे करना चाहिए और अपने हृदयमें नारायणका ध्यान कैसे करना चाहिये तो लोग कहते—बस, आज तो भक्तिका रहस्य ही खोल दिया!

वे दातुनवाले और शौच-लघुशंकावाले सत्सङ्गी दूसरे होते हैं और सन्ध्या-वन्दन, बलिवैश्वदेववाले सत्सङ्गी दूसरे होते हैं, भगवान्‌के ध्यानवाले दूसरे होते हैं। किसी दिन द्रष्टा-साक्षीका ध्यान करवाते—ध्यान करवाते द्रष्टाका और लोग ऐसे खुश होते थे! कि अरे भाई, द्रष्टाका ध्यान कैसे होगा—जो ध्यानका विषय होगा वह तो द्रष्टा नहीं होगा, दृश्य होगा। लोग बोलते—बिलकुल महाराज, शान्ति, शान्ति, शान्ति—शान्तिका ध्यान—शान्तिको देखते हैं। वह ध्येय तो शान्ति हुई न, उसके तुम द्रष्टा हुए। बोले कि मैं द्रष्टा हूँ ऐसा सोचते हैं। कि यह भी तो वृत्ति हुई! हुई तो हुई, लेकिन वे बहुत खुश होते। और किसी दिन वे बताते कि यह द्रष्टा नहीं, यह तो ब्रह्म ही है, ब्रह्मके सिवाय न जगत है, न जीव है, न ईश्वर है; एक ब्रह्म ही जगत-जीव-ईश्वर सब है—कुछ लोग—दो-चार ऐसे होते जो कहते वाह-वाह! आज तो बिलकुल तत्त्वकी बात कही।

कौन-कौन कैसे खुश होता—यह आपको बताते हैं। जिसको यही शऊर नहीं है कि लघुशंका-शौच कहाँ करना चाहिए उसको जब यह अज्ञात-ज्ञापन होता—उसके लिए जो अन्जानी चीज थी वह सामने आती—तो बहुत खुश होता; जो संन्ध्या-वन्दन—बलिवैश्वदेव नहीं करता है उसको कर्म सुननेसे खुशी होती। वेदान्त-शास्त्र यह सब बतानेके लिए नहीं है, यह तो धर्म-शास्त्रसे प्राप्त है कि नदीके तटपर गन्दा नहीं करना चाहिए, वहाँसे दूर जाना चाहिए; धर्म-शास्त्रसे ही यह प्राप्त है कि मनुष्यको, यज्ञोपवीत-धारीको सन्ध्या-वन्दन-बलिवैश्वदेव करना चाहिये—वह ठीक है, उसमें कोई गलती नहीं है। भक्तिशास्त्रसे, पुराणसे यह बात प्राप्त है कि भगवान्‌के सगुण-साकार-रूपका ध्यान करना चाहिए। सांख्य-शास्त्रसे, योग-शास्त्रसे यह प्राप्त है कि आत्मा द्रष्टा है। अगर इन्हीं शास्त्रोंसे प्राप्त बातको वेदान्त भी बताता है तो उसमें कोई अपूर्वता नहीं होगी। जो चीज आँखसे नहीं मालूम पड़ती उसको नाक बताती है और जो नाकसे नहीं मालूम पड़ती उसको आँख बताती है; जो चीज इन इन्द्रियोंसे नहीं मालूम पड़ती या अन्य शास्त्रोंसे नहीं मालूम पड़ती, उस बातको बतानेके लिए वेदान्त है! शास्त्रमें प्रमाणको प्रमाण कब मानते हैं कि जब वह अज्ञात-ज्ञापक होवे। अज्ञात-ज्ञापक होवे माने जो चीज किसी भी दूसरी तरहसे न मालूम पड़े, उस वस्तुके बारेमें वह

ज्ञान करा दे; माने वह प्रमाण ऐसी चीज होवे, ऐसा औजार होवे, ऐसा करण होवे, ऐसी वृत्ति होवे, ऐसी स्थिति होवे कि उस (अन्य प्रमाणसे अज्ञात) वस्तुको लखा दे। आत्माकी जो एकता है वह वेदान्तके अतिरिक्त और किसी भी प्रमाणसे सिद्ध नहीं है, मालूम नहीं है; इसलिए अज्ञात-ज्ञापक होनेके कारण वेदान्तका प्रामाण्य हैं। प्रमाण होता ही वही है।

आँख प्रमाण है, क्यों? कि वैसी चीज बताती है जो जीभ और नाकसे नहीं मालूम पड़ती; नाक प्रमाण है—क्यों? कि जो जीभसे और आँखसे नहीं मालूम पड़ती वह नाक बता देती है—गन्धके बारेमें नाक प्रमाण है, रूपके बारेमें आँख प्रमाण है क्योंकि रूपकी बात दूसरे प्रमाणसे नहीं मालूम पड़ सकती। इसी प्रकार आत्मा और ब्रह्मकी एकताके बारेमें वेदान्त ही प्रमाण है। यह मनोविज्ञानका विषय नहीं है, मनोविज्ञान दूसरा है और विज्ञान-शास्त्र दूसरा है। एकसे अनेक कैसे बनता है, इस बातको समझानेवाले शास्त्रको विज्ञान-शास्त्र बोलते हैं और अनेकमें एक कैसे है, इस बातको समझानेवालेको ज्ञान-शास्त्र बोलते हैं भला! अनेकमें एकको समझाना ज्ञान-शास्त्र का काम है, और एकमें अनेकको समझाना विज्ञान-शास्त्रका काम है, लेकिन वेदान्त इन दोनोंसे विलक्षण है। जो एकके रूपमें कारण भास रहा है या ईश्वर भास रहा है या प्रकृति भास रही है और जो अनेक के रूपमें कार्य-जगत् भास रहा है—ये दोनों अपनी आत्मासे अतिरिक्त नहीं हैं—अर्थात् कार्यका अधिष्ठान और प्रकाशक और कारणका भी अधिष्ठान और प्रकाशक और जिसमें कार्य और कारणकी सत्ता ही नहीं—ऐसे आत्माकी अद्वितीयताको प्रकट करनेवाला वेदान्त-शास्त्र है। इसको इस तरह भिड़ा देना कि विज्ञानसे आत्माका एकत्व सिद्ध होता है कि मनोविज्ञानसे सिद्ध होता है कि योग-सांख्यसे सिद्ध होता है—यह वेदान्त-शास्त्रका रहस्य न जाननेके कारण है।

अब यह बात जरूर है कि वेदान्त-शास्त्रको समझानेके लिए दृष्टान्तके रूपमें, युक्तिके रूपमें यदि भौतिक शास्त्रका भी प्रयोग किया जाये, विज्ञान-शास्त्रका भी प्रयोग किया जाये, या समाधिका भी प्रयोग किया जाये तो युक्त है। भागवतमें सबका प्रयोग है, भागवतमें एक जगह बताया है कि जब मन फुरता है तब नानात्व दिखता है।

पुंसोऽयुक्तस्य नानार्थः—जिसका मन एकाग्र नहीं है उसको नानत्वका दर्शन होता है। बोले मनकी चंचलतामें अनेकता दिखती है और मनकी शान्तिमें अनेकता नहीं दिखती; इसलिए जितनी भी अनेकता दिखती है, वह मनकी

खुराफात है—खुराफात कहो—फुरणा कहो—एक ही बात है! लेकिन आत्माके सिवाय जीव-जगत्-ईश्वर नामकी त्रिपुटी नहीं है, त्रैत नहीं है। देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न अद्वय आत्मा ही परम सत्य है। मैं ही परम सत्य हूँ—परमसत्य, परिपूर्ण, परमब्रह्म, अविनाशी, अद्वितीय—यह बात वेदान्तके सिवाय कहो किसी और प्रकारसे मालूम पड़ सकती है? मनकी फुरणाका नाम वेदान्त नहीं है, वह चाहे जाग्रत् रूपमें फुरे, चाहे स्वप्न-रूपमें फुरे, चाहे सुषुप्ति रूपमें फुरे, चाहे समाधि-रूपमें फुरे और चाहे मूर्च्छाके रूपमें फुरे। मूर्च्छा माने-आधी मौत। सुषुप्ति गाढ़ी होती है कि मूर्च्छा गाढ़ी होती है? मूर्च्छा सुषुप्तिमें ज्यादा गाढ़ी होती है—सुषुप्तिमें शरीरपर हाथ फिराओ तो आदमी जग जायेगा और मूर्च्छामें हथौड़ा मार दो तब भी नहीं जागेगा। तो मृत्यु, मूर्च्छा, सुषुप्ति और इन तीनोंसे बिलक्षण अभ्यास-जन्य समाधि—ये चार भेद उसके समझो।

मृत्यु, मूर्च्छा, सुषुप्ति और अध्यास-जन्य समाधि और स्वप्नकी सारी स्फुरणाएँ और जाग्रत्की सारी स्फुरणाएँ—इनका समूचेका यदि विज्ञान प्राप्त हो जाये तो क्या तुमको अपनी अद्वितीयताका विज्ञान प्राप्त हो जायेगा? प्रश्न तो यही है। कि अच्छा, बुद्धिसे अपनी अद्वितीयता मालूम पड़ेगी? नहीं, वह तो जाननेवाली बुद्धि और उससे जाने जाननेवाला बोद्धय—बुद्धि और बुद्धिके बोद्धय दोनोंको जाननेवाला अपना आपा है, उसे बुद्धिसे कैसे जानोगे?

जाननेवाले अपने आत्माकी अद्वितीयता न जानकर जितने भी बोध होते हैं वे क्या परमार्थ-बोध हैं? जो कुछ जाना जाता है वह बोद्धय है और जो उस बोद्धयको पृथक्-पृथक् जाननेवाली व्यावहारिक वृत्ति है अथवा प्रातिभासिक वृत्ति है और उसके एकत्वको जाननेवाली समाधि-वृत्ति है, वह भी साक्षीके द्वारा जानी जाती है और वह भी बाधित हो जाती है जबकि अपने स्वरूपको यथार्थ रूपमें जान लेते हैं।

आप यह अलगाव देखो—साक्षी सामनेकी वस्तुको जानता है; जो चीज देश-काल-वस्तुके रूपमें फुरफुरा रही है, उसको साक्षी जानता है। और बुद्धि किसको जानती है? कि बुद्धिमें जो विषयाकारता होती है, बुद्धिमें जो विषयका प्रतिबिम्ब पड़ता है इन्द्रिय-द्वार से, उसको बुद्धि जानती है या जिसका संस्कार है उसको बुद्धि जानती है। इन्द्रियाँ तो उनको जानती हैं जिनका प्रतिबिम्ब सीधे पड़ता है और बुद्धि उसको जानती है जिसका प्रतिबिम्ब (इन्द्रिय-द्वारसे) पड़े या जिसका संस्कार होवे—दोनोंको जानती है; और साक्षी अपने सामनेके सब

पदार्थोंको जानता है—विशेषको भी जानता है, सामान्यको भी जानता है, भेदको भी जानता है, अभेदको भी जानता है, भावको भी जानता है, अभावको भी जानता है; लेकिन साक्षीगत जो अद्वितीयता है वह तो साक्षी-भास्य भी नहीं है फिर वह किस प्रकार जानी जा सकती है? नहीं जानी जा सकती।

बोले—हम अपनी अद्वितीयताको जानते हैं कि किस कारणसे जानते हैं? तो एक ने कहा कि हमने एक विलायतकी पोथीमें पढ़ा है कि आत्मा ब्रह्म है अथवा एक विलायतके वैज्ञानिकने लिखा है, इसलिए आत्माकी अद्वितीयता अब सिद्ध हो गयी। जब अंग्रेजीके मुँहसे वही बात निकलती है तो उसमें सच्चाई ज्यादा मालूम पड़ती है अंग्रेजी बाबूओंको—अपनी बात जब विलायतसे लौटकर आती है तब ज्यादा सच्ची मालूम पड़ती है। अरे उस वैज्ञानिकने लिखा है सो तो ठीक है परन्तु उसके पास हमारा 'तत्त्वमसि' या 'अहं ब्रह्मस्मि' कहींसे घूम-फिरकर पहुँच गया है भला! क्यों? इसलिए कि संसारके पुस्तकालयमें सबसे पुरानी किताब तो है—ऋग्वेद; उसने अंग्रेजीमें लिखा तो क्या हुआ, रसियनमें लिखा तो क्या हुआ, चीनीमें लिखा तो क्या हुआ—प्रश्न तो यह है कि वह यह कहता है कि नहीं कि आत्मा देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न, सजातीय-विजातीय, स्वगत-भेदसे रहित, स्वयंप्रकाश, सर्वावभासक, सर्वातीत और सर्वस्वरूप है? यह बात वह बोलता है कि नहीं? यदि बोलता है तो वेदान्त बोलता है, ठीक है—इसका नाम वेदान्त है। यदि वह तुमको किसीसे अलग करता होवे, तुमको परिच्छिन्न करता होवे, तुमको जगमग-जगमग करनेवाला जुगनू बना देता होवे या कोई आग की चिन्गारी बना देता होवे तो वह वेदान्त नहीं है भला!

इस बात को लौकिक दृष्टान्त देकर समझाते हैं। यह लौकिक युक्ति और दृष्टान्त केवल समझानेके काम आता है। क्योंकि अपने बारे में युक्ति की जरूरत नहीं होती, युक्तिसे आत्मा सिद्ध नहीं होता। देखो, मैं एक युक्ति देता हूँ; मैं हूँ क्योंकि तुम मुझे देख रहे हो—आप इस युक्ति को क्या बोलते हैं? इसका नाम युक्त्याभास है, क्योंकि मेरा अस्तित्व मेरे लिए सिद्ध हो, इसमें तुम्हारी आँख प्रमाण थोड़े ही होगी, प्रमाण तो जो हमसे संलग्न होगा वही होगा न? तुम मुझको देख रहे हो, यह कौन जानता है? कि मैं जानता हूँ। तुम्हारा अस्तित्व मैं जानता हूँ, मेरे अस्तित्वकी सिद्धि में तुम प्रमाण सिद्ध नहीं हो सकते; तुम्हारे अस्तित्वकी सिद्धिमें मैं प्रमाण हूँ। हे भगवान्!

अग्निर्यथैको भुवनं प्रविष्टो

जैसे अग्नि एक है और वह सारे भुवनमें प्रविष्ट है। प्रविष्ट माने—घुसा हुआ है; प्रविष्ट माने प्रविष्णु है; प्रकृष्ट विष्णु है। साकारवादी इस अग्निको दो तरहकी मानते हैं—कहते हैं कि एक तो वह अग्नि है जो लकड़ीमें पहलेसे मौजूद है। (निराकार) और दूसरी वह अग्नि है जो दियासलाई जलानेके बाद आग जलती है (साकार)। गोस्वामी दुलसीदासजीने दृष्टान्त दिया कि (ब्रह्म) साकार और निराकार कैसा है कि—

एक दारुगत देखिय एकू।
पावक युग सम ब्रह्म विवेकू॥

एक अग्नि निराकार रूपसे लकड़ीके अस्तित्वको ही सिद्ध कर रही है और एक अग्नि वह हुई जो लकड़ीको जला रही है, जो दियासलाई लगानेपर प्रकट हुई और लकड़ीको जला रही है। ***पावक युग सम***—जैसे एक लकड़ी में दो अग्नि है, इसी प्रकार एक ब्रह्म निराकार है और एक ब्रह्म साकार है।

अब गोस्वामीजीकी बातको छोड़ देते हैं, वह तो दृष्टान्त है और अपना स्वरूप तो हेतु-दृष्टान्त वर्जित है। यह आत्मा दूसरेकी नकल नहीं है इसलिए इसका कोई दृष्टान्त नहीं है और अपनी सत्ताकी सिद्धिके लिए किसी दूरबीन या खुर्दबीन या तर्क या युक्तिकी कोई आवश्यकता नहीं है, इसलिए यह हेतु-वर्जित है। **हेतुदृष्टान्त वर्जितम्**—ऐसा ब्रह्मका वर्णन आता है।

हम लोग भी ब्रह्मको दो तरहका मानते हैं—एक वह ब्रह्म जो अविद्याका प्रकाशक है, अर्थात् अविद्या है यह बात भी जानता है और अविद्या मिट गयी यह बात भी जानता है, सुषुप्ति आयी और सुषुप्ति मिट गयी,इसको जानता है; और एक ब्रह्म वह है जो वृत्यारूढ़ होकर अविद्याको नष्ट करता है। वृत्तिमें ब्रह्मका आधान कौन करता है-यह मूल प्रश्न है। इसको आप भूल मत जाना, इसको जरूर नोटकर लो क्योंकि जो स्वयं प्रकाश सर्वाधिष्ठान ब्रह्म है वह तो वृत्तिको, वृत्तिके अभावको और ये वृत्तियाँ सत्य हैं,इस भ्रान्तिको प्रकाशित करता रहता है—विषयकी वृत्तियों-को, वृत्तियोंकी शान्तिको, वृत्तियोंके विक्षेपको और वृत्तियोंमें सत्यत्व-भ्रान्तिको और वृत्तियोंमें मिथ्यात्व-बुद्धिको ज्यों-का-त्यों प्रकाशित करता रहता है। लेकिन दियासलाई तो लगी नहीं, लकड़ी ज्यों-की-त्यों तो कैसे लगे? कि यह महावाक्यसे लगेगी। जैसे दियासलाईमें आग दीखती नहीं है परन्तु रगड़ कर जला दी तो लकड़ी जल जाती है। वैसे ही यह महावाक्य जो है,वह वृत्तिमें ब्रह्म ऐसा,ब्रह्म ऐसा, ब्रह्म ऐसा और ब्रह्म तुम—यह बात जलती हुई आगके समान पड़ती है। यही दूसरी,ब्रह्म है।

दियासलाई की बत्तीका नाम है वृत्ति; तुम्हारे अन्त:करणमें वृत्ति-रूप बत्ती है। गोस्वामी तुलसीदासजी ने कहा—**सोऽमस्मि इति वृत्ति अखंडा**; उन्होंने कहा कि वह ब्रह्म मैं हूँ—यह प्रचण्ड ज्ञानाग्नि है; जब यह आग जलती है तब स्वयं-प्रकाश, निराकार अग्निका नाश नहीं होता, वह तो ज्यों-का-त्यों रहता है, और यह अग्नि प्रज्ज्वलित होकर अविद्याका नाश कर देता है।

इस प्रकार एक अविद्या प्रकाशक ब्रह्म है और एक अविद्या दाहक ब्रह्म है। एक प्रकाशक और एक दाहक। यह अविद्या दाहक ब्रह्म जो है वह तत्त्वमस्यादि महावाक्यके द्वारा वृत्त्यारूढ़ होता है, और वृत्त्यारूढ़ होकर अविद्याको निवृत्त करता है। अविद्याको निवृत्त करता है माने यह नहीं कि कुछ था, उसको हटा दिया; अरे अविद्या थी ही नहीं—यह बोध हो जाना ही अविद्याकी निवृत्ति है। अविद्याका भी बाध ही होता है, निवृत्ति नहीं होती। अच्छा, फिर जब अविद्या निवृत्त हुई तब वह वृत्ति ही निवृत्त हो गयी—वृत्ति ही बाधित हो गयी तो उसमें बैठा हुआ जो ब्रह्म था—वृत्तिज्ञान जिसको बोलते हैं—वह भी भस्म हो गया, वह भी नष्ट हो गया। वह साकार आग भी बुझ गयी। साकार ज्ञानाग्नि वृत्तिमें प्रज्ज्वलित हुई, लकड़ी (वृत्ति) में लगी और वृत्ति भी भस्म हुई और साकार ज्ञानाग्नि बुझ गयी, बाधित हो गयी, वह वृत्ति-ज्ञान भी नष्ट हो गया! वृत्तिज्ञान अपने उदय-समकाल ही अविद्या-अन्धकारका नाश करके स्वयं भी नष्ट हो गया परन्तु जो प्रकाश ब्रह्म है, स्वयं प्रकाश ज्ञान है वह नष्ट नहीं हुआ—तुम नहीं मिटे, तुम तो जो पहले अविद्या को प्रकाश रहे थे, सोई हो। जिसने अविद्याको नष्ट किया सो तुम नहीं हो; वह तो जन्य-ज्ञान है, वह तो वाक्य-जन्य-ज्ञान है जिसने अविद्याको नष्ट किया और जो स्वयं नष्ट हुआ। जो जन्य होता है वह नष्ट होता है, जो पैदा होता है वह मिटता है।

नकली अविद्याको मिटानेके लिए असलमें असली ज्ञानकी जरूरत नहीं है, नकली अविद्याको मिटानेके लिए नकली ही ज्ञान की जरूरत है और वह नकली ज्ञान वाक्यके सिवाय और किसी प्रमाणसे पैदा नहीं हो सकता। इसलिए वेदान्त-विद्याकी जरूरत है। अग्निका दृष्टान्त आया हुआ है, इसलिए यह बात सुनायी।

अग्निर्यथैको—अग्नि एक है—आपको कभी गीताकी शंकरानन्दी टीका पढ़नेका अवकाश मिले तो उसमें सातवें अध्यायमें **रसोऽहमप्सु कौन्तेय प्रभास्मि शशि सूर्ययोः**—इसकी व्याख्या पढ़ें। असलमें जल और पृथिवी ये दो चीज जो

दिखायी पड़ती हैं ये अग्निसे ओत-प्रोत हैं—बिना गर्मीके द्रवित पदार्थ टिक नहीं सकता—जितनी गर्मी कम होती जायेगी उतना द्रव पदार्थ जमता जायेगा। जैसे पहाड़में आप देखें—जहाँ गर्मी कम है वहाँ पानी जमा हुआ बर्फ होता है और जहाँ गर्मी ज्यादा होगी वहाँ द्रवता आ जायेगी, वहाँ लोहा भी गल जाता है, सोना भी गल जाता है। यह जो द्रवता है यह अग्निका कार्य है और अग्निकी ही न्यूनतासे द्रवता जम जाती है। आप यह तो जानते ही हैं कि यह पृथिवी भी कभी सूर्य थी और धीरे-धीरे अलग होते-होते, ठण्डी होते-होते पृथिवीके रूपमें रहनेके योग्य बन गयी है। यह जल और पृथिवी दोनों अग्निसे उत्पन्न हैं, अग्निमें स्थित हैं और अन्तिम गति भी इनकी अग्नि है क्योंकि अग्निमें ये लीन होते हैं। आग लगेगी तो सब जल जायेगा—प्रलयाग्निमें सब भस्म हो जायेगा, मिट्टी भी आगमें जल जाती हैं, ताँबा भी आगमें जल जाता है, चाँदी भी आगमें ली जाती है, पीतल भी आगमें जल जाता है, इसीलिए इनको पार्थिव बोलते हैं। संस्कृतमें चाँदीको मिट्टीकी धातु बोला जाता है लेकिन सोनेको तेजकी धातु माना जाता है क्योंकि सोना आगमें नहीं जलता और चाँदी आगमें जल जाती है। चाँदी पार्थिव-धातु है, मिट्टीकी है। अग्निमें ही जल और पृथिवी पैदा होते हैं, गर्मीसे ही इनकी स्थिति रहती है। यह जो आकाशमें धरती घूम रही है या समुद्र द्रवित हो रहा है—पिघला हुआ है या गंगा बह रही है, वे सब अन्तमें जब प्रलयकी आग लगती है तब भस्म हो जाते हैं। आपको मालूम ही है कि समुद्रमें भी आग लगती है, पानीमें भी आग लगती है।

अब बात क्या हुई? कि असलमें अग्नि ही देश-काल परिस्थितिकी उपाधिसे जल और पृथिवी बनी हुई है और लकड़ीमें भी आग है, पत्थरमें भी आग है—चकमक पत्थर जोरसे रगड़ देते हैं तो आग पैदा हो जाती है। गाँवमें ऐसे ही लोग एक पत्थरको दूसरे पत्थरपर पटकते हैं तो उसमें-से चिन्गारी निकलती है। और कभी यज्ञ देखा होगा तो उसमें दो लकड़ी रगड़कर आग पैदा करते भी देखा होगा। यह लकड़ीकी रगड़से आग पैदा कैसे होती है कि लकड़ीमें आग पहलेसे रहती है तब। आजकल बाजारमें दो दवा सामान्य-रूपसे बिकती हैं, उन दोनोंको एकमें मिला दो तुरन्त जल जायेगी, आग लग जायेगी! सन बयालीसमें जब 'लेटर-बॉक्स' जलाते थे तब मुझे यह बात मालूम पड़ी थी—लिफाफेमें दवा डालकर एक कोनेमें उसको डाला और बीचमें रुई डालकर ले जाकर 'लेटर-बॉक्स' में डाल दिया, थोड़ी देरके बाद 'लेटर-बॉक्स' भस्म हो जाता था। कहनेका

मतलब यह है कि गीलेमें भी आग है, सूखेमें भी आग है—तो अग्निमें उत्पन्न हैं जलीय और पार्थिव सब पदार्थ, अग्निमें स्थित हैं, अग्निमें लीन होते हैं, इसलिए अग्नि-तन्मात्रक ही हैं ये पदार्थ। तो—

अग्निर्यथैको भुवनं प्रविष्टो।

भुवनं प्रविष्टः—संस्कृतके शब्दका चमत्कार देखो, वनं है इसमें भी—**भुवं प्रविष्टः वनं च प्रविष्टः**—पृथिवीमें भी है और जलमें भी है; वन शब्दका अर्थ संस्कृतमें पानी भी होता है—कमलका एक नाम है '**वनज**'—वन माने पानी, वन माने जंगल। **भुवनं प्रविष्टः**—अग्नि कहाँ है कि पानीमें है, धरतीमें है, जंगलमें है, पत्थरमें है—सब जगह भरा हुआ है—एक अग्नि। और—**रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव**—जितने रूप हैं उन्हीं जैसा मालूम पड़ता है—गोल लकड़ीमें आग जले तो आग गोल-गोल और लम्बीमें जले तो लम्बी। हमारे तो उपलोंके अङ्गारे, कोयलोंके अङ्गारे होते हैं। गाँवमें थे तब तो उपलोंके और लकड़के अङ्गारे देखे थे, शहरमें आये तो कोयलेका देखा, लोहारके घरमें गये तो वह तपा-तपा लोहेका गोला देखा बिलकुल आग। अब लोहेका गोला गोल तो आग गोल और लोहेका गोला लम्बा तो आग लम्बी। जितने रूप हैं—एक-एक रूपमें प्रतिरूप होकर जैसा उस पदार्थका रूप है वैसा बनकर अग्नि वहाँ स्थित है।

क्या अग्निका वह रूप हो गया है? कि हुआ नहीं है; यह नहीं समझना कि कोई परिणाम हो गया है, कि कोई आरम्भ हो गया है—न वहाँ अग्नि बना है, न तो अग्नि बदला है, अग्नि ज्यों-का-त्यों है। एक जगह आग बुझ जानेसे सब जगह नहीं बुझ जाती, इसलिए एकके मरने से सब नहीं मर जाते हैं। एक जगह आग पैदा करनेसे सब जगह आग पैदा नहीं हो जाती, इसलिए एकके जन्मसे सब नहीं जन्मते। एक आगसे रसोई बनाओ, एक आगसे मुर्दा जलाओ, लेकिन अग्नि एक है। वृत्ति सब-की अलग-अलग है—अग्निका व्यवहार कारखानेमें दूसरी तरहसे है, रसोईघरमें दूसरी तरहसे है, लालटेनमें दूसरी तरह है और आग तापनेके लिए दूसरी तरहसे है, लेकिन आग आग ही है, उपाधिके भेदसे अथवा व्यवहारके भेदसे अलग-अलग मालूम पड़ती है। एक जगह आग जलाकर रातमें मकान बना रहे हैं और एकने आग जलाकर दूसरेके मकानमें डाल दिया और वह भस्म हो गया; तो अग्निका व्यवहार तो मकान बनानेमें भी हुआ और मकान जलानेमें भी हुआ, लेकिन आग ज्यों-की-त्यों।

सब तत्त्वोंकी स्थिति अन्ततोगत्वा ऐसी ही है, मिट्टीका दृष्टान्त तो

उपनिषदोंमें आता ही है, बहुत प्रसिद्ध ही है। जलका भी दृष्टान्त है इसी उपनिषद्में **यथोदकं शुद्धे शुद्धमासिक्तं** (कठ० २.१.१५) शुद्ध जलमें जैसे शुद्ध जल डाल दो; तो जलका भी दृष्टान्त है, अग्निका यह दृष्टान्त है और वायुका दृष्टान्त अगले मन्त्रमें है और आकाशका दृष्टान्त तो सम्पूर्ण उपनिषद्में प्रसिद्ध है ही।

तत्त्वकी परिभाषा अपने ध्यानमें लो! तत्त्व उसको कहते हैं कि जो कार्यकी उत्पत्ति और कार्यका विनाश होनेपर भी अपने स्वरूपका परित्याग न करे; जैसे घड़ा बने और फूट जाये तो, मिट्टी मिट्टी ही है। आकारके आरोपका जो अधिष्ठान होता है और आकारके अपवादका भी जो अधिष्ठान होता है और आकारके अध्यारोप और अपवादका जो अधिष्ठान होता है उसको हमारी भाषा में तत्त्व बोलते हैं।

अब यह नहीं समझना कि मिट्टीमें घड़ा बना है, मिट्टीमें घड़ेकी आकृति कल्पित हुई है क्योंकि आकृतिका, शक्ल-सूरतका कोई वजन तो होता नहीं और मिट्टीको कोई अवस्थान्तर प्राप्त हुआ नहीं है, बस मिट्टीमें एक शक्ल दिखाई पड़ रही है। असलमें घड़ेकी शक्लका मिट्टीमें अध्यारोप हुआ और अपवाद हुआ। अपवाद माने घड़ेको फोड़ना नहीं, बल्कि बच्चेको यह समझा देना कि घड़ेकी शक्ल जान लेनेपर भी तुम देख लो कि यह मिट्टी है कि नहीं!

एक के घरमें कोई जेवर बेचनेके लिए आये—यह हारकी शक्ल है, यह कंगनकी शक्ल है। अब बापने बेटे से कहा कि तुम देख लो, यह ठीक तो है न! बोला—ठीक तो है, यह हार है, यह कंगन है—ठीक है, हम पहचानते हैं। बाप बोला—ना, ना, हम यह पहचाननेको कहते हैं कि यह सोना असली है कि नहीं? बेटेने कहा कि पिताजी, आपने ऐसी आज्ञा कहाँ दी—सब तोड़ना पड़ेगा, सब गलाना पड़ेगा, सबको सिल्ली बनाना पड़ेगा, तब न सोना पहचानमें आवेगा? बाप बोला—ना बेटा, सोना पहचाननेके लिए इनको तोड़ने-गलानेकी जरूरत नहीं है, इनको कसौटीपर कसनेकी जरूरत है—कसौटीपर कस लो तो पता चल जायेगा कि सोना असली है या नकली है। अब कोई पीतलको या ताँबेको सोना बतावे तो बोलेंगे—यह सोना है? फिर बोलेंगे कि नकली सोना है कि असली सोना है यह कसौटीपर कसकर देख लो।

यह जो सृष्टि बनी हुई है न, इसको फोड़ो मत, इसको प्रलयावस्थामें मत ले जाओ, इसको लीन मत करो, इसमें समाधि लगानेकी जरूरत नहीं है, इन

मनोवृत्तियोंको ध्यानकी गुफामें कैद करनेकी भी जरूरत नहीं है, पर एक बार जाँच कर लो कि इनकी मूल-धातु क्या है। तत्त्वज्ञानकी कसौटीपर कसकर देख लो कि यह सम्पूर्ण विश्व-सृष्टिके आकारका जो अध्यारोप है और इसका जो अपवाद है वह ब्रह्ममें आत्मा ही है। अपवाद माने तोड़ना-फोड़ना नहीं—आकारको एक बार अपनी बुद्धिसे हटाकर देखो कि असली धातु क्या है? वह सन्मात्र है कि नहीं? वह चिन्मात्र है कि नहीं? अपवाद माने वस्तुको फोड़ना नहीं। इसीलिए वेदान्त-दर्शनमें सांख्यको उपयोगी मानकर भी उसका खण्डन किया जाता है क्योंकि उसमें द्रष्टा आत्माका तो प्रतिपादन किया परन्तु प्रकृतिको सत्य बता दिया; और इसलिए योग-दर्शनका खण्डन किया जाता है कि उसने आत्माको द्रष्टा बताया लेकिन वृत्तिके निरोधकी आवश्यकता बता दी।

एतेन योगः प्रत्युक्तः। (ब्र०सू० २.१.३)

वेदान्त-दर्शनमें योग-प्रत्युक्त अधिकरण है। प्रत्युक्तिका अर्थ है प्रतिवचन—हमलोग पिछले जमानेमें झण्डा हाथमें लेकर 'गो बैक साईमन' बोलते थे—साईमन कमीशन आया था—काला झण्डा हाथमें लेक़र चिल्लाते थे। **योगः प्रत्युक्तः**—वेदान्त-दर्शनमें कहा कि ओ योग! तू लौट जा, भाग जा, जहाँसे आया है वहाँ जा। क्यों? कि तू आत्माके ज्ञानके लिए वृत्तिके निरोधकी जरूरत मानता है—लौट जा, हमारे वेदान्तमें तुम्हारा प्रवेश नहीं है। सांख्यवादियोंसे कहा कि तूने आत्माको द्रष्टा बताया बहुत बढ़िया, परन्तु, जो प्रकृतिको सत्य बताता है यह आत्माकी अद्वितीयताके विरुद्ध है। यदि आत्मा अद्वितीय नहीं है तो कभी प्रकृतिपर चढ़कर बैठेगा और फिर कभी जाकर 'एक्सीडेण्ट' करेगा। प्रकृतिपर चढ़ेगा तो कभी जाकर एक्सीडेण्ट करेगा ही! प्रकृति स्कूटर है भला—इसपर जाकर बैठेगा तो पाप-पुण्य करेगा, एक्सीडेण्ट करेगा, हटाओ इसको। तो निरोध भी रहे जहाँ-का-तहाँ अपनी जगहपर, प्रकृति भी रहे अपनी जगह लेकिन इसमें जो मूल धातु है वह आत्मा है; आत्मा ही ब्रह्म है। आत्मा ही अद्वितीय है, अनन्त है, परिपूर्ण है और यह प्रकृति और निरोध—ये सब नकली धातु हैं—इनका नाम नकली है, असली नहीं।

एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा—चाहे स्त्री दिखे चाहे पुरुष, औरत हो चाहे मर्द, पशु हो चाहे मनुष्य, देवता हो चाहे दानव, सबका आत्मा एक ही है।

हमारे पास एक नेता आये आठ-पन्द्रह दिन पहले; बोले कि आप एक वक्तव्य दे दो कि राष्ट्रपतिके चुनावमें किसको वोट देना चाहिए। हमने कहा—

हमारा तो वोट नहीं है, भाई! बोले—कि आपका नोट नहीं है तो क्या हुआ, इसका जनतापर प्रभाव पड़ेगा। लोगोंकी स्थिति-गति बड़ी विलक्षण है—पिछले चीनी-आक्रमणके समयमें एक नेता आये मेरे पास, बोले आप वक्तव्य दे दो नेहरूजीको सुझाव दो, कि देशको अमुक-पक्षमें तुरन्त मिल जाना चाहिए। मैंने कहा—भाई राजनीति तो हमसे ज्यादा नेहरूजी जानते हैं, हम उनको क्या सलाह दें, हमसे तो वेदान्तकी बात पूछो तो हम बता सकते हैं! हमारे स्त्री-पुरुषका भेद नहीं है, हमारे दानव-देवता का भेद नहीं है, हमारे मनुष्य-पशुका भेद नहीं है, जितना प्रतीत हो रहा है इसको अगर संसार कहना चाहो तो ठीक है, इसके अलावा जो है वह मालूम ही नहीं है—है कि नहीं है? कुछ मालूम नहीं है, हे भगवान्!

देखो, राजनीति कैसे बदलती है उसका भी उदाहरण आप कहो तो आपको बता दें—बिहारमें सूखा पड़ा है न, सबके हृदयमें वहाँके गरीबोंके प्रति सहानुभूति है,भूखोंके प्रति सहानुभूति है। सचमुच अन्न नहीं है, पानी नहीं है, दाना नहीं है, चारा नहीं है—हमारे पास चिट्ठी आती है कि पशुके लिए चारा नहीं है और खानेके लिए दाना नहीं है। जब सुनते हैं, देखते हैं, तब बड़ी सहानुभूति हृदयमें उठती है—अच्छा, आज बिहार यदि अपनेको स्वतंत्र घोषित कर दे कि हम भारतके अङ्ग नहीं हैं हम स्वतंत्र राष्ट्र हैं तो आप जानते हैं कि क्या होगा? सेना भेजी जायेगी वहाँ लोगोंको मारनेके लिए! राजनीतिकी स्थिति बड़ी विलक्षण है। उसके चक्करमें जो पड़ा है वह कभी वहाँसे निकल नहीं सकता।

अपने आत्माको जाननेका मार्ग दूसरा है—**सर्वभूतान्तरात्मा**—हमारे मोकलपुरके बाबासे किसीने पूछा कि तुम कौन हो? बोले कि मैं मच्छर हूँ, मैं चींटी हूँ, मैं चिड़िया हूँ, अमेरिकन मैं हूँ, रसियन मैं हूँ, चीनी मैं हूँ, पाकिस्तानी मैं हूँ! वहाँ के मुट्ठी-भर नेताओंकी दुर्बुद्धिके कारण सम्पूर्ण जनताके साथ द्वेष जोड़ लेना यह अपने हृदयके द्वेषकी प्रधानता है। क्यों अपने दिलमें आग जलाते हो? अभी वहाँकी राजनीति बदल जाये, नेता बदल जाये तो फिर भाई-भाई हो जायेंगे कि नहीं हो जायेंगे? अरे भाई, हमारा यह जो प्रेमास्पद आत्मा है, वही सर्वत्र भरपूर है। जब छोटी चीजपर नजर जाती है तो जो दो वर्षके लिए है, चार वर्षके लिए है, जो घण्टे-दो-घण्टेके लिए है, तब भी हमारा द्वेष होता है। सर्वदेशमें, सर्वकालमें, सर्ववस्तुमें, सर्व-जातिमें एक आत्मा भरपूर है—**सर्वभूतान्तरात्मा**—वह मैं हूँ जो सबके दिलमें मैं-मैं-मैं फुदक रहा है।

जगन्नाथपुरीमें एक चूल्हेमें पाँच-छह छिद्र होते हैं और पाँच-छह हाँडीमें चावल भरकर उसपर बैठा देते हैं और जब पकने लगता है तब सब फुदकते हैं—फुदर-फुदर-फुदर। हाँडी अलग-अलग है, चूल्हेके छेद अलग-अलग हैं लेकिन आग तो एक ही है न? वह फुदकनेवाली चीज जो है वह सबके भीतर फुदक रही है—अहं-अहं-अहं। हिन्दू-मुसलमानं-पारसी-सिक्ख-जैन-ईसाई-यहूदी सबके सीनेमें धड़कता एक-सा है दिल मेरा—मैं-मैं-मैं।

अहं अहं इति साक्षात् ब्रह्मरूपेण भाति।

यह मैं-मैं जो फुदक रहा है यह ब्रह्म है। जैसे मनुष्य अलग-अलग है और इसकी जाति एक है, ऐसे ही सबके हृदयमें अहं अलग-अलग फुदकता है और इसकी जाति एक है; दो नहीं, एक-एक चीज एक वस्तु, एक तत्त्व।

रूपं रूपं प्रतिरूपो बहिश्च।

वही रूप रूप है, वही प्रत्येक रूप है और रूपसे बाहर भी वही है। जैसे आकाश शरीर के भीतर भी है और बाहर भी है और शरीरकी परिच्छिन्तासे परिच्छिन्न नहीं हुआ है। इसी प्रकार असंग, अलेप, परिपूर्ण, अविनाशी, अद्वितीय अपनी ही अन्तरात्मा मैं, केवल मैं, सर्वत्र परिपूर्ण है। जाति-रूपसे मैं एक नहीं है। जैसे मनुष्य जो है न—मानवता जिसको बोलते हैं—वह जाति-रूपसे एक है, घड़े जो हैं उसमें घटत्व-रूप जाति एक है; गाय जो है उनमें गौत्वरूप जाति एक है; पर आत्माका जो एकत्व है वह जाति-रूप एकत्व नहीं है, तत्त्व-रूप एकत्व है, क्योंकि वह इसके बाहर भी और भीतर भी परिपूर्ण है।

अग्नि चौदह भुवनमें अथवा पृथिवी और वनमें; **भुवनं भवन्ति इति भूतानि अस्मिन् इति भुवनम्** प्रविष्ट रहता है। भुवनमें प्रविष्ट रहता है इसका अर्थ है पार्थिव और पृथिवी माने जलीय पदार्थमें, दोनोंमें अग्नि अनुगत है। जलकी कोई ऐसी बूँद नहीं, कोई कण नहीं जिसमें अग्नि न हो और पृथिवीका कोई ऐसा कण नहीं जिसमें अग्नि न हो। हम सब लोगोंके शरीरमें गर्मी है यह आप देखते ही हों और वह भी करीब-करीब आस-ही-पास रहती है। अगर बुखार न आवे, बीमारी न हो तो ९७°-९८° नाप लेते हैं घर्म-मित्रसे (थर्मामीटरका नाम है घर्म-मित्र) घर्ममित्र माने गर्मी और मित्र माने मापक जो गर्मीका मापक यन्त्र है। प्राय: एक सरीखा ही रहता है, पाचनके लिए भी सबमें रहता है, रक्तकी द्रवताके लिए भी गर्मीकी जरूरत पड़ती है, नहीं तो जम जाये। सबके शरीरमें अग्नि है और वह

एक है और सारे भुवनमें वह प्रविष्ट है। अग्निके रूप अलग-अलग हैं लेकिन, हर रूपमें अग्नि एक ही है; हर रूपमें, हर रंगमें, हर बिन्दुमें, हर कणमें, हर व्यक्तिमें अग्नि एक ही है।

यह अग्निका रूप देखो, क्या मजेदार है। घड़ा अलग-अलग लेकिन माटी एक; बूँद अलग-अलग लेकिन पानी एक; चिन्गारी अलग-अलग लेकिन अग्नि एक; और लकड़ी कोई लम्बी, कोई गोल, परन्तु अग्नि एक; घड़े अनेक परन्तु आकाश एक; ये शरीर-रूपी घड़े अनेक—इनमें हवा एक, इनमें गर्मी एक। जब इतनी स्थूल चीजोंमें, मोटी चीजोंमें, अनेकमें अग्नि एक रहती है तो आत्माके सम्बन्धमें शंका ही क्यों होती है कि वह अनेकमें एक क्यों है? कोई शंका नहीं करनी चाहिए—वह अनेकमें एक है; सब शरीरोंमें एक है।

वैसे अज्ञान और ज्ञानका एक लक्षण देखो—एकमें एक जोड़ो, तो दो हुआ न; फिर एक जोड़ो तो तीन हुआ; एकमें दस जोड़ो तो ग्यारह हुआ। दो संख्या हो गयी १-१.... ऐसे ही जोड़ते चले जाओ तो अरब-खरब नील-महा-नील, पद्म-महापद्म—सब होता है। अपने तो गिनती ही यहाँ तक थी, लेकिन पचास विन्दु (शून्य) हो जानेपर भी क्या इक्कावनवाँ शून्य-बिन्दु नहीं हो सकता? क्या सौ विन्दु हो जाने पर एक सौ एकवाँ बिन्दु नहीं हो सकता? तो तुम-भले ही गिनतीका नाम नील-महा नील मत रख सको, अरब-खरब मत रख सको—लेकिन बिन्दुके बाद बिन्दु यदि बढ़ता जा सकता है और एकके बाद एक यदि जोड़ा जा सकता है तो कहीं उसका अन्त मिलेगा? नहीं मिलेगा। अच्छा, दोमें दो जोड़ो तो कहीं उसका अन्त मिलेगा? जोड़ते चले जाओ! समझनेका एक तरीका है। लोग कहते हैं कि इससे हम पूर्णताको समझ सकते हैं। कि इससे पूर्णताको नहीं समझते हो, अज्ञात पूर्णताकी कल्पना करते हो। जितने बिन्दु बढ़ाये जा सकते हैं—एक पर पचास ही क्यों रखते हो, एकपर सौ ही क्यों रखते हो, एक पर हजार-लाख क्यों रखते हो, एकपर नील-महानील, पद्म-महापद्म-असंख्य बिन्दु रखो, तो वह जो संख्याकी पूर्णता होगी वह कल्पित पूर्णता होगी, वास्तविक पूर्णता नहीं होगी, गणित इस बातमें फेल हो गया। गणितसे आप भौतिक पदार्थका हिसाब लगा सकते हैं, पूर्णताका नहीं!

अच्छा, अब निकालना (विचार करना) शुरू करो। एक-एक जब दो होता है तब एक संख्याको सावयव मानना पड़ेगा, सावयव नहीं होता तो जुड़ता नहीं किसीसे; तब तो एक बटे दो भी होगा; यदि एक संख्या सावयव नहीं होती तो एक

बटे दो कैसे होता; एक बटे दस कैसे होता, एक बटे अरब कैसे होता? इसलिए एक संख्या भी सावयव है और एकको एक-एक-एक जोड़कर जो भी अज्ञात संख्या कोई बनेगी सो भी सावयव होगी। लेकिन एकता और कल्पित पूर्णता—दोनोंका जो साक्षी है, दोनोंका जो अधिष्ठान है, दोनोंका जो प्रकाशक है, वह वास्तवमें पूर्ण है। इसलिए आत्माको ही ब्रह्म कहते हैं। अपने सिवाय अगर दूसरा कोई ब्रह्म होगा वह या तो एक होगा और या तो कल्पित पूर्ण होगा, इसलिए उसकी पूर्णता वास्तविक नहीं है। असलमें एक भी अज्ञात है और कल्पित पूर्णता भी अज्ञात है, पर आत्माकी जो सत्ता है वह ज्ञात सत्ता है—आत्माके स्वरूपका ठीक-ठीक बोध हो जानेपर आत्माका जो स्वरूप है वह ब्रह्म है!

एक और बात आपको सुनाते हैं—पीछे इसका प्रसङ्ग आ गया था। एक सत्सङ्गी पूछ रहे थे कि प्रातिभासिक-सत्ता क्या होती है? ठीक है, बात समझनी चाहिए। रज्जूकी सत्ता व्यावहारिक है—रज्जू माने रस्सी, वह प्रमाण-प्रतिपन्न है; जाँचकर, पड़तालकर, आँखसे देखकर, उलटकर—पुलटकर उसको देख सकते हैं और पहचाननेपर भी रस्सी रस्सी ही रहेगी। लेकिन, उसमें दूरीके दोषसे या अन्धकारके दोषसे या नेत्रके मान्द्य-दोषसे आरोपित जो सर्प है, वह जबतक रस्सीका ज्ञान नहीं है तभीतक है और रस्सीका ज्ञान हो गया तो बाधित हो गया! प्रमाणसे सिद्ध व्यावहारिक सत्तामें उस व्यावहारिक वस्तुके रहते हुए ही जो चीज आरोपित होती है और मिट जाती है, उसको प्रातिभासिक बोलते हैं; वह प्रतिभास है—माने केवल भासती है, वह चीज है नहीं।

व्यावहारिक सत्ता वह है जो जिस प्रमाणसे मालूम पड़े, उस प्रमाणसे न कटे। जैसे आँखसे जब रस्सी दिख गयी तब अब आँख जब देखेगी तब उसको रस्सी ही देखेगी—ठीक देखेगी तो रस्सी ही देखेगी। लेकिन, रस्सीको ठीक न देखकर जितनी भी चीज रस्सीमें मालूम पड़ेगी—रस्सी जिन-जिन रूपोंमें मालूम पड़ेगी—मालाके रूपमें, डण्डाके रूपमें—वह सब क्या होगा कि वह सब प्रातिभासिक होगा। यह व्यवहारमें व्यावहारिक सत्ता और प्रातिभासिक सत्ताका क्या भेद होता है, यह बताया!

अब देखो, आपकी जाग्रत् अवस्था व्यावहारिक है: जो कल आप थे वही आप आज हो—वही शरीर है, वही मकान है, वहीं सोये थे, वहीं जगे हो और जो नाम कल था वही आज है, वही बेटी, वही बेटा, वही पत्नी, वही कुटुम्ब, वही धन, वही बैंक बैलेन्स-जो कल शामको छोड़कर सोये थे, वही आज भी है—तो

यह सब हुआ व्यावहारिक, लेकिन बीचमें जो सपना आया, सपनेमें गरीब हुए, धनी हुए, दूसरे हुए, तीसरे हुए—इनसे-मिले, उनसे मिले, यहाँ गये, वहाँ गये, इतना समय बीता, यह सब क्या है कि वह व्यावहारिक जाग्रत्के रहते हुए ही मिथ्या हो गया। इसलिए उसको बोलते हैं—प्रातिभासिक स्वप्नके पदार्थोंकी सत्ता प्रातिभासिक है और जाग्रत्के पदार्थोंकी सत्ता व्यावहारिक है; जाग्रत्में भी जो सत्ता भ्रान्तिके कारण मालूम पड़ती है, वह प्रातिभासिक है और जो प्रमाणसे मालूम पड़ती है वह व्यावहारिक है।

अब, यह जो अपना आत्मा है, यह व्यवहार, प्रतिभास और दोनोंका अभाव—इनके परस्पर बाधित होनेपर भी ज्यों-का-त्यों रहता है। स्वप्न तो जाग्रत्में ही बाधित हो जाता है और सुषुप्ति भी जाग्रत्में बाधित हो जाती है। स्वप्नमें जाग्रत् नहीं भासता, सुषुप्तिमें जाग्रत और स्वप्न दोनों नहीं भासते, लेकिन अपने-आपका होना तीनोंमें अनिवार्य है कि नहीं? आत्म-सत्ताकी अपेक्षासे जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्ति तीनों प्रातिभासिक हैं—परमार्थ आत्मसत्ता है और ये बदलनेवाली—जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्ति तीनों प्रातिभासिक हैं।

बोले—भाई, व्यवहारमें एक बात देखनेमें आती है कि जब रज्जूका ज्ञान हो जाता है तब सर्पका भान नहीं रहता। आत्माका ज्ञान होनेपर प्रपञ्चका भान नहीं होना चाहिए, माने जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्तिका भान नहीं होना चाहिए! इसका समाधान ऐसे करते हैं कि भ्रम दो प्रकारका होता है—एक सोपाधिक और एक निरुपाधिक। जैसे आप चश्मा लगाकर किसी सफेद चीजको हरी देखते हैं—हरा चश्मा आँखपर लगाया और सफेद चीजको हरी देखने लगे तो चश्मा हटाकर देख लो कि वह सफेद है और चश्मा लगानेपर वह मालूम पड़ती है हरी। तो सफेदका ज्ञान होनेपर भी उसकी हरियाली तबतक दिखती रहेगी जबतक चश्मा आँखपर लगा रहेगा और जब चश्मा उतर जायेगा तब हरियाली भी उतर जायेगी! (यह सोपाधिक भ्रम है)। इसी प्रकार यह जो परिच्छिन्न अहंकार है—अन्तःकरण—यह है चश्मा और आत्मदेव इस अन्तःकरणका चश्मा लगाकर प्रपञ्चको पृथक् सत्यके रूपमें देख रहे हैं। जब यह अन्तःकरणका चश्मा उतर जायेगा—**विमुक्तश्च विमुच्यते**—तब परिच्छिन्नता जो भासती है वह भी उतर जायेगी। अन्तःकरणरूपी खुर्दबीन लगा लेनेके कारण हमको परिच्छिन्न पदार्थ दिखायी पड़ रहे हैं, अगर हम अन्तःकरणके द्वारा विचार न करें, इस अन्तःकरणको बट्टे-खातेमें डाल दें, और अपने देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न, सजातीय-विजातीय-स्वगतभेद-रहित

स्वरूप दृष्टिसे देखें तो प्रपञ्च नहीं है; और अन्त:करणका चश्मा लगाकर देखेंगे तो प्रपञ्च भासेगा, लेकिन जैसे हरे चश्मेसे देखी हुई हरियाली मिथ्या होती है, वह वस्तु-निष्ठ नहीं होती, चश्माके कारण भासती है—वैसे ही अन्त:करणमें मैं-मेरा करके देखनेके कारण यह परिच्छिन्न अन्य प्रपञ्च जो है यह रंगीन दृश्यके समान मालूम पड़ता है। अन्त:करण उपाधिके कारण यह भ्रम मालूम पड़ता है। अत: यह सोपाधिक भ्रम है; जबतक उपाधि रहेगी, भ्रम मालूम पड़ेगा, परन्तु भ्रमको भ्रम और उसके अधिष्ठानको सत्य समझ लेना ज्ञान है। देखो चन्द्रमा छोटा क्यों मालूम पड़ता है—है तो बहुत बड़ा? बोले—दूरीकी उपाधि है और आँख हमारी उतनी दूरतक नहीं देख सकती! सूर्य इतना छोटा क्यों दिखता है? दूरी उपाधिके कारण ऐसे छोटे-से अन्त:करणसे और छोटे-से मैं से जब हम ब्रह्मको नापना चाहते हैं तब वह हमसे अलग होकर, छोटा होकर, दृश्य होकर जड़-रूप होकर भासता है और जब अपनी अनन्तताको ध्यानमें रखकर देखते हैं तो यह सारा प्रपञ्च अपने आपमें कल्पित रेखाके समान, कल्पित दृश्य जैसा भासता है।

अब एक दूसरी बात सुनाते हैं—पारमार्थिक सत्तामें व्यावहारिक सत्ता भी प्रातिभासिक है। व्यावहारिक-सत्तामें जैसे केवल भ्रानित-जन्य, दोष-जन्य प्रतीति—जैसे निद्रा-दोष-जन्य स्वप्न—प्रातिभासिक है; जैसे जाग्रत्के व्यवहारकी दृष्टिसे, रज्जुमें सर्प प्रातिभासिक है—ठीक-ठीक नेत्र और रज्जुका संयोग न होनेके कारण, अन्धकार आदिके दोषसे; अर्थात् जिस प्रकार व्यावहारिक दृष्टिसे प्रातिभासिक-सत्ता मिथ्या होकर भासती है, उसी प्रकार पारमार्थिक दृष्टिसे व्यावहारिक सत्ता भी मिथ्या होकर भासती है।

अब, आपको इसका एक नतीजा सुनाते हैं, क्योंकि उसके बिना वेदान्त अधूरा ही रहता है। जिसको हम मिथ्या कहते हैं उसको अधिष्ठान-रूप कहते हैं। जैसे सर्प मिथ्या है, यह कहनेका अभिप्राय होता है कि रज्जु ही है, सर्प नहीं है। माने जिसको तुम सर्प समझ रहे हो वह रज्जु ही है—यह अभिप्राय होता है! इसी प्रकार जिसको तुम प्रपञ्च समझ रहे हो वह ब्रह्म ही है। इसका अर्थ हुआ कि तुम्हारा शत्रु जो दिखता है, मित्र जो दिखता है, जो महाराष्ट्र-गुजरात दिखता है, जो चीन-पाकिस्तान दिखता है, असलमें वह सब क्या है कि जैसे सब धरती है, जैसे सब जल है, जैसे सब अग्नि है, जैसे सब वायु है, जैसे सब आकाश है, जैसे सब मन है, वैसे ही सब आत्मा है और वह एक आत्मा अद्वितीय—परमार्थ-सत्ता है, सम्पूर्ण अर्थोंका परम-रूप यही अद्वैत-ब्रह्म है; इसलिए ब्रह्म ही सब है।

जिसको तुम शत्रु-मित्र, भला-बुरा समझते हो वह सब ब्रह्म ही है। देखो, हमलोगोंका जो यह कटि-वस्त्र है, यह पुरानी पोशाक है ऐसा मालूम पड़ता है; परन्तु अगले जमानेमें यही 'मॉडर्न' पोशाक होगी, क्योंकि स्त्रियोंने स्कर्ट पहनना शुरू कर दिया है! यह स्कर्ट हमलोगोंका कटि-वस्त्र ही तो है न! बस अभी वे हमलोगोंसे थोड़ी पिछड़ी हुई हैं क्योंकि जरा-जरा-सा कपड़ा शरीरपर लगाती हैं, आगे जब वे लोग हमारी कक्षामें आवेंगी तो जैसे हम लोग रहते हैं वैसे ही रहने लगेंगी,—जंगली स्त्रियाँ ऐसे ही रहती हैं। क़हनेका अभिप्राय यह है कि जो पुराना होता है, वह नूतन हो जाता है, जो नूतन होता है वह पुराना हो जाता है—नूतनत्व और पुरातनत्व भी प्रातिभासिक-सत्तामें ही हैं, पारमार्थिक-सत्तामें नहीं हैं।

आपको सुनाया था कि ये जो कट्टर धर्मात्मा होते हैं, ये भूतको पकड़ लेते हैं और कहते हैं कि उसको हम वर्तमानमें रखेंगे और भविष्यमें ले चलेंगे! वह भूतका बोझ उनके लिए बड़ा दुःखद होता है। ये जो कुर्सी-धारी लोग होते हैं—मेयर हैं, मिनिस्टर हैं, मेम्बर हैं—ये मे-मे करनेवाले लोग (सबके नाममें-से शुरू होते हैं)—ये लोग चाहते हैं कि इनका भूत चाहे नष्ट हो जाय लेकिन हम अपनी वर्तमान कुर्सीको भविष्यमें ले चलें। ये महाराज वर्तमानमें चिपक गये, मोह-ग्रस्त हो गये; और वे भूतमें संगवाले हुए—आसक्त हुए। वे भूतमें आसक्त हैं और ये वर्तमानमें आसक्त हैं—कुर्सी अपनी, पद अपना, ओहदा अपना और प्रगतिशील लोग कहते हैं कि चाहे वर्तमान नष्ट हो जाय, चाहे भूतकी बिलकुल याद न आवे, लेकिन वह जो अनहुआ भविष्य है, अभी जो पैदा ही नहीं हुआ, वह भविष्य आज आ जाय-पाँच वर्ष बादवाली स्थिति, दस वर्ष बाद वाली स्थिति आज आ जाये! तो महाराज, भूतको वर्तमान और भविष्यमें ले जाना और वर्तमानको भविष्यमें ले जाना और भविष्यको वर्तमानमें ले आना—यह सब दुःखका कारण है! अरे, परमात्मा जैसे चमक रहा है, जिस-जिस रूपमें चमक रहा है, उसी-उसी रूपमें उसको ही स्वीकार करो। कहीं साँपके रूपमें, कहीं बिच्छूके रूपमें, कहीं भूतके रूपमें, कहीं प्रेतके रूपमें! देखो, विराट्के रूपमें मुर्दे भी चमकते हैं—यह आपको मालूम है न? गीतामें आपने पढ़ा होगा—भविष्यमें जो मरनेवाले हैं वे भी दिखते हैं, तो विराट्के रूपमें जो भूत चमक रहा है, जो वर्तमान चमक रहा है, जो भविष्य चमक रहा है—वह सब ब्रह्म-स्वरूप ही है—**सर्वं खल्विदं ब्रह्म; ब्रह्मैवेदं विश्वमिदं वरिष्ठम्।** कहाँ असन्तोष है? कहाँ अशान्ति है? **तेषां सुखं शाश्वतं नेतरेषाम्; तेषां शान्तिः शाश्वती नेतरेषाम्** अगर शाश्वत सुख चाहते

हो और शाश्वत शान्ति चाहते हो तो समझो कि भूतकी जो याद आती है, वह ब्रह्मकी एक चमक है, भविष्यकी जो कल्पना होती है, वह ब्रह्मकी एक चमक है, वर्तमानमें जो प्रतीत होता है, वह ब्रह्मकी एक चमक है, वर्तमानमें जो प्रतीत होता है, वह ब्रह्मकी एक चमक है—भूत-भविष्य-वर्तमान सब प्रतीति-मात्र है और एक परब्रह्म परमात्मा नित्य-शुद्ध-मुक्त स्वभाव सच्चिदानन्दघन, परिपूर्ण, अविनाशी, अद्वितीय सत्य है, उसके सिवाय और क्या है—जो है सो सब वही है। तो—

एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा रूपं रूपं प्रतिरूपो बहिश्च॥

देखो, थोड़ी-सी बात सुनाते चलते हैं। अगर आपको केवल श्लोकका अनुवाद ही पढ़ना हो तो वह तो कितनी हिन्दी टीकाएँ छपी हुई हैं, आप अपने घरमें बैठकर भी उनको पढ़ लीजिये। थोड़ा उसके साथ विवेक जोड़ना पड़ता है। **सर्वभूतान्तरात्मा**—सम्पूर्ण प्राणियोंकी अन्तरात्मा एक है—इसका अर्थ हुआ! माने भूत अलग-अलग हैं परन्तु उनका आत्मा एक है। भूत माने जिनकी उत्पत्तिकी कल्पना होती है, उनको भूत बोलते हैं—अर्थात् यह कभी पैदा हुआ है, जिसके बारेमें ऐसी कल्पना है, उसका नाम भूत! **भवन्ति इति भूतानि।**

देखो, जब श्मशानमें कभी होते हैं तो जिनका मन कमजोर है या जो डरते हैं उनको श्मशानमें भूत दिखते हैं। भूत जब दीखता है तब उसकी उम्र भी दिखती है कि यह पचास वर्षका होगा, यह साठ वर्षका होगा। अरे भाई, भूतका क्या पता है—सैकड़ों वर्षका भी होवे, हजारों वर्षका भी होवे तो क्या पता! भूत दिखता है न, ऐसे ही ये पदार्थोंमें हैं—हैं तो ब्रह्म परन्तु इनमें जो भूतत्व दिखता है, जैसे स्वप्नके प्राणीकी उम्र प्राणीमें नहीं है, मनमें है, जैसे श्मशानमें देखे हुए भूतकी उम्र-उस भूत-प्रेतमें नहीं है, अपने मनमें है वैसे ही यह जो संसारकी उम्र मालूम पड़ती है, यह उम्र वस्तु-निष्ठ नहीं है मानो यह चीजमें नहीं है, मनमें है। भूत तो अलग-अलग दिखायी पड़ते हैं। देखो, कोई आदमी यदि बात-चीजके दौरान आपको कह दे कि आप भूत हैं तो आप उसको मारे बिना नहीं छोड़ेंगे, लेकिन, यह श्रुति जो है यह कहती है कि जब एक पंचभूतसे बने पुतलेको तुमने मैं माना तो जैसे भूत किसी दूसरेके शरीरमें घुसकर बोलता है कि मैं भूत हूँ अथवा कि मैं अमुककी आत्मा हूँ, वैसे ही जब तुम पंचभूतसे बने शरीरमें बैठकर मैं-मैं-मैं बोलते हो तो तुम्हारा नाम वेदने रखा भूत! यह भूत किसी दूसरेका नाम नहीं है—मेरा नाम भूत है, तुम्हारा नाम भूत है! 'मेरा' पहले इसलिए कहा कि आपलोग 'तुम्हारे' कहनेसे बुरा न मानें—यह मेरा ही नाम है भला! सर्वभूत-भवन्ति इति भूतानि! जिनके

जन्मकी कल्पना होती है, जिनकी प्रवृत्ति और निवृत्तिकी कल्पना होती है उसको भूत कहते हैं। भूत भले ही अलग-अलग मालूम पड़ें लेकिन उनका अन्तरात्मा एक है।

एक बारकी बात है—बचपनकी—कि हमको यह ख्याल हुआ कि शरीरमें आत्मा कहाँ रहती है? सोलह-सत्रह वर्षकी उम्र रही होगी मेरी, मैं किसीके घरमें मेहमान बनकर रहता था, अफसर थे कोई, वे तो चले गये अदालतमें और किवाड़ी बाहरसे बन्दकर गये—हम अकेले थे घरमें। छह घंटेका समय मुझे मिला और उस बीच मैं ढूँढ़ने लगा कि शरीरमें आत्मा कहाँ रहती है। आप जानते ही हो कि कोई मानते हैं दिलमें रहती है और कोई मानते हैं कि सिरमें रहती है। ऐसे-ऐसे मत हैं कि आपको क्या सुनावें—कोई मानते हैं कि गुदाके पास मूलाधार चक्रमें आत्मा रहती है, वहाँसे उठाकर ऊपर ले जाना पड़ता है। कोई मणिपूरक-चक्रमें मानते हैं, कोई आज्ञामें मानते हैं। जो परा-वाक्‌के उपासक हैं वे मूलाधारमें मानते हैं—अघोर-पन्थी मणिपूरकमें मानते हैं, भक्तलोग हृदयमें मानते हैं और कबीर-पन्थी आदि आज्ञाचक्रमें आत्माका निवास मानते हैं; और अष्टाङ्ग योगी जो हैं वे शून्य-शिखरमें—सहस्रारके ऊपर—आत्माका निवास मानते हैं। नारायण! यह इतना झगड़ा है कि—हमने कोई सौ, सवासौ सम्प्रदायोंके सिद्धान्तके मतका अध्ययन करके रट रखा था कि कौन आत्माका निवास कहाँ मानता है; अब वह भूल गया। यह चक्कर ऐसा है कि जो कोई आवे और बता दे कि आत्मा यहाँ है, और आप वही मानने लग जाते हैं। कोई कह दे कि पाँवके तलुएमें आत्मा है, कोई कह दे कि नाखूनके सिरेपर आत्मा है—तो ऐसे आत्माका निश्चय नहीं होता।

हमको ढूँढ़ते-ढूँढ़ते याद आया कि रक्तकी जो एक-एक बूँद होती है उस बूँदमें करोड़ों-करोड़ों कीटाणु होते हैं—अब उनका नाम चाहे कुछ भी रखो-कीटाणु कहो, जीवाणु कहो—एक-एक बूँद खूनमें कोटि-कोटि जीवाणु होते हैं और उनका शरीर बदलता भी रहता है—भूरे लाल हो जाते हैं, लाल भूरे हो जाते हैं—भला, और रक्त सारे शरीरमें दौड़ता है। अच्छा, अँगूठेको अगर काट लें तो इसमें जीवाणु है कि नहीं है? इसमें जितना रक्त है वह जीवाणुओंसे भरा हुआ तो है न? अच्छा, ऐसा तो मत समझना कि हिंसाकी वृत्ति रही होगी—बचपनमें गाँवमें जब खेलते थे तब की बात है। ये केंचुए होते हैं न, वे रेंगते हैं, चलते हैं—इतने बड़े-बड़े होते हैं—तो हमलोग उनका दो टुकड़ा कर देते थे, तो दोनों चलते थे,

दोनों रेंगते थे—भला! उनमें आत्मा कहाँ होती है—अगले हिस्सेमें कि पिछले हिस्सेमें? उनकी आत्मा कहाँ होती है? एक कीड़ा होता है, जिसको डॉक्टर लोग पालते हैं। तो थोड़ी देरमें वह एकसे दो हो जाता है, फिर दोसे चार, चारसे आठ—वह लाखेंके रूपमें हो जाता है। एकमें से इतने कहाँसे निकलते, यदि उसके प्रत्येक कणमें चैतन्य न होता! असलमें चैतन्यको कहींसे आना नहीं पड़ता, कहीं जाना नहीं पड़ता। जैसे जितने घड़े बनाओ उसमें आसमान निकलेगा, ऐसे ही जितनी उपाधियाँ चैतन्यका आभास ग्रहण करनेके योग्य बनेंगी उसमें जो अनन्त चैतन्य आकाशवत् परिपूर्ण है, जो न कहीं आता है न जाता है, वह उसमें भासने लगता है! शीशेमें आदमी घुसता थोड़े ही है, शीशेमें आसमान घुसता थोड़े ही है—शीशेमें तो आसमान पहलेसे ही रहता है; इसी प्रकार हममें, तुममें, खड्ग-खम्भमें एक ही आत्मा परिपूर्ण है! और जबतक वह अज्ञात रहता है तबतक तो यह ख्याल रहता है कि प्राणीमें आत्मा है और जब उसका स्वरूप ज्ञात है तब यह मालूम होता है कि आत्मामें ये उपाधियाँ स्वप्नके शरीरके समान आने-जानेवाली हैं, आत्मामें शरीर कल्पित है, शरीरमें आत्मा नहीं है।

देखो, भौतिकवाद और अध्यात्मवाद दोनोंके इस सम्बन्धमें दो पहलू हैं—जड़से चेतनाकी उत्पत्ति होती है, इसका नाम जड़वाद है; और चित् (चेतना)से वासनाके अनुसार शरीरकी उत्पत्ति होती है, इसका नाम अध्यात्मवाद है—चित्तमें जैसी वासना होती है और वासनाका शरीर जैसा बनता है वैसी ही जड़-धातुएँ उसके आस-पास इकट्ठी हो जाती हैं और वैसी ही आकृति बन जाती है। लोहेका चूरा हो न, तो उसमें आप एक आड़ा-टेढ़ा चुम्बक डाल दीजिये और देखिए—जैसा आड़ा-टेढ़ा चुम्बक होगा उसके अनुसार लोह-कण उसके चारों ओर लग जायेंगे; वह लम्बा हो जायेगा, वह गोल हो जायेगा, वह मोटा हो जायेगा। लोहाके चूरेमें पड़े चुम्बकने लोहेके कणोंको खींचकर अपने ही सरीखी एक बड़ी स्थूल शक्ल बना ली!

चित्की प्रधानतासे देहका निर्माण होता है इसका नाम अध्यात्मवाद है और पंचभूतकी प्रधानतासे देहका निर्माण होता है, इसका नाम अधिभूतवाद है। लेकिन, जिस चैतन्यकी, जिस आत्माकी हम चर्चा करते हैं, न तो वह शरीरको बनानेवाला चित् है और न तो चित्त जिससे पैदा होता है वह है, अद्भुत है। जिसमें जड़ और चेतन, दोनोंकी कल्पना हो रही है उस चैतन्यमें ही, साक्षीमें ही सब कल्पना हो रही है और वह साक्षी बिलकुल ब्रह्म है।

प्रत्येक कल्पनाके साथ अनुगत चैतन्य ही जीव-चैतन्यके रूपमें भासता है; जैसे प्रत्येक घड़ेके साथ जो आकाश है वह घटाकाश मालूम पड़ता है वैसा प्रत्येक अन्तःकरणमें अनुगत जो चैतन्य है उसको जीव-चैतन्य कहते हैं। जिस समय मैं गीताके इस श्लोक विचार करने लगा कि—**ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति**—तो विचार करता कि बबूल पेड़ होता है कि नहीं और बबूलके हृदय होता है कि नहीं? बबूलके हृदय होता है और उसको देहातमें हीर बोलते हैं। यह जो शीशमका पेड़ होता है, बबूलका पेड़ होता है, पेड़के बीचो-बीच एक उसका हीर होता है, उसका सार होता है और वह बड़ा ठोस होता है। एक कणमें भी हृदय होता है। अन्तःकरण-शून्य कोई पदार्थ नहीं होता, कोई ऐसा पदार्थ नहीं है जो आज जड़ हो और कल जंगम न हो जाये, आज स्थिर है और कल चल न हो जाये। आज अचर है कल चर न हो जाय—ऐसा कोई भी पदार्थ सृष्टिमें नहीं है। इसलिए सर्वभूतान्तरात्मा जो है वह एक है। यहाँ एक ओर एक-एक-एक की समष्टि-सर्व, और एक और सर्वकी कल्पना और उस कल्पनाका साक्षी, और साक्षीका ब्रह्मत्व—इन सबका प्रतिपादन करती है श्रुति और यह कि जो कल्पना और कल्पनाके विषय-भूत एक और सर्व—वे सब अपने अधिष्ठानसे, कल्पनाके अधिष्ठानसे न्यारे नहीं हैं—**सर्वभूतान्तरात्मा।**

अब **रूपं रूपं प्रतिरूपो** की व्याख्या करते हैं, क्योंकि सर्वभूतान्तरात्मा जो है वह घटाकाशवत् है! अच्छा, यह जो आपको मालूम होगा कि घड़ेकी दृष्टिसे तो आकाश बड़ा है परन्तु, आकाशकी दृष्टिसे घड़ा छोटा होगा क्या? आकाशकी दृष्टिसे घड़ा छोटा नहीं होता है—किसी गणितज्ञको चुनौती दे दो कि आकाशकी उम्रमें घड़ेकी उम्र बता दे! आकाशकी उम्रका करोड़वाँ हिस्सा क्या घड़ेकी उम्र है? अरबवाँ हिस्सा है? अच्छा, क्या आकाशकी लम्बाई-चौड़ाईमें जिसका ओर-छोर ही नहीं है जरा घड़ेकी लम्बाई-चौड़ाई निकाल दे? और आकाशमें जरा घड़ेका वजन फैला कर देख लो! कल्पित बिन्दु है—आकाशमें कल्पित उम्र, कल्पित स्थान और कल्पित वजनवाला कल्पित विन्दु है घड़ा—यह बात आपको गणितकी रीतिसे मालूम होनी चाहिए—भला। जो आकाश है वही घड़ा है, आकाशसे न्यारा घड़ेकी उपाधि भी नहीं है, दीवार भी नहीं है, वह ठीकरा जो है वह ठीकरा भी नहीं है—केवल आकाश-ही-आकाश है! और जब आकाश जैसे जड़में यह स्थिति है तो जो अविवर्त्ति, अपरिणामी चैतन्य है और जिसमें विवर्त्त केवल समझानेके लिए कल्पित है उस अखण्ड ब्रह्ममें घटके सत्यत्वका प्रश्न

कहाँ उठता है? ब्रह्मातिरिक्त घट नहीं है। **ब्रह्मैवेदं विश्वमिदं वरिष्ठम्**—घड़ा माने विश्व—घड़ेके बारेमें जो गणित काम देगा वही सम्पूर्ण-ब्रह्माण्ड—घटके बारेमें भी काम देगा, वही विश्व-घटके बारेमें काम देगा! आँख बन्द करके बैठनेका नाम वेदान्त नहीं है!

रूपं रूपं प्रतिरूपो बहिश्च॥

जितने रूप हैं उन सब रूपोंमें वही रूप है ब्रह्म—किसी भी रूपका असली रूप है ब्रह्म। अब आपका ध्यान थोड़ी दूसरी ओर खींच लेते हैं। केनोपनिषद्में हैं:, **प्रतिबोधविदितं मतम्-बोधं बोधं प्रति प्रति बोधम्**—जैसे आपको यह ज्ञान होता है कि यह लाल फूल है, यह सफेद फूल है, तो लाल-फूल और सफेद फूल अलग-अलग मालूम पड़ते हैं, परन्तु, लाल फूलका भी ज्ञान है और सफेद फूलका भी ज्ञान है। ज्ञान तो ज्ञान ही है! जैसे देखो, आपको लाल फूल भी रोशनीमें मालूम पड़ता है और सफेद फूल भी रोशनीमें मालूम पड़ता है तो सफेद फूल भी रोशनी है और लाल फूल भी रोशनी है। है कि नहीं है? यह तो विज्ञान बताता है कि यह जो लाल और सफेद रंगका भेद है, यह सूर्यकी किरणोंका ही वक्रीभाव है, यह प्रकाश ही है—एक ही प्रकाश लाल और पीला और नीला और हरा और काला—भिन्न-भिन्न रंगोंके रूपमें दीख रहा है। प्रत्येक रंगमें जैसे एक ही प्रकाश है, वैसे ही प्रत्येक विषयके ज्ञानमें एक ही ज्ञान है—**प्रतिबोधविदितं मतम्**। यह घड़ीका ज्ञान ब्रह्म है—भला, क्योंकि वही पुस्तकका ज्ञान है, वही लाउड-स्पीकारका ज्ञान है, वही स्त्रीका ज्ञान है, वही पुरुषका ज्ञान है—विषयोंके अलगावको जाहिर करनेवाला जो ज्ञान है, वह रोशनीकी तरह एक है और अपना आत्मा है और वही भिन्न-भिन्न रूपोंमें प्रकाशित हो रहा है। मैं आदमीको नहीं देख रहा हूँ, ब्रह्मको देख रहा हूँ; लालको नहीं देख रहा हूँ रोशनीको देख रहा हूँ; सफेदको नहीं देख रहा हूँ, रोशनीको देख रहा हूँ, स्त्री-पुरुषको नहीं देख रहा हूँ प्रकाशको देख रहा हूँ, ज्ञानको देख रहा हूँ। यह ज्ञान कैसा है? कि यह ज्ञान ब्रह्म है! जो घट-ज्ञान है वही ब्रह्म ज्ञान है! ज्ञान-ज्ञान-ज्ञान ज्ञान ही है। ज्ञानको अलग करनेवाला देश नहीं होता, ज्ञानको अलग करनेवाला काल नहीं होता, ज्ञानको अलग करनेवाली वस्तु नहीं होती, क्योंकि उनकी सत्ता भी ज्ञानसे ही सिद्ध होती है, उनका अधिष्ठान भी ज्ञान ही है—

भूतं प्रसिद्धं च परेण यद्-यद् तदेव तत्स्याद् इति मे मनीषा।

(भाग० ११.२८.२१)

अच्छा, अब एक दूसरी चीज लो—

आनन्दाद्ध्येव खल्विमानि भूतानि जायन्ते।
आनन्देन जीवन्ति आनन्दं प्रयन्ति अभिसंविशन्ति॥
आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात्॥ (तैत्तिरीयोपरिषद्)

गुड़ खानेमें एक मजा आता है, रोटी खानेमें एक मजा आता है, दाल खानेमें एक, चावलमें एक, गुलाबजामुनमें एक, रसगुल्लेमें एक—बीस-बखेड़ा हमको नहीं मालूम है—खानेकी चीज तो अलग-अलग है, उनका स्वाद अलग-अलग है लेकिन मजा तो मजा ही है—एक खट्टा मजा, एक मीठा मजा, एक कड़ुआ मजा ऐसा नहीं होता है। ब्रह्मानन्द और गुड़ानन्द एक ही है। यदि यह बात जल्दी समझमें न आती हो तो पञ्चदशीका **ब्रह्मानन्दे-विषयानन्द प्रकारणम्** पढ़ना चाहिए। पाँच आखिरी प्रकरण हैं आनन्दका निरूपण करनेवाले। सत्ताका प्रतिपादन करनेके लिए पहले पाँच प्रकरण हैं विवेकके; और, प्रकाशका प्रतिपादन करनेके लिए बीचमें पाँच प्रकरण हैं दीपके; और अन्तिम पाँच प्रकरण हैं आनन्दके, आनन्दका प्रतिपादन करनेके लिए। इस तरह पंचदशी—पाँच-पाँच प्रकरणमें सत्-चित् और आनन्दका प्रतिपादन करती है। पिछले पाँच आनन्दके प्रकरण हैं। वहाँ है कि गुड़की ओर मत देखो, जीभकी ओर मत देखो—गुड़ और जीभको छोड़कर देखो, तो आनन्द ब्रह्म है; स्त्री और पुरुषकी उपाधिको मत जोड़ो। आनन्द ब्रह्म है; नित्य-क्रियामें क्रियाकी उपाधिको मत जोड़ो आनन्द ब्रह्म है; संगीतमें आलापकी क्रियाको गले और शब्दकी उपाधिकी क्रियाको मत जोड़ो आनन्द ब्रह्म है!

जैसे आनन्द सर्वात्मा है, जैसे प्रकाश, ज्ञान सर्वात्मा है वैसे ही सत्ता भी सर्वात्मा है। असलमें सत्ताके बिना प्रकाश क्षणिक होगा और प्रकाशके बिना सत्ता जड़ होगी और सत्ता और प्रकाशके बिना आत्मा शून्य होगा। सत्ता और प्रकाश ही आत्मा है। आत्मा होनेसे सत्ता परम-प्रिय है; आत्मा होनेसे आकाश परमप्रिय है; आत्मा-अपना परमप्रिय, परमानन्द स्वरूप है और वही परमप्रकाश है और वही परमार्थ-सत्ता है; अर्थात् ब्रह्मात्माके सिवाय न दूसरा आनन्द है, न दूसरा ज्ञान है, न दूसरी वस्तु है; अर्थात् ब्रह्मानन्द ही सर्व-आनन्द है, ब्रह्मानन्द ही सर्व-ज्ञान है और ब्रह्मानन्द ही सर्व-अस्तित्व है। ब्रह्मके सिवाय दूसरी वस्तु नहीं माने सब ब्रह्म-ही-ब्रह्म ही तो!

रूपं रूपं प्रतिरूपः—जितने अलग-अलग रूप दिखते हैं—माने रूपमें जो

अलगाव है, वह तो करणिक है· माने ऐन्द्रियक है—और जो एकत्व है वह स्वाभाविक है। **रूपं रूपं**—रूप चाहे कोई भी दिख रहा है वही सत्, वही चित्, वही परमानन्द आत्मा।

यह जो लोग कहते हैं कि ब्रह्म सत् तो मालूम पड़ता है, चित् भी मालूम पड़ता है लेकिन आनन्द नहीं मालूम पड़ता। वह इसलिए आनन्द नहीं मालूम पड़ता कि आनन्द स्वरूप तो तुम अपनेको जानते हो। मैं प्यारा हूँ—यह तो जानते हो न? अपने बिना तो कुछ है ही नहीं—स्त्री प्यारी नहीं, पुत्र प्यारा नहीं, धन प्यारा नहीं, सबसे प्यारा तो अपना आपा है। जब उससे अलग ब्रह्मको देखोगे तब वह सत् मालूम पड़ेगा, चित् मालूम पड़ेगा लेकिन आनन्द नहीं मालूम पड़ेगा; जब अपनेसे अभिन्न करके ब्रह्मको देखोगे तब सब परमानन्द—स्वरूप ही मालूम पड़ेगा। सिनेमाके पर्देपर जैसे मृत्यु भी आनन्द-दायक है और विछोह भी आनन्द-दायक है और सर्प-व्याघ्र आदि भी आनन्द-दायक हैं, वैसे ही परब्रह्म प्रकाशात्मक अधिष्ठान सत्तापर, अधिष्ठानके पर्देपर जो कुछ प्रपञ्चमें हो रहा है सब रागात्मक है, सब आनन्दात्मक है, सब सत्तात्मक है—ब्रह्म-सत्ताके सिवाय और कोई नहीं।

प्रतिरूपो और **बहिश्च**—जितनी दूर में रूप भासता है—जितनी दूर, जितनी देर और जो रूप भासता है, वही ब्रह्म नहीं है। जितनी दूरमें—माने जितने स्थानमें और जितनी देरमें अर्थात् जितने कालमें और जो माने वस्तुका जो रूप भासता है वह—भासित होनेवाली देरी, दूरी या वस्तु ही ब्रह्म नहीं है, इसके बाहर जो तुम असङ्ग खड़े हो देखनेवाले, वह भी ब्रह्म है। देश-काल-वस्तुकी दृष्टिसे बाहर नहीं, **बहिश्च**का अर्थ है कि उनकी सत्ता-शून्यतामें स्वयं तुम सद्-रूपसे जो विद्यमान हो, यह तुम्हारा स्वरूप ब्रह्म है।

अब आगे मन्त्र में बताते हैं—

> **वायुर्यथैको भुवनं प्रविष्टो रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव।**
> **एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा रूपं रूपं प्रतिरूपो बहिश्च॥**

द्रव्यकी उपाधिसे ब्रह्मका निरूपण किया अग्निमें और अब क्रियाकी उपाधिसे निरूपण करते हैं वायुमें और असंगतासे निरूपण करते हैं सूर्यमें और आत्मा प्रत्येकके रूपमें निरूपण करते हैं—एको वशी सर्वभूतान्तरात्मा और सर्वाधिष्ठानसे निरूपण करते हैं—**नित्योऽनित्यानां चेतनश्चेतनानाम्।** सर्वाधिष्ठानमें शाश्वती शान्ति है और **एको वशी सर्वभूतान्तरात्मा**में हृद्देशस्थ

प्रकाशका निरूपण है और सूर्यके दृष्टान्तमें असंगताका निरूपण है और वायुमें सम्पूर्ण क्रियामें परमात्मा है, यह निरूपण है और अग्निमें सर्व-द्रव्यमें परमात्मा है यह निरूपण है।

सर्व-द्रवमें, क्रियामें और असंग और स्वयं प्रकाश प्रत्यक् चैतन्य आत्मा और सर्वाधिष्ठान-ब्रह्म ये एक ही हैं—इस प्रकार उपनिषद्के प्रतिपादनकी शैली है।

दृष्टान्त दिया अग्निका कि संसारमें जितने भी पदार्थ दिखायी पड़ रहे हैं उनमें अग्नि व्याप्त है— पदार्थ अलग-अलग हैं अग्नि एक है—लकड़ी कोई लम्बी है, कोई गोल है, कोई चौड़ी है, परन्तु उसमें जलती हुई आग अलग-अलग दिखती हुई भी एक है। ऐसे ही यह जो मनुष्य-पशु-पक्षी-पदार्थ अलग-अलग दिखायी पड़ते हैं, इनमें एक ही निराकार **सर्वभूतान्तरात्मा** व्याप्त है और व्याप्त होकर जितनी दूरमें ये हैं, उतनी ही दूरमें नहीं है। अपितु **बहिश्च**—इनसे बाहर है—इनमें रहकर इनसे बाहर है। माने ये जितने बड़े हैं उतना तो हैं ही, इनके बाहर और है।

अत्यतिष्ठत् दशाङ्गुलम्—वेदमें आया कि परमात्मा हर चीजसे दस अङ्गुल बड़ा है। इसका मतलब यह हुआ कि जो भी चीज दिखती है वह किसी स्थानमें दिखती है, उसको चारों ओर आकाश और देश, पूरब-पश्चिम-उत्तर-दक्षिण; ऊपर-नीचेकी कल्पना घेरे रहती है या जो भी पदार्थ दिखता है वह आगे-पीछे वर्तमानके कालसे घिरा हुआ दिखता हैया फिर जो भी पदार्थ दिखता है उसमें उसका रूप, उसकी आकृति, उसका नाम उसे घेरे रहता है। रूप जुदा चीज है और आकृति जुदा चीज है—नील-श्वेत, लाल, काला, नीला—ये रूप हैं और उसमें आड़ी-टेढ़ी यह आकृति है—और फिर उन एक-एक रूपका भी अलग-अलग नाम होता है और एक-एक आकृतिका भी अलग-अलग नाम होता है। तो नाम अलग, रूप अलग, आकृति अलग उनका स्थान अलग, उनका समय अलग; और वह सब मनीरामके पेटमें ही दिखायी पड़ते हैं। वेदान्ती लोग आत्मा को बहुत विशाल मानकर अपने ही मनीरामके पेटमें मानते हैं और इसको दृष्टि-सृष्टिवाद बोलते हैं भला! आभास कहो तब भी पेटमें ही है—कैमरेमें जो बाह्य पुरुषका आभास है, वह आभास तो अन्तस्थ ही है न! अवच्छेद भी अन्तस्थ है। दृष्टि-सृष्टि भी अन्तस्थ है। विभु परिमाण भी अन्तस्थ

है। एकता भी अन्तस्थ है। प्रतिबिम्ब भी अन्तस्थ है। अणु भी अन्तस्थ है। मध्यम-परिमाण भी अन्तस्थ है और अनेकता भी अन्तस्थ है—यह सब मनीरामका ही खेल है।

जो लोग आत्माको इतना बड़ा नहीं मानते वे ईश्वरके संकल्पमें मानते हैं पर हर हालतमें यह सृष्टि संकल्पमें ही है। यह बात नहीं बदलती। जब आत्मा और परमात्माकी एकता हो जायेगी तो जो परमात्माके संकल्पमें है वह अपने संकल्पमें हो जायेगा। ईश्वर आकर हमसे मिल जाये तो जो हमारे संकल्पमें है, वह ईश्वरके संकल्पमें हो जायेगा; हम ईश्वरसे मिल जायें तो जो ईश्वरका संकल्प है वह हमारा हो जायेगा और संकल्प शान्त हो जाये तो अलगाव की स्फुरणा ही नहीं है और संकल्प उदय होवे तो अलगावकी स्फुरणा मालूम पड़ेगी।

अब जरा प्रवेशवाली बात आपको फिरसे दोहरा देते हैं। हमने बचपनमें अपने बाबाके मुँहसे सुना था—जो चीज दो बार बाँध दी जाती है वह चीज अच्छी तरह बाँध दी जाती है—**द्विर्बद्धं सुबद्धं भवति**। गाँठ लगाना हो तो एक नहीं लगाना, दो लगाना, जिससे वह पक्की हो जाये। हम पुस्तक वैकुण्ठते थे—वेष्ठनमें बाँधना तो मना था। हम कहते पुस्तक बाँध देते हैं तो बाबा कहते—नहीं-नहीं, पुस्तक बाँधी नहीं जाती, वैकुण्ठी जाती हैं, माने वैकुण्ठमें इसकी स्थापना करते हैं; और जब लपेटते तो बोलते—**द्विबद्धं सुबद्धं भवति**। जरा मजबूत हाथसे दो गाँठ लगाओ, कहीं खुल न जाये। खुले पन्नोंकी पोथी बिखर जाये तो महाराज बस! पहले हम लोग खुले पन्नोंकी भागवत पढ़ते थे; हमारे घरमें सम्वत् सोलह सौ इकतीसकी लिखी हुई भागवत थी—श्रीधरी टीका सहित, महाभाष्य पर भी टीका थी।

अब जरा प्रवेशपर विचार करो—

तत् सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत्।

परमात्माने संसारकी सृष्टि की, नाम-रूपकी सृष्टि की और उसमें प्रवेश किया। अब नाम-रूपकी सृष्टिकी—**नामरूपे व्याकरवाणि**—नाम और रूप को व्याकृत किया। व्याकृत किया माने विशेष-विशेष आकार प्रदान किया; जैसे हम राम शब्दको व्याकरणकी रीतिसे व्याकृति देते हैं—रामः रामौ रामाः, रामं रामौ रामान्, इत्यादि। यह क्या हुआ? कि प्रथमा आदि विभक्तिने 'राम'को विशेष आकार प्रदान किया। क्या राम शब्द पहलेसे था, तब हमने उसको विशेष आकार प्रदान किया या कि राम शब्द पीछे बना? बोले भाई—ये विभक्तियाँ तो तब

आवेंगी जब पहलेसे राम शब्द होगा। लक्ष्यानुसारी लक्षण बनेगा। जब ईश्वरने यह सृष्टि बनायी तब धातुकी सृष्टि की कि केवल रामः रामौ रामाः जैसे रूपकी सृष्टि होती है वैसे बना दी?

तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत्।

बोले कि पंचभूतकी सृष्टि की ईश्वरने—यह तो मालूम पड़ता है। बोले कि अपनेमें ही की या अपने-से बाहर की? अपनेसे ही की। तो अपने से ही की कि किसी और से की? अपनेसे ही की। कबीरके शब्द हैं—

काहे का ताना, काहे का बाना।

इस सृष्टि-रूप वस्त्रका ताना क्या है, बाना क्या है, करनी क्या है, धरनी क्या है? जुलाहे लोग जब कपड़े बुनते थे तब यह सवाल होता था। असलमें जैसे शुद्ध सोना-ही-सोना हो, और उसमें एक घर बनावें और उसमें एक मनुष्यका प्रवेश दिखावें और तस्बीर देखनेवाले लोग कहें कि यह मनुष्य घरमें प्रवेश कर रहा है। वह तो घर भी सोना, मनुष्य भी सोना, प्रवेश करना भी सोना—सब एक ही वस्तु है कोई अलग-अलग थोड़े ही है। यह परमात्मा सृष्टि बनाता है, इसका अर्थ है कि अपने स्वरूपमें ही सृष्टिकी कल्पना करता है, अपने स्वरूपमें ही सृष्टिका संकल्प करता है और उसमें प्रवेश? कि जो सिद्ध-प्रवेश है उसीको प्रवेशके समान दिखाता है—**तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्रविशत्।**

अच्छा, एक लोहेका गोला हो तो बोले—उस गोलेमें लोहेने प्रवेश किया! हे भगवान्! प्रवेशका अर्थ क्या है? व्यापकताका अर्थ क्या है? कहते हैं कि यह आदमी बड़ा व्यापक है—माने इसकी जान-पहचान बहुतोंसे है! यह जो शरीर है, यह जो सृष्टि है सृष्टिका ब्रह्माण्ड है—कोटि-कोटि ब्रह्माण्डोंका गोल है—इसमें परमात्मा कैसे व्यापक हैं? आगने जैसे आविष्ट होकर लोहेको व्याप्त कर दिया वैसे व्याप्त किया कि जैसे लोहेके गोलेमें लोहा व्याप्त है ऐसे परमात्माने प्रवेश किया? बोले कि देखो, लोहा दूसरी चीज है, आग दूसरी चीज हैं; दूसरी चीजमें दूसरेने प्रवेश किया तब उसका नाम प्रवेश हुआ! पर, वेदान्ती लोग तो इस बातको मानते नहीं, वे कहते हैं कि अग्नि और लोहेमें भेद ही नहीं है, अग्नि ही द्रव्यावस्थापन्न होकरके एक विशेष काठिन्यको जब धारण करता है तब उसका नाम लोहा होता है; एक विशेष काठिन्यका नाम पत्थर होता है; एक विशेष काठिन्यका नाम पृथिवी होता है; पर उपादान-रूपसे अग्नि सबमें व्याप्त है। इसलिए लोहेमें जैसे लोहा है, ऐसे परमेश्वर समूची सृष्टिमें व्याप्त है। वेदान्ती लोग कहते हैं कि यह भी

दृष्टान्त जड़-पदार्थका है, चैतन्य-पदार्थकी जो व्याप्ति है उसका दृष्टान्त नहीं है। व्याप्तिमें तो दृष्टान्त हैं परन्तु, चेतनकी व्याप्ति और जड़की व्याप्तिमें जो विवेक होता है वह यहाँ किया हुआ नहीं है! तो दूसरे ढंगसे विचार करते हैं। क्या? कि—

स्वप्नके गोलेमें स्वप्नकी आग प्रविष्ट हुई भासती है परन्तु, वहाँ लोहेका गोला ज्ञानात्मक है और आग भी ज्ञानात्मक है और परस्पर लोहेका अग्निमें जो अनुप्रवेश है वह अनुप्रवेश भी ज्ञानात्मक है। जड़का जड़में प्रवेश उपादान रूपसे होता है और जड़में चेतनका प्रवेश या तो निमित्त-कारण-रूपसे होता है और या तो अभिन्न-निमित्तोपादान-कारण-रूपसे होता है। यदि निमित्त-कारणके रूपमें प्रवेश होवे तो परमात्माके सिवाय पहलेसे दूसरी वस्तु स्वीकार करनी पड़ेगी, वह बात ब्रह्म-विद्याके प्रसङ्गमें नहीं आवेगी। ईश्वर-विद्या है, जीव-विद्या है, जगत्-विद्या है; जैसे डॉक्टरी अलग है, वकालत अलग है, इञ्जीनियरींग अलग है, हम तो अद्वैत-ब्रह्मके निरूपणवाली जो विद्या है, प्रत्यक्चैतन्याभिन्न ब्रह्म-तत्त्वका निरूपण करनेवाली जो विद्या है, उसको ब्रह्म-विद्या बोलते हैं। अतः वह ब्रह्म-विद्याका निरूपण नहीं होगा।

व्याप्ति कैसी है? प्रवेश कैसा है? यह विचार हुआ। **प्रविष्टः**—प्रविष्टः शब्दका क्या अर्थ है? बोले भाई—यदि निमित्त कारणके रूपमें व्यापक, निराकार, असंग ईश्वर लोहेके गोलेमें स्थित है तो परमाणुओंसे बना हुआ लोहेका गोला अथवा प्रकृतिके विकारसे बना हुआ लोहेका गोला है और उसमें तटस्थ अथवा निमित्त-कारणरूप ईश्वर (कोई-कोई ईश्वरको तटस्थ मानते हैं, कोई-कोई निमित्त कारण मानते हैं) उसमें घुसा हुआ है, आकाशकी तरह। तो यह व्यापकता दूसरी हुई। अद्वैत वेदान्तमें जिस व्यापकताका निरूपण करते हैं वह कार्यमें कारण (उपादान) की व्यापकता नहीं अथवा कार्यमें तटस्थ या निमित्त-कारणकी व्याप्ति नहीं, अपितु अभिन्न निमित्तोपादान कारणकी व्याप्तिके समान होनी चाहिए। अभिन्न निमित्तोपादान कारण माने स्वयं उपादान है और स्वयं निमित्त है—स्वयं कुम्हार है और स्वयं माटी है; माने चैतन्य जो है, वही सर्वज्ञ है, वही सर्वशक्तिमान है और वही सर्वरूप भी है। सर्वरूपमें सर्वशक्तिमान और सर्वज्ञकी जो व्याप्ति है, वह अभेदेन व्याप्ति होगी—न उसमें माया न उसमें छाया।

बोले भाई आओ, थोड़ा और विचार करें। जड़रूपसे प्रतीयमान जो प्रंपच है इसमें चेतन यदि अभिन्न-निमित्तोपादान कारण रूपसे व्याप्त है तो वह चेतन परिणामी होकर व्याप्त है कि विवर्ती होकर व्याप्त है? चेतन वह होता है जो

परिणामका भी साक्षी होता है, बदलना जिसको मालूम पड़ता है। स्वयं यदि बदलता रहे और स्वयं ही उसका साक्षी भी हो तब या तो चेतन सावयव होगा या बदलना मायिक होगा। यह हुआ और बदल गया, यह हुआ और बदल गया, यह हुआ और बदल गया—वही बदल रहा है और वही बदलना देख रहा है, तो इसका मतलब हुआ कि एक हिस्सेसे वह बदल रहा है और एक हिस्सेसे वह देख रहा है एक रूपसे; तब चेतनमें भी स्वगत-भेद होगा जो स्वीकार्य नहीं है। बोले—वह बदलता नहीं, बदलता सरीखा भास रहा है। ठीक है, विवर्ती-अभिन्न-निमित्तोपादान कारणरूपसे जो ब्रह्मकी प्रपञ्चमें अवस्थिति है, उसीको प्रविष्ट कहते हैं; वह प्रपञ्चकी दृष्टिसे प्रविष्ट है और ब्रह्मकी दृष्टिसे स्वयं स्वयं है; वहाँ प्रविष्टानुप्रविष्टका किसी प्रकारका भेद नहीं है, स्वयं ब्रह्म ही है।

पदार्थकी दृष्टिसे, तत्त्वकी दृष्टिसे सब नाम, सब रूप, सब आकृति, सब कर्म जिसमें अध्यारोपित होते हैं और जिससे अपवादित होते हैं और जो स्वयं प्रकाश, सर्वावभासक, सर्वाधिष्ठान, अद्वितीय प्रत्यक्‌चैतन्य स्वरूप है, उसको ब्रह्म बोलते हैं।

अब जरा एक दृष्टिसे इसका विचार और कर लेते हैं। यह जीवका जो रूप है, उसको जो लोग नहीं मानते हैं, उनको तो छोड़ दो। ऐसे लोग होते हैं जो जीवको नहीं मानते हैं—वे कहते हैं कि चार भूतोंके मिश्रणसे एक प्रकारकी मद-शक्ति पैदा हो जाती है, जबतक उस अनुपातमें चार-भूत मिले हुए हैं तबतक वह मद-शक्ति रहती है, उसका नाम जीव है, और वे चार भूत बिखर गये, उनका अनुपात बन्द हो गया तो जीव-चेतना भी समाप्त हो गयी! ऐसे लोग ऐन्द्रियको जीव और निरिन्द्रियको जड़ मानते हैं—माने निरेन्द्रिय जड़-तत्त्वमें जब काल-क्रमसे कभी मन आदि इन्द्रियोंका प्रकाश हो गया तो उसका नाम जीव हो गया और यदि मन आदि इन्द्रियोंका प्रकाश नहीं हुआ तो उसका नाम जड़ हुआ! इन्द्रियोंके प्राकट्य या अप्राकाट्य-भेदसे, इन्द्रियोंके प्रकाशाप्रकाश भेदसे जड़की ही एक अवस्थाका नाम वे चेतना मानते हैं, जीव मानते हैं। कि उनकी तो चर्चा ही छोड़ो।

जिनके मतमें चैतन्य एक स्वतन्त्र धातु है, वे तीन प्रकारसे मानते हैं—अणु-रूपसे, विभु-रूपसे और मध्यम परिणाम-रूपसे।

जैन-मतमें देश और द्रव्य दोनों रीतिसे आत्माका परिच्छेद माना जाता है परन्तु कालकी दृष्टिसे आत्माका परिच्छेद नहीं माना जाता। जीवात्मा होता नित्य

है—वह कभी हाथीके शरीरमें गया तो हाथीके समान हो गया, चींटीके शरीरमें चींटीके सामना हो गया, है तो वह भी मध्यम परिमाण, लेकिन उसको काल-परिच्छिन्न न मानकर भी देश-परिच्छिन्न और द्रव्य-परिच्छिन्न जीवद्रव्य ही मानते हैं। जीवको वे द्रव्य ही मानते हैं। एक जीव पुद्‌गल होता है और एक पुद्‌गल शरीर है—एक जीव-द्रव्य, एक अजीव द्रव्य।

बौद्ध मतमें भी जीवात्माको काल-परिच्छिन्न मानते हैं भला! क्षणिक-विज्ञान सन्तान जो है उसको वे काल-परिच्छिन्न मानते हैं और काल-परिच्छिन्न मान लिया तो देश-परिच्छिन्नता और द्रव्य-परिच्छिन्नता अपने आप ही आ गयी—भला! और चार्वाक लोग जो हैं वे तो जीवको द्रव्यका कार्य मानते हैं, इसलिए वे जीवको द्रव्य-परिच्छिन्न, देश-परिच्छिन्न, काल-परिच्छिन्न तीनों मानते हैं। अब बौद्धमें और चार्वाकमें अन्तर क्या है कि विज्ञान-संततिका प्रवाह माननेके कारण बौद्ध और जीवकी नित्यता माननेके कारण जैन—ये दोनों तो पुनर्जन्म स्वीकार करते हैं लेकिन चार्वाक पुनर्जन्म स्वीकार नहीं करते हैं।

अब ये जो जीवात्माके स्वरूपको अणु माननेवाले हैं उनके यहाँ देखो, यदि जीवात्मा अणु है तो वह आकाशमें उड़नेवाले जुगनूके समान होगा, तो आकाशकी उत्पत्ति और प्रलय मानना पड़ेगा, दूसरे अणु होनेसे वह दृश्य होगा, जीवको जड़ मानना पड़ेगा। हम सेन्द्रियकको चैतन्य नहीं मानते, हम द्रष्टाको चेतन मानते हैं—द्रष्टाका नाम चेतन है, सेन्द्रियका नाम चेतन नहीं है।

अब देखो, एक देशसे दूसरे देशमें उड़ना, एक रूपसे दूसरे रूपको प्राप्त होना और दृश्य होनेसे जड़ होना और परिवर्तनशील होनेसे काल-परिच्छिन्न होना—ये दोष जीवको अणु माननेसे प्राप्त होते हैं। इसलिए जीवमें जो अणुत्व है उसकी सिद्धि चेतनमें परमाणुओंके समान नहीं होती, क्योंकि 'मैं वह हूँ जो अणुताका द्रष्टा है; मैं वह हूँ जो मध्यम-परिमाणका द्रष्टा हैं, मैं वह हूँ जो अनेक विभुका द्रष्टा है—देशका भी द्रष्य और कालका भी द्रष्टा।'

इसलिए आत्माका जो प्रवेश है वह अणु रूपसे एक शरीरमें-से दूसरे शरीरमें प्रवेश नहीं है। और मध्यम परिमाण तो अन्तःकरणके साथ तादात्म्य होनेके कारण मालूम पड़ता है कि शरीरका आत्मा है, यदि अन्तःकरणसे तादात्म्य न होवे तो मध्यम परिमाण भी न मालूम पड़े। और विभु होकर जो अनेकता मालूम पड़ती है वह प्रकृतिमें जो जन्म है, प्रकृतिमें जो मृत्यु है, प्रकृतिमें जो करण है, प्रकृतिमें जो प्रवृत्ति है, प्रकृतिमें जो गुण-विपर्यय है—उन प्राकृत धर्मोंको

विभु-द्रष्टापर अध्यारोप करके सांख्यने प्राकृत पदार्थोंमें होनेवाले जन्म-मरण-करणको आत्मामें मान लिया; यह तो हेतु ही सर्वथा अशुद्ध है कि जन्म-मरण-करण होवे प्रकृतिके और वे विभु आत्माको अनेक बना दें! **पुरुष बहुत्वं सिद्धम्**—यह जो सिद्धान्त है उनका, उसका तो हेतु ही सर्वथा अशुद्ध है।

प्रवेशका अर्थ क्या हुआ? कि देखो आत्मा मध्यपरिमाण नहीं है; और अणु भी नहीं है क्योंकि यह दृश्य नहीं है द्रष्टा है, यह परिच्छिन्न नहीं है परिच्छेदका भी द्रष्टा है, यह आकाश-रूप-आधारमें उड़नेवाला कोई खद्योत नहीं है, यह स्वप्नमें आकाशको बनानेवाला है। तब ऐसा जो चैतन्य है वह विभु है और इसलिए एक है। जब हम विभुत्वमें अनेकताका प्रतिवाद करते हैं, निराकरण करते हैं तो अनेकत्व-रहित जो विभुत्व है वह आत्माका स्वरूप है—अनेकता से रहित विभुता अर्थात् सांख्याका द्रष्टा तो आत्माका स्वरूप है परन्तु प्रत्येक अन्तःकरणमें अलग-अलग द्रष्टा नहीं है, एक ही अद्वितीय द्रष्टा है; और उस वाङ्मनसागोचर द्रष्टाकी अद्वितीयतामें वाणी और मनके अविषय और वाणी-मनके प्रकाशक अनिर्वचनीय द्रष्टा आत्माकी अद्वितीयतामें द्वैत नामकी कोई वस्तु नहीं है क्योंकि उसमें द्वैतको रहनेके लिए काल ही नहीं है, उसमें द्वैतको रहनेके लिए देश ही नहीं है क्योंकि उसमें द्वैतको रहनेके लिए कोई बीजात्मक जड़-सत्ता ही नहीं है। इसलिए अद्वितीय ब्रह्म-तत्त्व है।

यह प्रवेशका जो वर्णन है वह सिद्ध ब्रह्मका ज्ञान करानेके लिए अध्यारोप और अपवादकी प्रक्रियासे है। पहले अनेकमें एकके प्रवेशका अध्यारोप करके अनेकके मिथ्यात्वका निश्चय कर देते हैं और एक जो पारमार्थिक सत्ता है आत्माकी वह स्वतःसिद्ध रहती है।

अब दूसरी दृष्टिसे इस बातपर विचार करते हैं—

वायुर्यथैको भुवनं प्रविष्टो रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव।

वायु तो एक ही है न—कमरेमें, हालमें एक ही वायु है। **वायुर्यथैकः—एति आप्नोति, एति गच्छति, एति अधिगम्यते। एति इति एकः।** सबमें जो व्याप्त हो उसको एक कहते हैं—**यथा एक संख्या सर्वासु संख्यासु व्याप्ता भवति**—जैसे एक संख्या सब संख्यामें व्याप्त होती है, इसी प्रकार सृष्टिका जो मूलभूत तत्त्व अपने सम्पूर्ण कार्योंमें अनुगत रहता है उसको एक कहते हैं—

हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे भूतस्य जातः पतिरेक आसीत्, एकं सन्तं बहुधा कल्पयन्ति, एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति—

वही एक जो वस्तु है वही एक है। अब वायु देखो! बोले—वायु तो एक है, लेकिन भीतर जो धौंकनी है सबके शरीरमें, वह अलग-अलग वायुको पकड़कर बैठी है। साँस बाहर निकलती है पर निकल नहीं जाती फिर खिंच आती है। खिंच आती है लेकिन फिर निकल जाती है—लेकिन साँस तो वही है। हमने देखा है—छोटे-छोटे कीड़ोंके अण्डोंके फूटते ही उसमें-से निकला प्राणी फूलने-पटकना लगता है, साँस आने-जाने लगती है। सबके शरीरमें श्वासका पृथक्-पृथक् केन्द्र होनेपर भी सबके शरीरमें श्वास अलग-अलग गोलक होने पर भी वायु तो एक है। और वायु जो है वह क्या जुएँमें, क्या चींटीमें, क्या चिड़ियामें और क्या पशुमें और क्या मनुष्यमें सबमें एक ही है। और केवल प्राणी जो दिखते हैं उन्हींमें नहीं, ये जो पौधे बढ़ते हैं—जैसे चना बोते हैं और उसमें अंकुर ऊपरको निकलता है या आमका पौधा लगाते हैं तो उसका पेड़ ऊपरको बढ़ता है या उसकी जड़ नीचेको जाती है, यह क्या है कि यह प्राणका ही कम्पन है। अच्छा, हम चलते हैं तो क्या हवाके बिना चलनेकी क्रिया हो सकती है? हम हाथ उठाते हैं तो हवाके बिना क्या हाथकी क्रिया हो सकती है? डकार आती है, हिचकी आती है, धड़कन चलती है—हमारे गाँवमें तो पहले कोई पागल हो जाता था तो कहते थे कि वायु बढ़ गयी है और किसीको लकवा लग जाता था, पक्षाघात हो जाता था तो कहते वायु लग गयी—यह सब वायुका ही भेद है।

उनचास वायुका नाम तो आपने सुना ही होगा न—मरुत्—मरुद्गण, पाँच प्रकारके तो प्राण होते हैं, पाँच प्रकारके अपान होते हैं उनचास प्रकारकी वायु होती है—यह कैसे होते हैं कि उपाधि-भेद से। व्यान उदान, समान-प्राण-अपान—ये प्राणके भेद हैं; कृकल देवदत्त, धनंजय—ये सब आन्तर-वायुके भेद हैं। यह जो फड़कन है—कभी हमारी नस फड़कने लगती है—यह आँखकी पलक उठती-गिरती है—यह शरीरमें वायु अनेक क्रिया कर रही है।

यही वायु सारे भुवनमें प्रविष्ट है—जहाँ गति है वहाँ वायु है, जहाँ शब्द है वहाँ भी वायु है। हे भगवान्! अब बोले कि जहाँ गर्मी है वहाँ भी वायु है, जहाँ ठण्डक है वहाँ भी वायु है, जहाँ स्पर्श है वहाँ भी वायु है—बहिःस्पर्शमें भी वायु है और अन्तर-स्पर्शमें भी वायु है। पथिवी वायुसे टिकी है, जल वायुसे बहता है, अग्नि वायुसे प्रज्ज्वलित होती है—प्राणियोंके शरीरमें जितनी नीचे गिरनेकी, ऊपर उठनेकी, बाँयें चलनेकी, दाहिने चलनेकी, आन्तर बाह्य—जितना भी

स्पन्द होता है, जितना भी हिलना-चलना होता है जितना भी क्रिया होती है सबमें वायु मौजूद है।

अब छोटा वायु और बड़ा वायु—व्यान वायु- उदान वायु—यह भेद क्यों? बोले रूपं-रूपं—उपाधिके भेदसे एक ही वायु अनेक रूप में देखने को आता है—**भुवनं प्रविष्टः**। आपको मालूम होगा कि इमलीके पत्तोंपर यदि वायु लगे तो कोई आवाज सुनाई नहीं देगी, पर आप पीपल के पेड़के नीचे कभी सोइये—बहुत खड़-खड़ होता है—सबसे ज्यादा आवाज पीपलका पत्ता करता है, पत्ते कड़े-कड़े होते हैं न, तो आपसमें टकराते हैं वायुसे, इसलिए आवाज होती है। और उन पत्तोंमें चमक भी होती है, कहींसे रोशनी यदि पड़ जाये पीपलके पत्तोंपर तो वह चमकती है, पीपलके पत्तोंमें भी वही वायु है और छुई-मुई होती है, लज्जावन्ती—जरा-सा छू दो तो सिकुड़ जाये—यह क्या चीज है? कि यह सब वायुकी करामात है—एक ही वायु लज्जावंतीमें दूसरा बना-बना दिखता है और पीपलके पत्तेमें दूसरा बना दिखता है।

मनः कायाग्निमाहन्ति स प्रेरयति मारुतम्।
मारुतस्तूरसि चरन् मन्द्रं जनयति स्वरम्॥

पीछे बैठकर जीभको हिला रहा है; वही भीतर शब्दको उत्पन्न करता है, स्वर को उत्पन्न करता है।

अपना आपा होनेसे अपने-अपने स्वरको उत्पन्न करता है।

अपना आपा होनेसे अपने-अपने स्वरमें सबको बड़ा मोह होता है—हम चाहते हैं कि हमारा गाना हमारे कानमें खूब पड़े और जितना मीठा हमको लगता है उतना ही दूसरों को भी लगे, लेकिन वह तो सबको अपना-अपना गाना अच्छा लगता है। देखो, दर्जा चारमें पढ़नेवाले बालक पहले आश्रममें आते थे—श्रीउड़ियाबाबाजी बैठे रहते थे, हरि बाबाजी बैठे रहते थे, आनन्दमयी माँ बैठी रहतीं—लोग अपने बालकको लेकर आते और बोलते, महाराज, इसका थोड़ा व्याख्यान करा दो, बड़ा प्यारा लगता है! प्यारा क्यों लगता है? क्योंकि उसमें उसकी ममता है, उसकी उसमें अहंता है, क्योंकि उसमें आत्मीयता है—

निज कवित्त केहि लाग न नीका।

देखो, साधु हुए गेरुआ कपड़े पहने और तुरन्त व्याख्यान करने लगे, चाहे कुछ मालूम हो चाहे न हो। बोलनेके लिए भी वायु बढ़ती है—व्याख्यान देनेवालेको जिस दिन बोलनेको न मिले अथवा गानेवालेको जिस दिन गानेको न

मिले उस दिन उनकी वायु बढ़ जाती है, उसका पेट फूल जाता है कि आज कुछ बोलनेको नहीं मिला, आज कुछ गानेको नहीं मिला।

वायु तो एक ही है, लेकिन किसीके पेटमें फूलता है, किसीके पेटमें पटकता है, कहीं अपान वायुसे निकलता है, कहीं साँस बनकर चलता है,कहीं, पेड़को हिलाता है, कहीं आगको जलाता है और कहीं यक्षका मुकाबला करनेको पहुँच जाता है। वेद में कहा—**नमस्ते वायो त्वमेव प्रत्यक्षं ब्रह्मासि।** परन्तु, यह वायु, दृष्टान्त है, दृष्टान्त। **रूपं-रूपं** अलग-अलग शरीरमें, अलग-अलग रूपमें वैसा-वैसा मालूम पड़ता है।

एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा—सर्व माने जो मालूम पड़ता है, जो पैदा होता है और मिटता है, जो भासता है और जो नहीं भासता है—जैसे स्वप्न भासता है और नहीं भासता है? सुषुप्ति भासती है और नहीं भासती है और जाग्रत् भासता है और नहीं भासता है। यह तो लोग तीनों अवस्थाका विचार नहीं करते हैं, डरते हैं, कहते हैं—जाने दो, हमको स्वप्न और सुषुप्ति के बारे में विचार करने की क्या जरूरत है? बोले बुद्धि कमजोर है क्योंकि जिसके पास विचार की शक्ति है, वह किसी भी वस्तुपर विचार करनेसे कतरायेगा क्यों? अरे आओ भाई, पाँच-दस मिनट इस पर भी सोच लें—विचारसे कतराना जिज्ञासुका लक्षण नहीं है।

सर्वभूतान्तरात्मा—सर्वभूतका अन्तरात्मा है। बोले—घड़ेकी अन्तरात्मा कौन? कि मिट्टी? कि कौन-सी मिट्टी? कार्य-मिट्टी कि कारण-मिट्टी? बोले—कारण मिट्टी कौन-सी होती है? कि घड़ा बनानेसे पहले जो कुम्हार मिट्टीका लौंदा बनाकर चाकपर रखता है, वह कारण मिट्टी है और घड़ेकी शक्ल बन जानेपर कार्य मिट्टी है। बोले, भले मानुष, जिसने वह लौंदा न देखा हो उसके लिए वह कारण और यह कार्य—यह ज्ञान कहाँसे होगा? कारणत्व स्मृति-मूलक है और कार्यत्व कल्पना-मूलक है, असलमें तो मिट्टी है—मिट्टी है अधिष्ठान, उसमें कारण-लौंदेकी आकृति कल्पित हुई और उसमें कार्य-घटकी आकृति कल्पित हुई। कारणभूत वह विठरवत् और जठरवत् जो मृत्तिका है उसमें विठर और जठर पेट और उसका जो कपाल है, खोपड़े हैं—यह सब तो माप दिखायी पड़ते हैं, असलमें तो मिट्टी जो पहले थी वही अब है। मृत्तिकाके यथार्थ स्वरूपका ज्ञान होनेपर उस मिट्टीमें कारणपना भी नहीं है और कार्यपना भी नहीं है। अधिष्ठानके यथात्म्य ज्ञानसे कारणपना और कार्यपना दोनोंका बाध हो जाता है।

यह जगत् पहले अव्यक्त था और अब व्यक्त हुआ है यह तो जाग्रत्-स्वप्र-सुषुप्तिके हिसाबसे बोलते हैं। काहे को डरते हो सपना और सुषुप्तिका विचार करनेमें? ये तीनों प्रतिभास हैं। जिस ज्ञानको जाग्रत् दिखता है, जिस ज्ञानको स्वप्र दिखता है, जिस ज्ञानको सुषुप्ति दिखती है, वह ज्ञान तुम हो और जाग्रत्-सुषुप्ति यह आँख-मिचौनी खेलने वाली, यह भूत-प्रेत-पिशाच जैसे दिखते हैं न जंगलमें ऐसे दिखनेवाली चीज हैं। जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्ति न ये सत्य हैं न ये नित्य हैं, न ये सार्वदेशिक हैं, न ये सार्वकालिक हैं, न ये सार्वजनिक हैं। तो इनके चक्करमें क्यों पड़ना?

भूतान्तरात्मा। जैसे स्वप्रमें हजार घड़ोंमें हजार आकाश, हजार धौंकनीमें हजार वायु, हजार स्त्री-पुरुषकी हजार साँस मालूम पड़ती है, इसी प्रकार जाग्रत्में यह हजार-हजार व्यक्तिको मालूम पड़ते हैं, इसमें व्याकृत-अव्याकृतकी कल्पना करनेकी कोई जरूत नहीं है—अव्याकृत-कल्पना, कारण कल्पना है और व्याकृत कल्पना कार्य कल्पना है। व्याकृत माने जिसमें विशेष आकृति बन गयी और अव्याकृत माने जिसमें विशेष आकृति नहीं बनी। लेकिन विशेष आकृति बनी कि नहीं बनी यह प्रश्न नहीं है, प्रश्न तो चैतन्यके प्रकाशका है, प्रश्न तो सत्ताकी उपस्थितिका है। वह सच्चिदानन्दघन-सत्ता जो है वह कारण होवे कि नहीं होवे और कार्य बने कि न बने वह तो बिलकुल एक सरीखी है। और केवल कार्य-कारण देश, केवल कार्य-कारण-काल, केवल कार्य-कारण द्रव्य-यही उसका स्वरूप नहीं है; कार्य-कारण द्रव्य, कार्य-कारण काल और कार्य-कारण देश अन्तर्देश-बहिर्देश-मिट्टीके लौंदेका काल (कारण-काल) और घड़ा बननेका काल (कार्य-काल), और कारण देश (अन्तर्देश) और कार्य-देश (बहिर्देश) और कारण-द्रव्य और कार्य-द्रव्य, ये तीन युगल माने छह पदार्थ एक ही स्वयं प्रकाश अधिष्ठानमें बिना हुए-अनहुए—कल्पित होते हैं। आत्मा तो इनसे बाहर भी है—कार्य-कारण देशसे बाहर माने लम्बाई-चौड़ाईकी कल्पनाका आधार देश, कल्पनासे बाहर, कार्य-कारण-कालसे बाहर माने प्रलयकाल और सृष्टिकालसे बाहर काल-कल्पनासे बाहर और लीन स्थिति और प्रकट स्थिति द्रव्यकी दोनों दशासे बाहर—यह अपना आत्मा, यह अपना स्वरूप है।

देखो, अग्निके द्वारा यह बताया कि पदार्थ चाहे कोई भी हो, परमात्मा ही है और वायुके दृष्टान्तसे यह बताया कि क्रिया चाहे कोई भी हो परमात्मां ही है। अब यह बताते हैं कि कर्म के जो फल हैं सुख-दुःख, पाप-पुण्य और राग-द्वेष—

ये आत्माके साथ कोई सम्बन्ध नहीं जोड़ते हैं। हम जोड़ लें कि हम पापी-पुण्यात्मा हैं, तो हमारे स्वातन्त्र्यमें इसका भी सन्निवेश है। कैसे सन्निवेश है स्वातन्त्र्यमें? कि एक मिनिस्टर है, उसको मालूम हुआ कि जेलमें कैदियोंको बड़ा दुःख होता है, उसने कहा कि अब हम चलकर जेलमें रहेंगे, हमारे वहाँ रहनेसे कैदियोंका दुःख दूर हो जायेगा। यह स्वातन्त्र्य मिनिस्टर में हैं—भला!

राजा जनकका दृष्टान्त आता है। युधिष्ठिरका दृष्टान्त है—उनसे कोई गलती हुई थी, यमराजके दूतोंने उनसे कहा कि इसका फल भोगनेके लिए तुमको थोड़ा दुःख मिलना चाहिए। कि क्या दुःख मिलेगा? कि नरकके रास्ते तुमको ले चलेंगे। दोनोंके जीवनमें यह कथा है—युधिष्ठिरके भी और जनकके भी। जनकको नरकके रास्ते ले गये। अब नरकमें जो जीवात्मा थे वे नारा लगाने लगे—कि ठहर जाओ, यहीं रहो, मत जाओ। जनकने पूछा—यह क्या बात है? तो यमदूतोंने कहा कि नारकीय-जीव नारा लगा रहे हैं कि तुम लोग यहीं रहो। जनकने फिर पूछा—क्या बात है? बोले—तुम यहाँसे निकल रहे हो तो तुम्हारे शरीरकी सुगन्ध—पुण्यकी हवा नरकमें पहुँच गयी जिससे इनको सुख मिला है; ये कहते हैं कि तुम यहाँ रहोगे तो हमको सुख मिलेगा। जनकने कहा कि फिर तो हम यहीं रहेंगे, हम स्वर्ग-वर्ग में नहीं जायेंगे—अगर हमारे यहाँ रहनेसे इनको सुख मिलता है तो हम यहीं रहेंगे।

जनकमें स्वातन्त्र्य है कि वह नरकमें ही रहें, युधिष्ठिरका स्वातन्त्र्य है कि वह बैठ गये। युधिष्ठिर नहीं उठेंगे, तो स्वातन्त्र्य है न! ऐसे ही ये जो आत्मदेव हैं ये इतने स्वतंत्र हैं कि अपनेको ये यदि पापी मानना चाहें तो उसको कोई रोकता नहीं है; इतने स्वतंत्र हैं कि अपनेको कोई रागी-द्वेषी मानना चाहें तो कोई रोकता नहीं है। यद्यपि है यह सत्यके बिलकुल विपरीत। यदि अपनेको भोग मिलनेसे सुखी और भोग न मिलनेसे दुःखी मानना चाहें तो कोई इनको रोक नहीं सकता। लेकिन, असलमें ये जैसे—**सूर्यो यथा लोकस्य चक्षुः न लिप्यते चाक्षुषैः बाह्य दोषैः**—उसी प्रकार ये अपने स्वातन्त्र्यका दुरुपयोग करके दुःखी हो रहे हैं; यदि अपने स्वातन्त्र्यका उपयोग करें तो अभी इसी क्षण ये सम्पूर्ण दुःखोंसे मुक्त हो सकते हैं, छूट सकते हैं, क्योंकि इनका सहज स्वभाव छूटना है।

आत्मा एक होते हुए बाह्य सुख-दुःखसे अलिप्त है

अध्याय—२, वल्ली—२, मन्त्र—११

सूर्यो यथा सर्वलोकस्य चक्षुर्न लिप्यते चाक्षुषैर्बाह्यदोषैः।
एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा न लिप्यते लोकदुःखेन बाह्यः॥ २.२.११

अर्थ :—सूर्य जिस प्रकार लोकका नेत्र होते हुए भी नेत्र सम्बन्धी बाह्य दोषोंसे लिप्त नहीं होता, उसी प्रकार समस्त भूतोंका एक ही अन्तरात्मा लोकके दुःखोंसे लिप्त नहीं होता, क्योंकि बुद्धिके उन सुख-दुःखसे वह बाहर ही है॥ ११॥

जैसे एक ही वायु सारे भुवनमें प्रविष्ट होकर प्रत्येक रूपमें जैसा-जैसा रूप वैसा-ही-वैसा हुआ दीखता है, वैसे ही सर्वभूतान्तरात्मा रूप-रूपमें प्रविष्ट होकर प्रत्येक रूपके समान, हर रूपके समान मालूम पड़ता है! किन्हीं वृक्षोंके बीज इतने छोटे होते हैं—जैसे पीपलका, बटका, पाकरका—लेकिन उनके वृक्ष इतने बड़े हो जाते हैं; और कहीं बीज बड़े होते हैं और फल छोटे होते हैं। वृक्षोंमें जो लम्बाई-चौड़ाई बनती है, वह उनकी बीज-शक्तिके अनुसार उनमें वायुका अनुप्रवेश होनेसे ही बनती है।

अच्छा, सीटी बजाते हैं तो आवाज दूसरी निकलती है, बाँसुरी बजाते हैं तो आवाज दूसरी निकलती है, शहनाई बजाते हैं तो आवाज दूसरी निकलती है और नरसिंहा भोंपू बजाते हैं तो आवाज दूसरी निकलती है अब मुँहसे जो फूँक मारते हैं वह तो सीटीमें, बाँसुरीमें, शहनाईमें, नरसिंहामें एक ही है—हवा तो एक ही है लेकिन वाद्य-भेदसे किसीका छिद्र लम्बा है, किसीके छिद्रमें छेद है, किसीका छिद्र बड़ा है—इसके हिसाबसे आवाजमें भेद हो जाता है।

यह जो प्राण-अपानादिके रूपमें भिन्न-भिन्न प्राणका रूप धारण करना है, भिन्न-भिन्न प्रकारकी आवाज निकलना है, लम्बाई-चौड़ाईका भिन्न-भिन्न होना है, यह एक ही वायु उपाधिके भेदसे अनेक रूपमें मालूम पड़ रही है। माने उसके पासवाली चीज जैसी होगी उसके अनुसार मालूम पड़ रही है। उपाधि माने

पासवाली चीज—उप माने पास और आधि माने रखी हुई—पास रखी हुई चीजका असर पड़ रहा है; माने यह उस वस्तुका धर्म नहीं है, अनेकता वायुका धर्म नहीं है, अनेकता उस द्रव्यका धर्म है, उस देश-काल-परिस्थितिका धर्म है जिसके साथ जुड़कर वायु भी अनेक रूप मालूम पड़ता है।

इसी प्रकार यह अन्तरात्मा है। इदंकी अपेक्षासे जो अन्तर है उसको अन्तरात्मा बोलते हैं—अन्तः-आत्मा। 'यह'-'यह' जो मालूम पड़ता है, 'यह' तो हजारों होता है—यह घड़ी, यह किताब, यह स्त्री, यह पुरुष, यह मकान—हजारों होता है, लेकिन उन हजारों 'यह-यह' में जो 'मैं' है वह देखनेवाला एक होता है; और देहको पास रखकर जो 'मैं-मैं' अलग-अलग बोला जाता है, उन सब मैं-मैं बोले जानेवालेमें जो एक है—उसको सर्वभूतान्तरात्मा नहीं रहता है, सर्व शरीरमें सर्वभूतान्तरात्मा रहता है—सर्वभूतोंका अन्तरात्मा एक है। गीता कहती है—

क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत।

माने सब क्षेत्रोंमें क्षेत्रज्ञ एक है! **दृश्यते जलचन्द्रवत्**—जैसे अलग-अलग बर्तनके जलमें प्रतिबिम्बित चन्द्रमा अलग-अलग मालूम पड़ता है, लेकिन, चन्द्रमा एक ही रहता है, ऐसे ही यह जो हम सब लोग मैं-मैं-मैं बोलते हैं यह बोलते ही हैं मैं-मैं अलग—ये शब्द मात्र हैं—और सोचते हैं अपनी बुद्धिमें कि मैं-मैं-मैं अलग-अलग हैं, लेकिन असलमें शब्दके भेद होनेसे मैं-मैंका भेद नहीं होता; देहके भेद होनेसे भी मैं-में भेद नहीं होता; अन्तःकरणके भेद होनेसे भी मैं-में भेद नहीं होता—

अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम्।
जीवभूतां महाबाहो ययेदं धार्यते जगत्॥

सम्पूर्ण जगत्को धारण करनेवाली जो जीव-प्रकृति है वह बिलकुल एक है! इसीलिए—

सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः।
सर्वथावर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते॥

चाहे किसी भी रूपमें होवे, रूपसे कोई मतलब नहीं, सर्वभूतान्तरात्मा एक है और जहाँतक सर्वभूतका घेरा है वहीं तक नहीं है, सर्वभूतका घेरा तो छोटा है और वह जो यह छोटे और बड़ेका विभाग है इस विभागको पारकर अवस्थित है।

अब यह प्रश्न उठाया कि यदि एक ही सर्व-भूतान्तरात्मा है, एक ही

सर्वात्मा है तो संसारमें जितना सुख है और संसारमें जितना दु:ख है वह उसको लग जायेगा। दुनियाके लोग रोते ही तो ज्यादा हैं। अच्छा, एक बात है—रोते तो ज्यादा हैं, पर रोना चाहते नहीं हैं; जब थोड़ा-सा भी रोना आता है तो वह ज्यादा मालूम पड़ता है—रोना-गाना कुछ होता नहीं है। एक आदमीके घरमें मैंने देखा—उनके घरमें जो सबसे बड़े और महत्त्वपूर्ण व्यक्ति थे, उनकी मृत्यु हो गयी थी। हमारी भेंट उनसे ४-८-१० दिन बाद हुई। मैंने उनसे पूछा कि भाई, तुम इतने दिनतक यह बारह-पन्द्रह घण्टे रोकर कैसे रहते हो? रोया तो नहीं जा सकता इतने घण्टोंतक। तो बोला कि महाराज, हम थोड़े ही रोना चाहते हैं, हम तो खानेके समय भूल जाते हैं, कोई और बात याद आती है तब भी भूल जाते हैं, आगेकी कल्पना होती है, तब भी भूल जाते हैं; लेकिन, यह जो मातमपुर्सी करनेके लिए लोग आते हैं, तब मालूम पड़ता है कि यह क्या वज्र पड़ गया, क्यों वज्र पड़ गया। बोले—कि हम रोना चाहते नहीं हैं और रोना पड़ता है, इसलिए रोनेका समय रखा है! आप भी यदि अपने घण्टोंमें-से बाँध लो कि चौबीस घण्टोंमें-से एक घण्टा हम रोया करेंगे तो आप बैठकर देखना, उस एक घंटेमें रोना नहीं आवेगा, आँसू नहीं आवेंगे।

सर्वभूतान्तरात्मा—यदि हम सबके मैं-मैं-मैं बन जायें तो आप समझ जाइये! यह हिन्दीमें हम जो है वह संस्कृतका अहं ही है। संस्कृतमें अहंको भी बहुबचनमें बोल सकते हैं—अहम: बोल सकते हैं—प्रथमाके बहुवचनमें भी, द्वितीयाके बहुवचनमें भी और पंचमी और षष्ठीके एकवचनमें अहम: बोल सकते हैं, उसमें अका लोप हो गया तो हम रह गया; अथवा अहम्में-से 'अ'को उठाकर 'म'के बाद रख दिया तो हम्अ=हम हो गया। यह हम जो बहुवचन है यह मिथ्या बहुवचन है! कैसे कि जैसे तुम-तुम-तुम—तुम लोग वह-वह-वह—वे लोग, यह व्यावहारिक सत्य हुआ न? ऐसे ही मैं-मैं-मैं—हम लोग बनाते हैं परन्तु यह अव्यावहारिक है बिलकुल, क्योंकि किसीको यह मालूम नहीं होता कि मैं-मैं-मैं-मैं—अनेक मैं हो गया। दूसरे शरीरमें स्थित व्यक्तिके लिए मैं-मैंका व्यवहार नहीं होता, इसलिए मैं शब्दका जो बहुवचन है वह अव्यावहारिक है। व्याकरणकी रीतिसे अहं शब्दका बहुवचन नहीं होना चाहिए। इसीलिए दूसरे व्याकरणोंमें **आत्मशब्दो नित्यं एकवचनान्त:**—केवल आत्मा आत्मानौ नहीं, आत्मान: नहीं, आत्मन: नहीं—केवल आत्मा।

अब यदि यह आत्मा सबके हृदयमें एक होवे तो सबके दु:खसे दु:खी होना

चाहिए। बोले कि नहीं यह आत्मा दुःखी तो असलमें कभी होता ही नहीं, यह मरनेकी भी जो इच्छा होती है कि हम मर जायें वह इसलिए कि वर्तमान असह्य हो रहा है—मरनेके बाद हम इस दुःखसें छूट जायेंगे इस भ्रान्तिके कारण मरनेकी इच्छा होती है। मरनेसे तो किसीका दुःख मिटता नहीं है। जीवन यहाँ रहता है मरनेके पहले, मरनेके बाद भी वहीं रहता है—जीवन-रथकी विशेषता ही यही है। यह अमृत है अमृत। जैसे सोनेके पहले जहाँ सोते हो जागनेपर वहीं जागते हो न, ऐसे ही मृत्युके समय मनुष्य जहाँ मरता है वहीं उसकी बेहोशी दूर होती है। मृत्यु, बेहोशी या बेवकूफी, दुःख और भेद-भाव ये चारों बात आत्मामें अस्वाभाविक हैं, आत्माके स्वभावके सर्वथा विपरीत हैं। बोले—दुःख होता है महाराज, तो थोड़ी देर गम-गलत करनेके लिए ऐसी दवा खा लेते हैं कि बेहोश हो जायें! दुःख मिटानेके लिए खाते हो, हमेशाके लिए बेहोश होनेके लिए थोड़े ही खाते हो? कहते हैं कि आत्मदेव जो हैं वे संसारके दुःखसे दुःखी नहीं होते, ये सबकी आत्मा होनेपर भी सबसे न्यारे हैं। कैसे? कि—

सूर्यो यथा सर्वलोकस्य चक्षुर्न लिप्यते चाक्षुषैर्बाह्यदोषैः।

जैसे सूर्य सबकी आँख है; यह तो प्रत्यक्ष ही है कि यदि प्रकाश न हो तो हमारी आँख कुछ देख नहीं पाती है—न लाल, न काला, न पीला, न हरा—सारा-रूप भेद ही अन्धकारमें विलीन हो जाता है। सूर्य सब लोकको आँख है। चक्षु उसको कहते हैं जिससे देखा जाये। चक्षिङ् धातु है—जिसके द्वारा देखते हैं, उसको चक्षु बोलते हैं। सूर्यके द्वारा ही सब लोग देखते हैं, सबकी आँख वही है अथवा सबकी आँखमें वही बैठा है।

आँखसे जब पेशाब दीखता है या शौच दीखता है या गन्दी चीज दीखती है तो क्या आँख गन्दी हो जाती है? आँख तो अलग होती है। धर्म-शास्त्रमें इसके लिए यह विधान रखा है कि आँख गन्दी तो नहीं होती, लेकिन जब गन्दी चीजपर आँख पड़ जाती है तब मुँहका जायका बिगड़ जाता है और मनमें एक प्रकारकी ग्लानि आ जाती है—वह भी जिसको पवित्रताके संस्कार हैं उसके मनमें ग्लानि होगी। धर्म-शास्त्रकी रीतिसे उस ग्लानिको मिटानेके लिए उसको सूर्यकी ओर देख लेना चाहिए, सूर्यकी ओर देख लेनेसे वह ग्लानि मिट जायेगी—यह बात धर्म-शास्त्रमें लिखी है। अब सूर्यकी ओर देखनेसे वह ग्लानि क्यों मिटेगी? कि उसमें भी अक्कल होगी तो मिटेगी और नहीं होगी तो नहीं मिटेगी। अक्कल यह है कि सूर्यकी रोशनी भी तो उस मल-मूत्र-हड्डी- मांसपर पड़ रही है, तो सूर्यको जब

जब ग्लानि नहीं होती है, प्रकाश जब गन्दा नहीं होता है, तब हमारी आँखकी रोशनी उसपर पड़ गयी तो गन्दगी कहाँसे आगयी? सूर्यके दर्शनसे उसके प्रकाशका सामर्थ्य बुद्धिमें आता है—

समरथको नहिं दोष गोंसाईं।
रवि पावक सुरसरि की नाईं॥

अब सूर्यको जब दोष नहीं लगा, तो तुरन्त सूर्यको देखते ही सूर्यका भाव आँखमें आया और आँखको भी दोष नहीं लगा। अशुचि आदि निमित्तक जो पाप-दोष है और बाहर जो अशुचि पदार्थ पड़ा है, उसका जो संसर्ग-दोष है और मनमें ग्लानिरूप जो आध्यात्मिक दोष है, सबकी निवृत्ति हो गयी सूर्य-दर्शनसे। इस प्रकार संसर्ग-दोष भी नहीं हुआ, ज्ञान-दोष भी नहीं हुआ और अध्यात्मिक दोष भी नहीं हुआ। इसी प्रकार सूर्यके समान ही, जैसे सूर्य आकाशमें रहकर सबकी आँखको देखनेकी शक्ति देता है वैसे ही यह आत्मदेव सबके भीतर बैठकर सबको देखनेकी, सूँघनेकी, सुननेकी, चखनेकी, छूनेकी शक्ति देता है—जो ज्ञान-प्रक्रिया है, ज्ञानकी प्रणाली है उसका प्रकाशन करता है। जैसे घर-घरमें 'मेन स्विच' होता है और पावड-हाउसमें भी होता है, परन्तु पावर-हाउससे आयी हुई बिजली ही तो घर-घरमें काम कर रही है, ऐसे ही अनन्त-आकाशके अधिष्ठान रूपसे विद्यमान, जो आकाशका प्रकाशक आत्मदेव है, वह तो सर्वत्र परिपूर्ण है और वही अन्तःकणमें प्रतिबिम्बित होकर अन्तःकरणको रोशनी दे रहा है, बहिःकरणको रोशनी दे रहा है, उसीकी रोशनीसे जो मैं है वह भी प्रकाशित होता है।

एक असली मैं है और एक नकली मैं। 'नकली मैं' कौन? कि जो बेवकूफीसे माना हुआ है; 'असली मैं' कौन? कि जो सुषुप्तिमें भी बाधित नहीं होता—जिसके बारेमें यह निश्चय नहीं किया जा सकता कि वह सोते समय नहीं था। असली मैं-से ही नकली मैं प्रकाशित होता है।

आप अपने ऊपर बाह्य-जीवनकी कोई वस्तु आरोपित न करें। जैसे बाहरकी कोई चीजका-जैसे मूत्र-विष्ठा, हड्डी-मांस आदिका प्रभाव सूर्यपर नहीं पड़ता, वैसे ही बाहरकी गन्दगीका प्रभाव आँखको रोशनी देनेवालेपर नहीं पड़ता। अच्छा, किसीकी जबान गन्दी हो तो उसका असर कानको रोशनी देनेवालेपर नहीं पड़ेगा। आपने सुना होगा कि श्रीमोतीलाल नेहरूने मालवीयजीको कहा कि मालवीयजी! यदि आप हमको सौ गाली देंगे तो भी हम आपको कुछ नहीं कहेंगे।

मालवीयजीने कहा कि हम अपनी जबान गन्दी ही क्यों करेंगे? जबान गन्दी होती है; पर जबानके गन्दी होनेपर भी जबानको रोशनी देनेवाला गन्दा नहीं होता। और कानके गन्दा होनेपर भी—यदि किसीकी निन्दा सुनोगे तो तुम्हारा कान गन्दा होगा—लेकिन कानके गन्दा होनेपर भी कानको रोशनी देनेवाला गन्दा नहीं होगा, प्रकाशक गन्दा नहीं होगा।

यदि कहो कि शरीरमें तो हड्डी-मांस-चाम-विष्ठा-मूत्र यही सब भरा है, तो इससे हम गन्दे हो जायेंगे; तो नहीं, इसको रोशनी देनेवाला गन्दा नहीं होता। जो इन संसारकी वस्तुओंका प्रकाशक है, इन्द्रियोंका प्रकाशक है, देहका प्रकाशक है वही मनोवृत्तियोंका, बुद्धिका भी प्रकाशक है। अत: यदि कहो कि मनोवृत्तियोंकी गन्दगीसे वह गन्दा होगा तो उससे भी गन्दा नहीं होगा; और जब बुद्धि गन्दी हो जायेगी तब बुद्धि तो गन्दी होगी, पर बुद्धिको रोशनी देनेवाला गन्दा नहीं होगा! यह वेदान्तकी अद्भुत लीला है—भला! गीतामें कहा है—

यस्य नाहंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते।
हत्वापि स इमान् लोकान् न हन्ति न निबध्यते॥
सर्वथावर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते।
सर्वथावर्तमानोऽपि न स भूयोभिजायते॥

ऐसे आत्माकी ओर हमें अपना ध्यान ले चलना है।

एक बात और है कि इस आत्मदेवमें इतनी पवित्रता है, यह मैं-में इतनी पवित्रता है कि न तो इनकी दृष्टिमें कोई अपवित्र है और न किसी अपवित्र मानी जानेवाली चीजके संसर्गसे ये अपवित्र होते हैं। अज्ञानी लोग अपने शरीरको मैं समझते हैं और शरीरसे जो बाहर है, उसको पराया समझते हैं। देखो, थूक जबतक मुँहमें रहता है तबतक तो उसको गन्दा नहीं समझते, पर उसको थूक देते हैं तब उसको गन्दा समझते हैं! विष्ठा और मूत्र पेटमें दो-चार सेर भरा रहता है, तब वह गन्दा नहीं रहता है, पर वही जब बाहर निकलता है तब वह गन्दा हो जाता है। गन्दगी कहाँ है कि जहाँ आत्म-बुद्धि नहीं है, अन्यताकी भ्रान्ति है।

इस बातको आप ध्यानसे समझ लें। एक बार एक कोई आर्य-समाजी सज्जन थे—उनका तर्क तो जरा दूसरे ढंगका होता है न! उन्होंने कहा कि क्योंजी, तुम्हारे भगवान् राम-कृष्ण-शिव तुम्हारे पेटमें रहते हैं, हृदयमें रहते हैं या नहीं? कि हाँ, रहते हैं। ये लघुशंका भी करते होंगे, शौच भी जाते होंगे, थूकते भी होंगे! तब तो तुम बिलकुल गन्दे हो, एकदम गन्दे हो। दूसरे सज्जन सनातन-धर्मी थे। वे

बोले कि हम लोग तुम्हारे निराकार-ईश्वरके पेटमें रहते हैं कि नहीं रहते हैं? बोले—रहते हैं। बोले कि हम इसमें मल करते हैं, मूतते हैं, थूकते हैं तो तुम्हारा निराकार ईश्वर गन्दा होता है कि नहीं होता है! बोले कि जो चीज अपने पेटमें होती है उससे हम गन्दे नहीं होते हैं। जिस परमात्माके पेटमें यह सम्पूर्ण विश्व-सृष्टि है, उस परमात्माका इसके जन्मसे, इसकी स्थितिसे, इसके प्रलयसे, इसके पापसे, इसके पुण्यसे, इसके रागसे, इसके द्वेषसे, इसके सुखसे, इसके दुःखसे लेप नहीं होता।

अब वह परमात्मा बड़ा है और हम छोटे हैं ऐसी भ्रान्ति हो गयी है तो हम छोटे हैं—यह नकली मैं है, और परिपूर्ण ब्रह्म ही वास्तवमें हम हैं—यह असली मैं है। असली मैंके एक कल्पित देशमें, एक कल्पित कालमें, एक कल्पित रूपमें ये परिच्छिन्न पदार्थ दिखायी पड़ रहे हैं और जब सारी-की-सारी परिच्छिन्नता ही कल्पित है तो कल्पित वस्तु अकल्पित वस्तुमें दोषका, गुणका आधान नहीं कर सकती है! इसके लिए आप यह देखो कि शंकराचार्य भगवान्‌ने बताया कि जैसे रस्सीमें साँप या सीपमें चाँदी या ऊसरमें पानी या आकाशमें नीलिमा दिखायी पड़ती है तो क्या रज्जुका दोष है सर्प, क्या सीपका दोष है चाँदी? सीपको तो मालूम ही नहीं कि हमको कोई चाँदी देख रहा है, रज्जुको तो मालूम ही नहीं कि हमको कोई साँप देख रहा है; ऊसरको तो मालूम नहीं कि हमको कोई पानी दे रहा है और आकाशको मालूम नहीं कि हमको कोई नीलिमा देख रहा है।

अध्यस्त जो वस्तु होती है, उसके साथ अधिष्ठानका किंचित् भी संसर्ग नहीं होता है। यह जो आत्मदेव हैं, परमात्मदेव हैं, ब्रह्म-रूप अखण्ड-अद्वितीय परमात्मा हैं, इनमें यह सम्पूर्ण प्रपञ्च अध्यस्त है और यह स्वयं सूर्यवत् स्वयं प्रकाश, आकाशवत् परिपूर्ण और अपरिणामी हैं। यह तो बुद्धिमें जो अध्यास रहता है या समझो कि बुद्धिमें जो एक प्रकारकी भ्रान्ति रहती है, एक प्रकारकी भूल रहती है और भूल रहनेके कारण हम वस्तुको अन्य समझते हैं—उसीके कारण एक वस्तुको 'मैं' समझते हैं और दूसरी वस्तुको अन्य समझते हैं और जब 'स्व' और 'पर' की भ्रान्ति रहती है तब उसमें यह हमारे साथ लग गया और यह हमसे छूट गया, यह व्यवहार होता है। सारी दूनियाकी यही स्थिति है कि वह अपने स्वरूपको न जानकर अपने अन्तःकरणमें जो बुद्धि है, उस बुद्धिके द्वारा कामना और कर्मको अपने आपमें लगाकर दुःख अनुभव करता है।

दुःख निवारणके लिए एक राम-वाण औषध आपको बताता हूँ—आप मैं

दुःखी हूँ, यह अभिमान कभी न करें। दुःख आया-दुःखको तो आप बुलाते नहीं हैं, आरोपित करते हैं। क्या हुआ? कि पाँच रुपया आया तो सुख आया, पाँच रुपया गया तो सुख गया, और कई लोग ऐसे भी होते हैं जो कहते हैं कि पाँच रुपया आया तो दुःख आया और गया तो दुःखसे छूट गये। यह दुःख अध्यस्त है अध्यस्त! अच्छा, कोई आदमी जिन्दा रहा तो सुख हुआ और मुर्दा हुआ तो दुःख हुआ और किसीके मिलनेसे भी दुःख होता है और किसीको बेटा होनेसे भी दुःख होता है—गोद लिया हुआ बेटा हो और बादमें बापके घर बेटा हो जाये तो वह गोदवाला भाई जो है वह बड़ा दुःखी होता है। ध्यानमें आ गया न? पहले एक बेटा गोद ले लिया, वह उत्तराधिकारी हो गया और बादमें उसी बापको अपना बेटा हो गया, तो वह बच्चा होना गोद गये आदमीको दुःख देगा कि नहीं देगा? दुःख देगा। दुनियामें यह सब काम होते रहते हैं—कोई आयेगा, कोई जायेगा, कोई जन्मेगा, कोई मरेगा, कुछ होगा, कुछ नहीं होगा, कुछ मिलेगा, कुछ नहीं मिलेगा, दुनियामें ऐसा होता रहता है। अब इसमें बड़ी भूल तो यह है कि सुख-दुःख जो कि मनमें होनेवाली चीज है, उसको तुमने विषयमें डाल दिया। यह बात तो आप जानते ही हैं कि नोट फटा तो भला आप कहाँ फट रहे हैं, आदमी मरा तो आप कहाँ मर रहे हैं, कोई बिछुड़ गया तो आप कहाँ बिछुड़ रहे हैं। बात यह है कि दुःख संसारमें जितना है, वह बुद्धिका भ्रम है। बाहरकी चीजको सुख मान लेना या बाहरकी चीज को दुःख मान लेना, यह बड़ा भारी अध्यारोप है, इसीका नाम अध्यास है—

अन्यस्मिन् अन्यावभासः अध्यासः

दूसरी चीजको जो न सुख है न दुःख है—एक तटस्थ चीजको, सोनाको या चाँदीको या नोटको या आदमीको जो बिलकुल तटस्थ है, उसमें दुःखपना और उसमें सुखपना आरोपित कर देना यह भ्रान्ति है।

आपको यह बात मालूम होनी चाहिए कि सुख-दुःख मनमें होता है और चाहे कितना ही बड़ा सुख-दुःख होवे जिस समय आप सो जाते हैं, उस समय उसका पता नहीं चलता। अच्छा, तो क्या सो जानेके समय आप मिट जाते हैं? आप अगर मिट जाते तो जागते कैसे? जो कल सुखी था वही आज जाग रहा है, जो कल दुःखी था वही आज जाग रहा है। कलवाले सुख-दुःख तो सोते समय थे नहीं और आप सोते समय थे तभी तो आज जगे हैं। आपका स्वरूप वह है जो सुषुप्तिसे भी नहीं मिटता, सुषुप्तिसे सुख-दुःख मिट जाते हैं परन्तु आप नहीं मिटते,

जाग्रत्का पापी और पुण्यात्मा सुषुप्तिमें मिट जाता है, जाग्रत्का रागी और द्वेषी सुषुप्तिमें मिट जाता है लेकिन, आत्म-सत्ता सुषुप्तिमें नहीं मिटती।

आप वह परम तत्त्व हैं जिसमें पाप और पुण्य आते-जाते हैं, जिसमें राग और द्वेष आते जाते हैं, जिसमें सुख और दुःख आते-जाते हैं सिनेमाके परदेके दृश्यके समान, और आप तो अपनी रोशनी डालकर उनको देखनेवाले हैं। जैसे सूर्य मुर्देपर भी रोशनी डालता है और जिन्देपर भी, मुहब्बत करनेवाले पर भी और दुश्मनी करनेवाले पर भी और पाप करनेवालेपर भी और पुण्य करनेवाले पर भी। जैसे सूर्य सबके ऊपर रोशनी डालता है वैसे ही आप सबपर अपनी रोशनी डालने वाले, अपनी ही रोशनीमें तरह-तरहके तमाशा देखनेवाले हैं, बाह्य-दोषके साथ आपका कोई सम्बन्ध नहीं है।

संसर्गिणीविपरीतबुद्ध्यध्यासनिमित्तात्तद्दोषवद्भिर्भाव्यन्ते।

यह तो आपने अपने आपको झूठ-मूठ उसके साथ संयुक्त कर लिया, मिला दिया है; संसर्गी बना दिया है। इसलिए बाहरी चीजोंके दोषसे आप दोषी नहीं होते हैं, यह बात आपके ध्यानमें आनी चाहिए।

कई लोगोंको वेदान्त सुनते-सुनते यह ख्याल हो जाता है कि कोई अविद्या नामकी चीज हमारे साथ ऐसी चिपक गयी है कि जो छुड़ाये नहीं छूटती। अरे, सुषुप्ति जैसा गाढ़तम तो आपके साथ चिपकता ही नहीं है तो बेवकूफी आपके साथ क्या चिपकेगी? अरे, थोड़ी देरके लिए सुषुप्ति आती है और चली जाती है। वेदान्ती लोग यह नहीं मानते हैं कि ब्रह्ममें अविद्या है या आत्मामें अविद्या है। ऐसा वे बिलकुल नहीं मानते हैं, बल्कि उनको तो जब कोई यह कहता है कि हम देह हैं, तो बोलते हैं कि बेवकूफ ही है।

जैसे सीप यदि अपनेको चाँदी बोलने लगे कि मैं चाँदी हूँ, मैं चाँदी हूँ, मैं चाँदी हूँ, तो उस सीपको बोलना पड़ेगा कि तुम बेवकूफ हो, क्योंकि तुम नहीं जानती हो कि तुम सीपके सिवाय और कुछ नहीं हो, रस्सी जैसे अगर अपनेको साँप बोलने लगे तो कहना पड़ेगा कि तुम बेवकूफ हो, बेवकूफ हो, क्यों कि रस्सी साँप नहीं है। इसी प्रकार तुम ब्रह्म हो। पर जब तुम अपनेको जीव बोलते हो, जब तुम अपनेको सुखी-दुःखी बोलते हो, जब तुम अपनेको रागी-द्वेषी बोलते हो, जब अपने-आपको पापी-पुण्यात्मा बोलते हो, जब अपनेको शरीर बोलते हो, जब अपनेको तुम हिन्दू, मुसलमान, ईसाई बोलते हो, जब अपनेको तुम ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्य बोलते हो, जब अपनेको तुम संन्यासी-उदासी बोलते

हो और बोलकर दुःख मोल लेते हो; बोलना कोई बुरा नहीं है, मानना भी बुरा नहीं है, पर जब यह बोलकर दुःख मोल ले लेते हो, तब वेदान्त कहता है कि यह तो तुम्हारी अविद्या है, यह तो तुम्हारी भ्रान्ति है, तुम अपने आपको समझ नहीं रहे हो। राजकुमार जब अपनेको कंगाल कहता है तो कहना पड़ेगा कि तू बेवकूफ है तू बादशाह होकर अपनेको कंगाल क्यों मान रहा है? उसको यह बताना नहीं कि कोई अविद्या नामकी चीज तुम्हारे साथ अनादि-कालसे लगी हुई है और अनन्त कालतक लगी रहेगी। वह जो बेवकूफी कर रहा है अपने को कंगाल माननेकी, उसको छुड़ानेके लिए (अविद्याका आरोप है) यह जैसे ताना मारकर अथवा डंडा मारकर किसीको बेवकूफीसे बचाया जाये वैसे ही यह बेवकूफी से बचानेके लिए बेवकूफ कहते हैं।

अच्छा, कई लोगोंका ऐसा ख्याल होता है कि यदि वेदान्तोक्त ब्रह्मज्ञान हो जायेगा तो हम काम करने लायक नहीं रहेंगे। उनको ज्ञात होना चाहिए कि असलमें वेदान्त समाधि-विद्या नहीं है। बोले भाई, वेदान्त पढ़ेंगे तो मरनेके बाद वैकुण्ठ मिलेगा न! तो मरनेके बाद जिससे वैकुण्ठ मिलता है, उसका नाम ब्रह्म-विद्या नहीं है, वह तो उपासना है। जिससे चित्त-वृत्ति एकाग्र होती है, उसका नाम ब्रह्म विद्या नहीं है उसका नाम योग है। जिसको जानकर कुछ करना पड़ता है कि यज्ञ करो, अग्नि होत्र करो, उसका नाम धर्म-विद्या है, उसका नाम कर्म-विद्या है। ब्रह्म-विद्या उसका नाम है जो तुम्हें इतना स्वतंत्र बना दे कि स्वर्गमें घुस जाओ, नरकमें घुस जाओ, जलती-जलती आगमें घुस जाओ—ब्रह्मलोकमें रहो, वैकुण्ठमें रहो, मर्त्यलोकमें रहो, स्वर्गमें रहो—कहीं कोई भय नहीं है, निर्भय!

शंकराचार्य भगवान्‌को जब ब्रह्म-विद्या प्राप्त हुई थी तब उन्होंने इतने सारे ग्रन्थ लिखे थे—ब्रह्म विद्या प्राप्त होनेपर उन्होंने उपनिषदों पर, ब्रह्मसूत्रपर, गीतापर भाष्य लिखे, यह महाराज संन्यासी-सम्प्रदायका संगठन देशमें एक सिरेसे दूसरे सिरेतक किया। कहाँ कन्याकुमारी और कहाँ बद्रीनाथ और कहाँ द्वारका और कहाँ जगन्नाथपुरी, कहाँ कामाख्या—देश भरमें घूम-घूमकर यह संगठनका कार्य किया। क्या जब शंकराचार्य भगवान्‌को ब्रह्म-विद्या प्राप्त हुई तब क्या उनके हाथसे कलम नहीं चलती थी, कि उनकी जीभ बोलती नहीं थी, कि वे भोजन नहीं करते थे कि वे दिन-रात आँख बन्द किये समाधिमें बैठे रहते थे! किसी विशेषको प्राप्त करनेके लिए ब्रह्म-विद्या नहीं होती। ब्रह्म-विद्या होती है सत्यका, यथार्थका साक्षात्कार करनेके लिए, उसमें तुम समाधि लगाना चाहो तो लगा सकते हो, अपने

मनको कृष्णाकार रखना चाहो तो रख सकते हो, अपने शरीरसे धर्म करना चाहो तो कर सकते हो, राजनीतिमें पड़ना चाहो तो पड़ सकते हो, समाज-सेवा करना चाहो तो कर सकते हो! ब्रह्म-विद्यामें कर्मकी बाध्यता नहीं है, साधनकी बाध्यता नहीं है, स्थितिकी बाध्यता नहीं है। ब्रह्म-विद्या यह नहीं कहती कि तुम गुरु बदल दो, मन्त्र बदल दो, इष्ट बदल दो, तुम जनेऊ पहन लो, यह भी नहीं कहती है और तुम जनेऊ तोड़ दो, यह भी नहीं कहती है। तुम यज्ञोपवीतके अधिकारी हो, तो रखो। अग्निहोत्र करो, सन्ध्या-वन्दन करो—उससे ब्रह्म-विद्याका कोई ब्राल बाँका हो जायेगा, कोई पाप-पुण्य उसमें चिपक जायेगा, सो भी बात नहीं है। जो संन्यासी लोग यज्ञोपवीत निकालकर रहते हैं कि उनको पहननेकी जरूरत नहीं है, उन्होंने विधिवत् यज्ञोपवीतका धर्म ग्रहण किया था, अब विधिपूर्वक छोड़ दिया, इस्तीफा दे दिया, नौकरीमें तो नौकरी करते भी रह सकते हैं, नौकरीसे इस्तीफा भी दे सकते हैं। कायदेसे जब फौजमें भरती हुए थे, तब कायदेसे उसको छोड़कर आये। बस, कायदेकी बात हो गयी।

ब्रह्म-विद्याके माने न घर छोड़ना है, न परिवार छोड़ना है, न ब्रह्मविद्याका अर्थ संन्यासी होना है, ब्रह्मविद्याका अर्थ है—वह स्वतंत्र जीवन प्राप्त करना, वह निर्भय-जीवन प्राप्त करना, वह सम जीवन प्राप्त करना जो जीवनका अमृत है, जीवनका रस है, जो विशेष-विशेषमें अद्वितीय सम है। उसका साक्षात्कार हो जानेपर लाल देखो चाहे पीला! अरे सूर्यकी रोशनी है, कभी लालका युग आता है, कभी पीलेका युग आता है। यह देखनेमें आया—बौद्ध आये तो उन्होंने दूसरा रंग ले लिया, संन्यासियोंने दूसरा रंग ले लिया, वैष्णवोंने दूसरा रंग ले लिया। ये स्त्रियाँ होती हैं न, ये अपने लिए भिन्न-भिन्न प्रकारका रंग पसन्द करती हैं। ये रंग बदलते हैं, रंगकी रुचि बदलती रहती है, रंगका आदर बदलता रहता है, रंगका महत्त्व बदलता रहता है, लेकिन है सब-का-सब प्रकाशका ही रूप। जो पहचानता है, उसके लिए कोई भी रंग पहनो हरी साड़ी पहनो तो क्या और पीली पहनो तो क्या, वह तो प्रकाश-मात्र है, उसमें राग-द्वेषकी कोई बात नहीं है।

अधिष्ठान जो है वह कभी दोषी नहीं होता, कभी गुणी नहीं होता, और स्वयं प्रकाश जो है वह भी कभी दोषी नहीं होता, कभी गुणी नहीं होता। यह तो अपने स्वरूपको न जानकर अपनेमें दोषीपना और गुणीपना आरोपित किया हुआ है, बाहरसे ठूँसा हुआ है अपने स्वरूप पर!

एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा न लिप्यते लोकदुःखेन बाह्यः।

हमने ऐसे-ऐसे जीवन्मुक्त देखे हैं—हाथरससे अलीगढ़ जब जाते हैं तब बीचमें 'सासनी' गाँव पड़ता है, वहाँ एक महात्मा थे, उनका यह काम था कि गाँवके लोगोंके जागनेके पहले हाथमें झाड़ू लेकर सारे गाँवकी सफाई कर देना, गन्दगी दूर कर देना। वह रोटी माँगने भी नहीं जाता था, जाकर पेड़के नीचे बैठ जाता और गाँवका कोई व्यक्ति रोटी दे गया तो खा लिया, नहीं तो ऐसे ही रह गये।

हमने ऐसा जीवन्मुक्त देखा जो घास छीलता था—जीवन्मुक्त महापुरुष। पर घास छीलकर पशुओंको दे देता, न पूजा, न पत्री, न माला, न नाम, कुछ नहीं।

एक और जीवन्मुक्त देखा। मैंने उनके बारेमें विपिनबाबूको बता दिया कि मैंने ऐसा जीवन्मुक्त देखा है। अब वे गये और जाकर उन्होंने श्रीकृष्ण बोधाश्रमजीको और करपात्रीजीको बता दिया कि स्वामीजीने तो ऐसा जीवन्मुक्त बताया! अब वहाँ तो हमारी बड़ी हँसी उड़ी। वह क्या जीवन्मुक्त था! आप लोगोंको बता देते हैं, आप लोग भी हँसी उड़ा लेना, कोई बात नहीं है, क्योंकि थोड़ा जैन-धर्मसे प्रभावित, थोड़ा वैष्णव-धर्मसे प्रभावित जब मनुष्यका अन्तःकरण होता है तो वह तिब्बतके लामाको जल्दी जीवन्मुक्त मानना पसन्द नहीं करेगा, क्योंकि तिब्बतके लामाका खान-पान तो बिल्कुल ही दूसरे ढंगका होता है।

हमलोग जाते थे मोकलपुरके बाबाके यहाँ। उसके लिए गंगाजीके किनारे-किनारे चलना पड़ता था और बीचमें एक बड़ा भारी आमका बगीचा पड़ता था और समझो कि गंगाजीका किनारा! वहाँ एक सज्जन जिनका रंग काला था और दाढ़ी काफी बढ़ी हुई थी, हाथमें मछली फँसाने वाली बंसी लेकर और उसको गंगाजीमें डालकर बैठे रहते थे। चार-पाँच-छह मछली जब पकड़ी जाती तब वे वहाँसे उठते और जाकर आमके बगीचेमें इधर-उधरसे पत्ते जमाकर, लकड़ी जमाकर आग जला लेते और मछली भूनकर खा लेते। अरे माय-बाप। कोई वैष्णव भला इस बातको मानेगा, कोई जैन इस बातको मानेंगे कि वह जीवन्मुक्त होंगे?

अब, हमने जाकर उनको प्रणाम किया, दण्डवत् की। वे तो मौन रहते थे, गाँवमें नहीं जाते थे, वर्षों वहाँ रहे पर गाँवमें नहीं जाना, किसीसे कुछ नहीं माँगना। मैंने प्रणाम किया तो बोल गये। बोल पड़े कि पण्डितजी, हम तो जन्मके मल्लाह हैं, बचपनसे (मछली) खाते थे, भगवान्का दर्शन हुआ तब भी खाते थे।

यह नहीं समझना कि भगवान् ईसाईको और मुसलमानको और चीनीको और जापानीको बिलकुल दर्शन दे ही नहीं सकते, उनके मनमें इतना भेद-भाव नहीं है। जैसे तुम्हारे मनमें हिन्दुस्तान और चीनके लिए भेद-भाव है, राग-द्वेष है, वैसे ही भगवान्के मनमें भी होगा, ऐसा नहीं समझना। यह तो आज जिसको पाकिस्तानसे द्वेष है, वह हमको भी कहेगा कि तुम भी द्वेष करो। और चीनसे द्वेष है तो हमसे कहेगा कि तुम भी चीनसे द्वेष करो। हमारे दिलमें द्वेष ही तो भरना चाहेगा न! अगर मनुष्यको भगवान् भी मिलेंगे तो वह उनसे यही कहेगा कि हम चीनसे द्वेष करते हैं, हम पाकिस्तानसे द्वेष करते हैं, इसलिए हे भगवान्! तुम इनका नाश कर दो माने तुम हमारे सैनिक बन जाओ, हमारे फौजी बन जाओ, यही न कहेगा?

वे बोले कि हम जन्मके हैं मल्लाह, खानेकी है आदत पहलेसे, अब मिल गये परमात्मा, अब हम गंगा मैयासे रोज अपनी भीख ले लेते हैं, इसी को खा लेते हैं, किसी आदमीके दरवाजे पर जानेकी जरूरत नहीं पड़ती है, नंगे रहते हैं, बगीचेमें सो जाते हैं, मस्त पड़े हैं।

अब तुम इसको जीवन्मुक्त जानो कि नहीं जानो, वह अपनेको जीवन्मुक्त जानता-मानता था। उसकी निष्ठा थी कि हम जीव नहीं हैं हम ब्रह्म हैं, हमारे अन्दर कोई द्वैत नहीं है हम अद्वैत है!

देखो—जनक राजा राज्य करते हुए भी, कृष्ण भोग करते हुए भी, राम धर्म-मर्यादाका पालन करते हुए भी जीवन्मुक्त थे। रहनीके साथ ब्रह्म-विद्याको मत जोड़ो। ब्रह्म-विद्या आत्म-विषयक एक अनुभूति है, एक साक्षात्कार है, एक सत्य है! यह मत समझना कि ब्रह्म-विद्या होनेसे बेटा छूट जायेगा। यदि बेटा छूट जाता तो महात्मा लोग चेला काहेको बनाते? कि ब्रह्म-विद्या अगर होगी तो हमारा मकान छूट जायेगा! अरे, बाबाजी लोग मठ बनाते हैं तो उनकी ब्रह्म विद्या नहीं बिगड़ती, तो तुम्हारे मकानसे ब्रह्म-विद्या क्या बिगड़ेगी? कहो कि दुकानसे ब्रह्म-विद्या बिगड़ जाती है! हमने तो साधुओंकी बहुत सारी दुकान देखी हैं। यह कुम्भ मेलामें परस्पर जो लाउडस्पीकरोंकी टक्करबाजी होती है वह किस दुकानसे कम होती है? हमारे आओ, हमारे आओ, उनके पास मत जाओ, यह किस दुकानदारी से कम है!

ब्रह्म-विद्याके साथ यह सब मत जोड़ो। तुम यह मत देखो कि तुम कहाँ बैठंते हो और कितना सोते हो और किस मन्त्रका जप करते हो और किस

देवताका ध्यान करते हो—समाधि लगती है कि विक्षेप होता है, यह भी मत देखो। यह देखो कि तुम कौन हो। मैं कौन हूँ। इसमें यदि तुम अपने मैं-की परिच्छिन्नताको काटकर अपरिच्छिन्न ब्रह्मतत्त्वके रूपमें अपने मैं को जान गये तो तुम्हें समाधि लगती है कि नहीं, इसकी परवाह नहीं, तुम्हारी वृत्ति तदाकार होती है कि नहीं, इसकी परवाह नहीं, तुम राजनैतिक नेता हो कि समाज सेवी हो, कि व्यापारी हो, इससे कोई मतलब नहीं। प्रश्न केवल यह है कि तुम अपने आत्म-चैतन्य को द्वैत-सत्तासे विरहित, अद्वितीय ब्रह्म-सत्ताके रूपमें जानते हो कि नहीं? यह व्यवहार उस आत्म-सत्ताका कुछ बनाने-बिगाड़नेमें समर्थ नहीं है। तो—

सूर्यो यथा सर्वलोकस्य चक्षुर्न लिप्यते चाक्षुषैर्बाह्यदोषैः।
एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा न लिप्यते लोकदुःखेन बाह्यः॥

लोक दुःखके साथ इसका कोई किसी प्रकारका सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि यह सबसे अतीत, सब और सबमें है। यह सब है, सबमें है और सबसे अतीत है, हर हालतमें ज्यों-का-त्यों है!

प्रयोजन-पूर्तिकी दृष्टिसे इन मन्त्रोंमें (११ से १३ तक) एक ही प्रयोजनके तीन पहलू बताते हैं। ग्यारहवें मन्त्रमें है—**न लिप्यते लोकदुःखेन**—संसारके दुःखसे वह (आत्मा-ज्ञानी) लिप्त नहीं होता, माने मैं दुःखी हूँ ऐसा अभिमान नहीं करता। मैं दुःखी हूँ यह अभिमान है। बारहवें मन्त्रमें बताया—**तेषां सुखं शाश्वतं नेतरेषाम्**—उनको (आत्मज्ञोंको) शाश्वत सुखकी प्राप्ति होती है—माने दुःखकी आत्यन्तिक निवृत्ति और परमानन्दकी प्राप्ति होती है। तेरहवें मन्त्रमें बताया कि **तेषां शान्तिः शाश्वती नेतरेषाम्**—माने उनको शाश्वत शान्ति प्राप्त होती है। इन तीनों प्रयोजनोंको दृष्टिमें रखकरके परमात्माके स्वरूपका निरूपण कर रहे हैं और प्रयोजन असलमें तीन नहीं एक ही है।

प्रयोजन किसको कहते हैं कि जिसको जानकर हम अपनेमें ही चाहें—**अवगतम् सत् आत्मनि इष्यते**। अर्थात् जिसको जान लेनेके बाद हम यह सोचते हैं कि यह हमसे दूर कभी न हो। जैसे दुःखकी निवृत्ति हो गयी, तो जो दुःखकी निवृत्ति हो गयी वह हमेशा निवृत्ति ही रहे, फिरसे दुःख न आवे—ऐसा हम चाहते हैं; सुख आवे तो हमेशा सुख ही आवे—ऐसा हम चाहते हैं, शान्ति रहे तो हमेशा शान्ति रहे—ऐसा चाहते हैं। शान्ति, सुख और दुःखकी निवृत्ति—ये तीनों तीन बात

नहीं हैं, बिलकुल एक बात है। जबतक वस्तु आत्मसात् नहीं हो जायेगी माने तुम्हीं वह वस्तु नहीं हो जाओगे तबतक वह वस्तु तुमसे दूर रहेगी।

अब एक बात आपको वेदान्तकी प्रक्रियाकी सुनाते हैं, वैसे प्रक्रियाकी बात हम कम सुनाते हैं। ऐसा मानते हैं कि जब प्रमाता-अवच्छिन्न चैतन्य और प्रमेय-अवच्छिन्न चैतन्य एक होता है तभी प्रमेयका ज्ञान होता है—यह तो आपको वेदान्तका नियम बताया। माने जैसे हम इस तस्वीरको जानते हैं—तो कैसे जानते हैं? कि जब हमारी चित्तवृत्ति हमारे हाथमें ली हुई इस तस्वीरसे गणेशकी मूर्तिको देखकर भीतर ले लेती है, तब जाननेवाले अहंका जो अधिष्ठान है वही इस मनमें दीखनेवाले चित्रका भी अधिष्ठान है, वहाँ चित्रावच्छिन्न चैतन्य और ज्ञातृ-अवच्छिन्न चैतन्य दो चैतन्य नहीं हैं। इसका अर्थ यह हुआ कि असलमें हम बाह्य घटको नहीं जानते हैं, बाह्य चित्रको नहीं जानते हैं, जब चित्र अन्तस्थ होता है तब अन्तस्थ हमारी कल्पनामें, हमारी मनोवृत्तिमें स्थित जो चित्र है वही ज्ञात होता है। मनोवृत्तिके द्वारा देखनेवाले प्रमातृ—चैतन्यका जो अधिष्ठान है वही उसी देशमें, उसी कालमें, उससे अभिन्न हुए चित्रका भी अधिष्ठान है—माने प्रमाता और चित्र दोनों एक कोटिमें हैं और जो अधिष्ठान है वह तो अद्वितीय है।

आप बाह्य-कालको नहीं जानते हैं, अन्तस्थ-कालको जानते हैं—जितना आपके मनमें आता है उतनेको ही जानते हैं, और कालका तो कोई ओर-छोर ही नहीं दिखता है। बिना ओर-छोरका जो काल है वह है आपके मनमें और आप उस मनके प्रकाशक अधिष्ठान हैं। आप बाह्य-देशको नहीं देखते हैं—देशका तो कोई ओर-छोर ही नहीं है, अन्तस्थ देशको ही देखते हैं और जो अन्तस्थ देशका अधिष्ठान प्रकाशक है, वही बहिस्थ देशका है—बहिस्थ और अन्तस्थ दोनों देशोंका प्रकाशक एक ही है क्योंकि दोनों कल्पनामें हैं। जो अन्तर-द्रव्यका साक्षी है, वही बहिर्द्रव्यका भी साक्षी है—माने जो आँखसे भीतर स्त्रीको देखता है कि स्त्री बड़ी सुन्दर है, वही आँखसे बाहर भी देखता है कि स्त्री बड़ी सुन्दर है। असलमें जबतक स्त्री बाहर रहती है तबतक वह नहीं दिखती, जब वह नेत्र-प्रणालीसे अथवा श्रोत्र-प्रणालीसे मनमें कल्पित होती है, तब मनमें उपस्थित स्त्रीको ही देखते हैं और 'यह दृश्य है और हम द्रष्टा हैं'—ऐसी कल्पना हम कर बैठते हैं, लेकिन असलमें जिस चैतन्यमें हम अहं बनकर देख रहे हैं उसी चैतन्यमें वह इदं बनकर दिखायी पड़ रही है—आत्म-चैतन्यसे बाहर या भिन्न न अहं है न इदं है, न देश है, न काल है, न वस्तु है। इसलिए ज्ञानसे भिन्न दूसरी कोई वस्तु नहीं होती—यह आपको बताया।

यह जो मालूम पड़ता है कि हम घड़ीको जानते हैं, वह यह हमारे अन्त:करणके शीशेमें जो घड़ीकी परछाईं है, उसीको जानते हैं, और जिस देशमें हम हैं, उसी देशमें घड़ी है और देशकी कल्पना जिसमें है, वह हम हैं। हम देशसे बड़े, कालसे बड़े, वस्तुसे बड़े—हमारे सिवाय दूसरी कोई वस्तु ही नहीं है। यह ज्ञानकी साधारण प्रक्रिया है। इसीसे बौद्ध-लोग कहते हैं कि वस्तु स्वतन्त्र नहीं होती, वस्तु विज्ञान-मात्र होती है—विज्ञान-मात्र ही वस्तु है, चित्त-मात्र ही वस्तु है वृत्ति-मात्र ही वस्तु है, कल्पना-मात्र ही वस्तु है। वेदान्ती भी कहते हैं कि दृष्टि-मात्र ही वस्तु है। भान-मात्र वस्तु है।

अब यदि केवल विज्ञान-मात्र ही वस्तु होवे, तो विज्ञान क्षण-क्षणमें उदय और विलीन होता है, तब तो यह सम्पूर्ण-सृष्टि ही क्षणिक विज्ञान-मात्र हो जायेगी जिसकी पुष्टि व्यावहारिक अनुभवसे नहीं होती। इसपर वेदान्तियों का कहना है कि असलमें सृष्टिका जो साक्षी है, उसका स्वरूप इतना ठोस सत्य है कि उसके कारण यह क्षणिक विज्ञानरूपसे सिद्ध जगत् भी सत्य और नित्य मालूम पड़ता है। साक्षी स्वयंमें क्षणिक नहीं है, जैसा कि मानते हैं।

इस विज्ञानके उदय और नाशका भी साक्षी है, इस प्रतिक्षण परिवर्तनशील विज्ञानका भी साक्षी है और यह साक्षी देशमें कितना लम्बा-चौड़ा है सो बात नहीं, वह देशकी कल्पनाका अधिष्ठान है, इसलिए देश उसमें कल्पित है; कालकी कल्पनाका भी अधिष्ठान है, इसलिए कालसे भी लम्बा-चौड़ा है और वस्तु-मात्रकी कल्पनाका अधिष्ठान है, इसलिए वस्तु मात्रसे भी बड़ा है। सन्मात्र, चिन्मात्र, आनन्द-मात्र, देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न, सजातीय-विजातीय-स्वगत-भेदसे शून्य यह जो अपना साक्षी आत्मा है, यही ब्रह्म है—ऐसी शिक्षा उपनिषद् देती है। यह शिक्षा सिवाय उपनिषद्के और कोई देनेवाला नहीं है। जो देता है वह उपनिषद्से सुनकर-जानकर ही देता है और जो कहता है कि हमने बुद्धिसे जान लिया या तर्कसे जान लिया या युक्तिसे जान लिया या समाधिसे जान लिया, उसने चित्तके विषयको ही जाना।

देखो, अपना प्रेमास्पद अपना आत्मा ही है—वेदान्ती यह बात कहते हैं, क्योंकि परमप्रेम अपने आत्मामें देखनेमें आता है। अगर अपनेको यह मालूम पड़े कि ईश्वरका ख्याल छोड़ देनेसे अपनेको सुख मिलेगा तो ईश्वरका ख्याल भी छोड़नेको तैयार हो जायेंगे। इसीसे परम-प्रेमास्पद अपना आत्मा है। लेकिन सबका अपना-अपना आत्मा प्रेमास्पद है तो सब आपसमें लड़ेंगे और जब सब

आपसमें लड़ेंगे तो सब अपने प्रेमास्पदको दुःख देंगे। यह बात मालूम पड़ना जरूरी है कि प्रेम-वृत्तिका जो विषय है—प्रियतम और प्रेम-वृत्तिका जो आश्रय है—प्रेमी इसमें प्रेमी-प्रेमास्पदका जो द्वैत मालूम पड़ता है, वह प्रेम-वृत्तिकी सत्यताकी भ्रान्तिसे उत्पन्न हुआ है। प्रेम-वृत्तिकी सत्यताकी भ्रान्तिसे हम प्रेमी बन गये और दूसरेको प्रेमास्पद बना दिया। प्रेमास्पदकी प्राप्ति यदि हमारे जीवनका प्रयोजन है तो वह अवच्छिन्न तभी हो सकती है जब हम प्रेमके आश्रय आत्मा और प्रेमके विषय परमात्मा दोनोंकी एकताको जानें; तब परमात्माकी पूर्णता हमारे आत्माकी पूर्णता हो जायेगी और हमारे आत्माकी प्रेमास्पदता परमात्माकी प्रेमास्पदता हो जायेगी।

अब जरा यह जो दुःख मिटानेवाली बात है, सुखवाली, शान्तिवाली बात है, इस पर ध्यान दो।

एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा—सम्पूर्ण प्राणियोंकी अन्तरात्मा एक है, इसलिए जितने प्रेमास्पद तुम अपने स्वयं हो, उतने ही प्रेमास्पद तुम्हारे सब हैं। इस शरीरकी उपाधिसे उपहित आत्मा तुम्हें जितना अपना प्यारा लगता है दूसरेके शरीरोंसे उपहित आत्मा वही है, दूसरा नहीं है। सर्वभूतान्तरात्मा—वही तुम्हारा परम प्रेमास्पद आत्मा, वही तुम्हारा ज्ञान-स्वरूप आत्मा, वही तुम्हारा अविनाशी अद्वय आत्मा—इस शरीरकी उपाधिसे जितना प्यारा है, जितना ज्ञान-स्वरूप है, जैसा अविनाशी है, जैसा अद्वितीय है वैसा ही—सबके शरीरकी उपाधिमें स्थित आत्मा है, वैसा ही सबके शरीरकी उपाधिका आश्रय परमात्मा है—वही है, दूसरा है ही नहीं। देह अलग-अलग हैं आत्मा अलग-अलग नहीं है! सर्वभूतके अन्तरमें आत्मा आकाशवत् अजन्यत्वात्—अजन्य होनेके कारण जैसे पहलेसे आकाश सब शरीरके भीतर है, वैसे ही पहलेसे आत्मा सब शरीरके भीतर है।

लोकदुःखेन न लिप्यते—इस दुनियामें जो दुःख होता है, उससे आत्माका लेप नहीं होता। देखो, दुःख तो आते ही रहते हैं, क्योंकि मनुष्यने संसारमें प्रिय-अप्रियका भेद जो बना रखा है! यह मनुष्यकी अपनी मान्यता है।

एक हमारे मित्र हैं, वे कहते हैं कि स्वामीजी, यदि हम दुःखी हों तो हम पच्चीस कारण ऐसे बता दें कि हमें चारों ओरसे दुःख घेरे हुए है—हमारी माँ मर गयी तो दुःख है; हमारे बापको सूझता नहीं—यह दुःख है; आज अमुकने टेढ़ी आँखसे हमको देखा—दुःख है; आज अमुकने टेढ़ी बात कह दी, तो दुःख है—दुःख बनाना हो तो दिन-भरमें पचीस-पचास बना लो और सुख बनाओ तो दिन-

भरमें पचीस-पचास सुख बना लो। मनुष्य सुख बनानेमें और दुःख बनानेमें बिलकुल स्वतन्त्र है। ईश्वर किसीको सुखी-दुःखी नहीं बनाता है।

हमारे एक दूसरे मित्र कहते थे कि यदि हम दुःखी होना चाहें तो यही सोचकर दुःखी हो सकते हैं कि रोज शौचालयमें जाना पड़ता है—यह क्या विवशता भगवान्‌ने बना दी है। शौचालयमें जानेका मन थोड़े ही होता है, यह तो भगवान्‌ने, प्रकृतिने मजबूर कर दिया लोगोंको कि रोज-रोज दस मिनट जाकर शौचालयमें बैठो। कितना दुःख है! राम! राम!! राम!!! राम!!!! जीवन बड़ा दुःखी है, अब रो लो। बोले कि इस बातके लिए जो रोयेगा सो तो पागल है; तो तुम भी जिस बातके लिए रोते हो वह पागलपन ही है।

ऐसी छोटी-छोटी बातोंके लिए जैसे शौचालयमें जाना अनिवार्य है वैसे पैदा होनेवालेके लिए मरना अनिवार्य है कि नहीं? और मृत्यु सूचना देकर नहीं आती—देखो, कल सुबहकी कथामें और शामकी कथामें भी टण्डनजी आये थे—आपको मालूम है न—बड़े पुराने वेदान्त-सत्संग-मण्डलके सेवक शामको यहाँसे गये, घर पहुँच गये, कोई तकलीफ नहीं थी, जाकर खाटपर बैठे और बस खत्म! जबसे पाकिस्तानसे वे लोग आये-बीस वर्षसे, अपने इतने विशाल परिवारके पालन-पोषणमें अकेले ही वृद्धावस्थामें लगे रहते। देखो, एक बात आपको और बतायें—इधर बीचमें उन्होंने सत्संगमें आना बन्द कर दिया था, जबसे बाँद्रामें मकान लेकर वहाँ रहने लग गये थे। परन्तु अबकी बार वे बाँद्रासे सबेरे सत्संगमें यहाँ आते और यहाँसे जाकर अपने ऑफिसका काम करते और फिर ऑफिससे डी रोडके सत्संगमें आते थे और फिर बाँद्रा जाते थे—इस बार जबसे मैं आया हूँ, मैं समझता हूँ रोज आते थे!

मृत्यु कोई सूचना देकर नहीं आती—यह बात हमको—आपको-सबको मालूम है कि जो जन्मता है, उसका मरना स्वाभाविक है और जो खाता है उसका शौचालयमें जाना स्वाभाविक है। जैसे भोजन करनेवालेका शौचालयमें जाना जितना स्वाभाविक है, वैसे पैदा होनेवालेका मरना भी उतना ही स्वाभाविक है। फिर दुःख क्यों होता है? हम चाहते हैं कि यह बना रहे! दुःखका कारण यही तो है न? जो एक दिन आकर मिला, वह एक दिन जरूर बिछुड़ेगा—पति-पत्नी आसमानसे साथ-साथ एक ही दिन थोड़े ही उतरे थे? लेकिन, जब यहाँ मिल जाते हैं तब दोनोंके मनमें ख्याल हो जाता है कि जैसे हम साथ-ही-साथ आसमानसे उतरे हों और अब मरेंगे तो साथ-ही-साथ मरेंगे। जैसे साथ-साथ जन्मे

नहीं थे, वैसे साथ-साथ मरना भी मुश्किल है—यह तो सहज-स्वभाव हो गया न! इसमें दुःख किस बातका? कि दुःख इसमें इस बातसे होता है कि कोई कहते हैं कि दुःख वासनासे होता है। आप सच समझो—वासनासे जो दुःख होता है, वह दुःख जितने कालतक वासना रहेगी उतने ही कालतक होगा; और जीवनमें कोई वासना ऐसी नहीं है जो पाँच मिनटतक लगातार रहे। आप अपने मनको गौर करके देखो—अगर पाँच मिनट एक वासना रहे तब तो आप तन्मय दशाको प्राप्त हो जायेंगे, बीच-बीचमें और खुराफात आती रहती है।

हमको एक महात्माने शुरू-शुरूमें कहा कि क्या दीखता है? मैंने कहा—दो उँगली बोले—दोनों एक साथ दीखती हैं कि अलग-अलग? ये आँख जो दोनों कोण मिलाती है, ये एक ही उँगलीको एक बार देख सकती हैं, दूसरी उँगलीको देखनेके लिए दुबारा प्रयत्न होता है, लेकिन इतनी जल्दी-जल्दी आँखकी ज्योति एक उँगलीसे दूसरीपर और दूसरीसे पहलीपर जाती है कि उसकी तेजीको हम ग्रहण नहीं कर सकते। ये दोनों उँगली आगे-पीछे दीखती है—दो बारमें दिखती हैं।

क्या तुम समझते हो कि तुम्हारी वासना तुम्हारे चित्तमें बहुत देर तक बैठी रहती है? वह तो जाती है आती है, आती है जाती है, यह बड़ी तेज है, बड़ी चञ्चल है। जिस दिन आपके घरमें कोई आनेवाला हो और आपका प्यारा हो तो दस दफा दरवाजेकी तरफ देखोगे, दस दफा खिड़कीसे देखोगे, दस बार यहाँसे वहाँ जाओगे। जैसे आप घरमें चञ्चल हो जाते हैं, वैसे ही दिलके घरमें बैठकर यह वासना भी चञ्चल रहती है।

अच्छा, हम जो सोचते हैं कि हमारा मन लगातार एक ही बातके बारेमें सोच रहा है—एक ही बातके बारेमें सोचें, तब तो समाधि लग जाये—वह हर क्षणमें थोड़ा इधर, थोड़ा उधर, थोड़ा देश, थोड़ा काल, थोड़ी वस्तु, थोड़ा दायें, थोड़ा बाँयें, थोड़ा आगे, थोड़ा पीछे, सोचता है। यह नाचना मनका स्वभाव है।

यह जो मालूम पड़ता है कि हम वासनासे विकल हो रहे हैं, तो विकल नहीं हो रहे हैं। उससे ज्यादा तेज वासना उत्पन्न हो जाय तो पहली वासना छूट जायेगी। जिस समय अपनी वासनाके रंगमें खूब रँगे हुए हों और मन-ही-मन खूब रंगीन कल्पना कर रहे हों, उस समय जरा संडासीसे आगका जलता हुआ कोयला, उठाकर कोई तुम्हारे शरीरपर रख दे, तो जानते हो क्या करोगे? अरे, वह फेंककर मारोगे उसको दूर! कोयला आगका गया दूर और तुम बोलोगे कि हाय-हाय!

बड़ी तकलीफ होने लगी—जिसकी वासना है वह भी मिट गया और वासना भी मिट गयी क्योंकि शरीर रखनेकी वासना, शरीरको बचानेकी वासना उस रंगीनीकी वासनासे ज्यादा प्रबल है।

वासनामें तारतम्य होता है, न्यूनाधिक्य होता है, कमी-बेशी होती है। अच्छा, सपनेमें भी वासना होती है और दुःख भी होता है। किसीके मरनेकी बात सपनेमें सुने तो दुःख होता है, मरते देखें तो दुःख होता है—सपनेमें रोना होता है, चिल्लाना होता है—सब होता है, लेकिन, सपना टूटनेपर उस सपनेके साथ ही ये सारी चीज टूट जाती हैं। सपनेमें कौन दुःख दे रहा था? कि वासना। जागनेपर क्यों दुःख नहीं हुआ, क्यों टूट गया दुःख? बोले—वह हमारी की हुई वासना नहीं थी, वह तो झूठी थी, वहाँ चीज भी झूठी थी, वासना भी झूठी थी और हमारी की हुई वासना नहीं थी, हुई थी; वह सब झूठा था—चीज भी झूठी, वासना भी झूठी।

असलमें दुःख कर्त्तृत्व और भोक्तृत्वके भ्रमसे पैदा होता है। अब यह आपको वेदान्तका सिद्धान्त सुना रहे हैं—हमने भूतमें यह किया और यह भोगा। वर्तमानमें हम यह कर रहे हैं और यह भोग रहे हैं, भविष्यमें यह करेंगे और यह भोगेंगे—यह जो अपनेमें कर्त्तापनको सिद्ध मानकर हम यह सोचते हैं कि हमारे कर्त्तृत्वमें और हमारे संकल्पमें, संसारमें परिवर्तन कर देनेका सामर्थ्य है और 'मैं चाहूँ तो सृष्टिके प्रवाहको बदल सकता हूँ'—यह जो भ्रान्ति अपनी बुद्धिमें आगयी है—बुद्धिमें ही, आत्मामें नहीं—उसीसे दुःखकी उत्पत्ति होती है। आत्माका इन सब बातोंसे कोई सम्बन्ध नहीं है। दुनिया कैसे भी बदले, कुछ भी किया, कुछ भी भोगा, कुछ भी कर रहे हो, कुछ भी करोगे, कुछ भी भोगे—इससे आत्माका सम्बन्ध नहीं है, वह तो तुम्हारे कर्त्तृत्व-भोक्तृत्वंसे बिलकुल बाह्य है; वह तो चिन्मात्र है, स्वयंप्रकाश है, अधिष्ठान है, वह तो ज्यों-का-त्यों है।

जब तुम कहते हो कि मैंने यह किया और यह पाया तो देखो, यह संस्कार है। वह चीज मिली थी अलग प्रवाहमें और तुम कर्म कर रहे थे अलग प्रवाहमें भला, लेकिन कर्म और भोगका सम्बन्ध—कार्य-कारणभाव तुमने भूतमें जोड़ लिया है कि भूतमें अमुक कर्म करनेसे अमुक भोग मिला। तुम समझते हो कि पाँवसे चलनेपर आँखको इतना सुन्दर दृश्य देखनेको मिला और हाथसे उठानेपर मुँहको इतना स्वादिष्ट भोजन मिला—परन्तु यह भोजनका प्रवाह अलग है और

हाथका कर्म अलग है; हाथसे उठानेपर भी स्वादिष्ट भोजन मिले, यह निश्चित नहीं है, कड़ुवी चीज भी मिल सकती है, और पाँवसे चलनेपर भी सुन्दर देखनेको मिले, यह नियम नहीं है। लेकिन कर्म और फलका नियत सम्बन्ध जोड़कर और उसमें अपनेको कर्मका कर्त्ता और फलका भोक्ता मान लिया गया और जब अपने मनका हुआ तो सुखी और अपने मनके विपरीत हुआ तो दुःखी हो गये। आया पैसा और बोले सुख आया, और गया पैसा तो बोले सुख गया! पैसा गया, घर खाली हुआ तो बोले दुःख आया—खाली घरमें दुःख आया।

नारायण, न तो सुख जाता है और न तो दुःख आता है—तुम अपनेको कर्मी, अपने आपको भोगी मानते हो और मनके विपरीत होनेको दुःख बोलते हो और मनके परीत होनेको, अनुकूल होनेको सुख मानते हो, लेकिन होवे, सुख-दुःख भी होवे, इससे अपना क्या मतलब है?

हम गये थे बद्रीनाथ, वहाँ हमने देखा—चम-चम चमकता हुआ बर्फका पहाड़, हरा-भरा जंगल और जगह-जगह बहती हुई धारा—यह विष्णु-प्रयाग है, यह देव-प्रयाग है, यह नन्द-प्रयाग है, यह अलकनन्दा है, यह भागीरथी है—हर-हर-हर-हर! देखकर सुख होता है पर क्या इन सबके मालिक हम हैं? हम गये, देखा और देखकर मजा लिया और फिर छोड़कर चले आये, उसके अभिमानी नहीं बने! हमने बर्फसे सुख माना—सुखका आरोप किया, असलमें सुख बर्फमें नहीं है, बहती गंगामें नहीं है, हरियालीमें नहीं है—उसमें हमने सुखका आरोप किया। और सुख लिया भी, लेकिन जिसको हमने सुख माना उसको मेरा तो नहीं बनाया न? हम उसके कर्त्ता हैं कि हम उसके भोक्ता है? ममता तो नहीं जोड़ी न उससे! तो यह जो इस संसारमें तुम कपड़ेको सुख मानते हो, मकानको सुख मानते हो, स्त्री-पुत्र-पतिको सुख मानते हो, धनको सुख मानते हो—उस सबको वैसा ही सुख रहने दो जैसा बहती गंगाका, जैसे हरे जंगलका, जैसे आकाशमें छिटकती हुई चाँदनीका और जैसे लहराते हुए समुद्रका सुख होता है! उसके साथ मैं-मेरा क्यों जोड़ते हो? यदि वह दृश्य प्रकृतिका है, तब भी मैं-मेरा नहीं है; ईश्वरका है तब भी मैं-मेरा नहीं है, प्रतीति-मात्र है तब भी मैं-मेरा नहीं है; ब्रह्म है तब भी मैं-मेरा नहीं है—किसी भी प्रकार वह सुख मैं-मेरा नहीं है।

तब? तब फिर दुःखी क्यों होते हो? बोले—कि मैंने इतना प्रयत्न किया और मैंने ऐसे-ऐसे भोग भोगे—अपनेको मान लिया सुखी-दुःखी। यह बिलकुल ऐसा ही है, जैसे कोई अपने हाथसे अपने शरीरमें मैल लगा दे और फिर रोवे, छाती

पीटे कि हाय-हाय, हमारे तो मैल लग गयी, हमारा तो कपड़ा खराब हो गया, हमारा शरीर खराब हो गया। कि अरे, अपने-आप तो मैल लगाया, अपने-आप नालीमें गिरे और फिर रोते हो?

न लिप्यते लोक-दुःखेन बाह्यः—यदि आप कर्म और फलकी परम्परामें अपनेको न डालो तो आप असंग ही हैं। जिसको तुम छू देते हो वह सुख हो जाता है, जिसको तुम जरा प्यार-भरी नजरसे देख लेते हो वह सुख हो जाता है। जरा स्नेह-पूर्ण हाथसे छूओ वह सुख हो जायेगा, जरा अनुकूलतासे मनमें ख्याल करो वह सुख हो जायेगा। अब तुमने उसको सुख बनाया, अब उसीको तुम दुःख बना दो—तुम्हीं बना देते हो। अपनेको परिच्छिन्न माननेका यह दण्ड है। जब किसी स्वाभाविक वस्तुको हम स्वीकार नहीं करते हैं या अस्वाभाविक वस्तुको चाहते हैं, उसके साथ मैं-मेरा जोड़ते हैं, तब हमारे जीवनमें दुःख आता है।

सबसे बड़ा अपराध जो इस जीवने किया है, वह क्या है कि—

योऽन्यथा सन्तमात्मानं अन्यथा प्रतिपद्यते।
किं तेन न कृतं पापं चौरेणात्मापहारिणा॥

देखो, हमारे वाल्मीकि रामायण, महाभारत, विष्णु-पुराण बोलते हैं कि जो हो कुछ और अपनेको मानता हो कुछ, वह तो चोर है, वह तो अपने आत्माका अपहरण करनेवाला है, भला बताओ उसके द्वारा अब कौन-सा पाप नहीं किया गया! है बादशाह और अपनेको मान बैठा चोर। है तो नट लेकिन मान बैठा अपनेको वह जिसका अभिनय कर रहा है!

काशीमें एक ऐसी दुर्घटना हुई थी प्राचीन कालमें, प्राचीनकाल माने कोई सौ-दो-सौ वर्ष पहले-रामलीला हो रही थी, एक पात्रने दूसरे पात्रपर लीलामें ऐसा प्रहार किया कि सामनेवाला मर हया। मर गया तो हत्याका अभियोग लगा—कानून लग ही जाता है मरने पर! उसने बयान दिया कि मैं तो नाटक कर रहा था, मुझको यह ख्याल नहीं था कि यह नाटक है—हमने यह समझा कि यह रावण है और मैं राम हूँ, मुझे इसे मारना है—बोले—अच्छा, तुम्हें नाटकमें इतनी तन्मयता होती है? तो अब तुम दशरथ बनो रामलीलामें। बना दिया दशरथ और जब वह दशरथ बना तब रामके विरहमें मर गया—माने मरना तो पड़ा उसको, पर रामके विरहमें मरना पड़ा!

यदि आप अभिनयको ही अपनी सच्चाई मानोगे तो तुम्हें मरना पड़ेगा। तुम हो तो आत्मा और 'मैं देहवाला हूँ' यह अभिनय है। यदि इसको तुम सत्य मानते

हो तो तुमने ब्रह्म-हत्या करनेकी कोशिश की है—अपनेको देह मानना हत्या करनेकी कोशिश है और अपनेको ब्रह्मसे अलग मानना ब्रह्म-हत्या करनेकी कोशिश है। जैसे खुदकुशी और ब्राह्मणको मारनेकी कोशिश महापाप है—वैसे पाप सृष्टिमें क्या है? कि पाप सृष्टिमें यही है कि अपनेको ब्रह्मसे अलग परिच्छिन्न मैं-के रूपमें मानना—यह पाप है, यह ब्रह्महत्या है; और अपनेको देह मानना, अपनेको मरनेवाला मानना यह आत्महत्या है।

योऽन्यथा सन्तमात्मानं अन्यथा प्रतिपद्यते।

है तो नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त ब्रह्म परन्तु मान रहा है अपनेको अशुद्ध-बद्ध-जीव! कि तब?

किं तेन न कृतं पापं चौरेणात्मापहारिणा॥

इसने तो अपने आपको बड़ा सताया! यही लोक-दुःख है। क्या? कि यही जो तुम अपनेको दुःखी मानते हो। कभी गर्मीकी लहर आती है, कभी सर्दीकी आती है; कभी दुःख आता है, कभी सुख आता है, कभी संयोग आता है, कभी वियोग आता है; कभी जन्म होता है, कभी मृत्यु होती है, सब होता हुआ-सा मालूम पड़ता है, इसमें जब तुम लिप्त हो जाते हो, लेप कर बैठते हो, अपनेको संगी मान बैठते हो कि दुःख मेरे साथ चिपक गया या सुख मेरे साथ चिपक गया—यही लेप है।

यह आत्मा जो है यह 'लोक दुःखेन बाह्यः'—माने यह लोकसे बाह्य है, यह सर्वभूतसे बाह्य है, यह दुःखसे बाह्य है, यह आकाशवत् असंग स्वतःसिद्ध है—लोक दुःखके साथ इसका कुछ भी सम्बन्ध नहीं है।

आत्मा निर्विक्षेप शान्त है, निराकार है—इसका अनुभव करना हो तो नमूनेके रूपमें समाधि है; और आत्मा ज्ञान-स्वरूप है, यदि यह अनुभव करना हो तो इसका नमूना है अपने आपको द्रष्टाके रूपमे अनुभव करना; और आत्मा परमानन्द-स्वरूप है, यह अनुभव यदि करना हो तो परमप्रियतमके रूपमें ईश्वरका दर्शन करना; और ये सब अलग-अलग कबतक? कि जबतक अज्ञान है; और अज्ञान मिट गया तो समाधि और विक्षेप अलग-अलग नहीं हैं, द्रष्टा और दृश्य अलग-अलग नहीं हैं और प्रेमी और प्रियतम अलग-अलग नहीं हैं—और फिर चाहे हँसो, चाहे खेलो, चाहे गाओ, चाहे खाओ!

आत्मदर्शी ही नित्य सुखी

अध्याय—२, वल्ली—२, मन्त्र—१२

एको वशी सर्वभूतान्तरात्मा एकं रूपं बहुधा यः करोति।
तमात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति धीरास्तेषां सुखं शाश्वतं नेतरेषाम्॥ २.२.१२

अर्थ :—जो परमेश्वर एक है, सबको अपने वशमें रखनेवाला है, समस्त भूतोंका अन्तरात्मा है और जो स्वयं एक रहता हुआ ही अपनी अचिन्त्य शक्तिके द्वारा उस एकरूपको अनेक प्रकारका कर लेता है—उस परमेश्वरको जो धीर पुरुष अपनी आत्मामें (बुद्धिमें) स्थित देखते हैं (अर्थात् ब्रह्म और आत्माकी एकताका अनुभव करते हैं) उन्हींको नित्य सुखकी प्राप्ति होती है, अन्योंको नहीं॥ १२॥

एकः—परमात्मा एक है। एकका अर्थ होता है जो अनेकमें व्याप्त हो। जो प्राकृतिक अनेकता है, उसमें जो एक है। अनेककी अपेक्षासे 'एक' कहते हैं, नहीं तो सन्त लोग 'एक' शब्दका कुछ बहुत आदर करते हों सो बात नहीं है, क्योंकि एक तो प्रकृतिको भी कहा जाता है—

अजामेकां लोहित - शुक्ल - कृष्णाम्।

यह श्रुति है; हिरण्यगर्भको भी एक कहा जाता है जैसी कि श्रुति है—

हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे भूतस्य जातः पतिरेक आसीत्।

और ईश्वरको भी एक कहा जाता है। तो असलमें अनेककी अपेक्षासे ही 'एक' शब्दका प्रयोग किया जाता है।

अच्छा, आप देखो, गेहूँका अंकुर हाथ-दो-हाथ लम्बा होता है और वह जड़में-से, बीजमें-से निकला हुआ होता है, और उसके सिरेपर गेहूँ फलता है। अब आप बताओ क्या वह तना कारण है और गेहूँ कार्य है? गलत बात है। क्यों? क्योंकि कार्यका लक्षण यह है कि वह अपने कारणमें लीन हो जाये। तो, वह जो गेहूँका तना है वह गेहूँके बीजमें तो लीन होता नहीं है! तो अच्छा, ऊपरवाला जो

बीज है वह कार्य है और तना कारण है, तो ऊपरवाला गेहूँ-बीज तनेमें तो लीन होता ही नहीं है। असलमें गेहूँ भी कार्य-कारण नहीं है और तना भी कार्य-कारण नहीं है। असलमें एक पञ्चभूत है और उसमें दोनोंकी शकल-सूरत उठती है और बुझ जाती है। गेहूँका उपादान-कारण तना नहीं है और तनेका उपादान-कारण गेहूँका बीज नहीं है तब? कि तना और बीज दोनों पञ्चभूत-रूप ही हैं, जलानेपर राख ही रहेगी दोनोंमें और यह राख ही इनका मूल उपादान है।

'एक' शब्दका अर्थ क्या है? कि जिसकी बुद्धिमें यह संस्कार है कि एकमें-से अनेक निकलता है-उसीको कार्य-कारण संस्कार होता है उसी 'एक' शब्दका अर्थ है 'कारण, नहीं तो वास्तवमें यह कारणता अध्यास है, अध्यारोप है। पञ्चभूतमें गेहूँ और बीज जैसे कार्य और कारण-रूप—तना और बीजरूप नहीं है, वैसे ही जगत्‌के मूल तत्त्वमें कारणावस्था प्रकृति और कार्यावस्था जगत्—ऐसा कुछ नहीं है, यह कार्यकारणकी कल्पना एक खास तरहका संस्कार बुद्धिमें डाल देनेसे मालूम पड़ता है। प्रकृति देखी तुमने? बोले बुद्धिसे देखी। जहाँ बुद्धि रहती है वहाँ प्रकृति तो रहती ही नहीं—वह तो कार्य है, बुद्धि तो उदय होती है; जहाँ प्रकृतिकी मूलावस्था है, साम्यावस्था है वहाँ बुद्धि नहीं है और जहाँ बुद्धि है साम्यावस्था भङ्ग हो चुकी है तो दोनोंमें कार्य-कारणका सम्बन्ध है, यह कैसे मालूम हुआ? बोले—अनुमानसे। कि अनुमानके लिए भी तो व्याप्ति-ग्रह होना चाहिए भाई! कोई देखनेवाला होना चाहिए। नहीं है कार्य-जगत् और नहीं है कारण प्रकृति, एक परमात्मामें यह कार्यपना और कारणपना दोनों कार्य-कारणके संस्कारसे संस्कृत बुद्धिके द्वारा आरोपित है।

तो अनेककी अपेक्षासे एक और एककी अपेक्षासे अनेक है और एक और अनेकके संस्कारसे संस्कृत जो बुद्धि है, वह एक-अनेकमें कारणता और कार्यताकी कल्पना करती है। सुन्दरदाससे किसीने पूछा कि महाराज, परमात्मा एक है कि दो? सुन्दरदासजी उत्तर देते हैं—न एक, न दो—एक और दो, दोनोंके अत्यन्ताभावका जो प्रकाशक है सो। बोले—यहाँ कि वहाँ; तो बोले—न यहाँ, न वहाँ। एक पुस्तक है 'सुन्दर-विलास'। ये निश्चलदासजी जो थे, जिन्होंने 'विचारसागर' बनाया है, उनके गुरु भाई सुन्दरदास थे; दोनों दादूदयालजीके शिष्य थे। यह यहाँ और वहाँके संस्कारसे संस्कृत जो बुद्धि है, वह यहाँ-वहाँकी—मर्त्यलोक और वैकुण्ठ लोककी कल्पना करती है; और कार्य-कारणके संस्कारसे संस्कृत बुद्धि स्मृति और कल्पना जोड़ती है।

तो एकः—स्वतंत्र। एकः का अर्थ एक है। अरे भाई, वह आदमी तो एक है, बिलकुल एक है, अकेला है, बहादुर है, उसको किसीकी मददकी जरूरत नहीं है। बोले—नहीं, **न तत्समः न अभ्यधिकः कुतोन्यः**—उसकी बराबरीका कोई नहीं है, अधिक कहाँसे होगा? उसीको बोलते हैं—एक।

वशी-वशीका दो अर्थ संस्कृत भाषामें चलता है। एक अर्थ है कि वश् धातु जो है वह अधीन करनेके अर्थमें है, अतः जो वश करके रहे सो वशी—जैसे इन्द्रियाँ जिसके वशमें रहें उस महात्माको वशी बोलते हैं। वशी माने वशीभूत नहीं, वशीभूत दूसरा है और वशी दूसरा है। और दूसरा वशीका अर्थ है—कमनीय, सुन्दर। कठोपनिषद्के प्रारम्भमें 'उशन्ह' शब्द है न, वह उशन्ह शब्द इसी वश् धातुसे बनता है—'व' का 'उ' हो जाता है, इसलिए उशन्ह हो जाता है; वहाँ उसका अर्थ भी वशी ही है।

यह परमात्मा कैसा है कि यह किसीके वशमें नहीं है, सब इसके वशमें है। यह जो आदमी समझता है कि ऐसी परिस्थितिके बिना हम कैसे रहेंगे, यह गलत है। एक सिन्धी सज्जन हैं, पाकिस्तानमें रहते थे। उनका बहुत बड़ा व्यापार था और बड़े ठाट से रहते थे, अब वे वृन्दावनमें रहते हैं। पहला सब छूट गया—लाखों रुपयोंका व्यापार था, दुकान थीं, मकान था—सब छूट गया; और अब वे फटा-मैला कपड़ा पहनते हैं और वृन्दावनमें रहते हैं। तो अगर उस स्थितिमें उनको यह कल्पना करनी होती कि हम इस तरहसे कभी फटी धोती पहनेंगे और फटा कोट पहनेंगे और गली-गली घूमेंगे तो वे कहते कि हाय-हाय, हम मर जायेंगे लेकिन वैसी स्थितिमें नहीं रहेंगे। लेकिन, अब क्या कहते हैं आपको बताऊँ? अब कहते हैं कि भगवान्ने बड़ी कृपा की, हमारा वह राजसी-ठाठ-बाट छीन लिया—वह दिन-भरका रुपये-पैसेका चक्कर छूट गया, व्यापार छूट गया—भगवान्ने बड़ी कृपा की, कि हमको वृन्दावन बुला लिया। ऐसे हाथ उठाकर बोलते हैं—पाकिस्तान बनाया बड़ी कृपा की, आपका सत्सङ्ग मिला, वृन्दावनका वास मिला, वह आनन्द है, वह शान्ति है कि बस शान्ति-शान्ति-शान्ति ऐसे बोलते हैं।

तो जो लोग यह समझते हैं कि हम केवल इस परिस्थितिमें जिन्दा रह सकते हैं वे कोई मछली थोड़े ही हैं कि पानीके बिना न रह सकें; अरे, एक मकान नहीं तो दूसरेमें रहेंगे, इस शहर नहीं तो दूसरे शहरमें रहेंगे, एक शरीर नहीं तो दूसरे शरीरमें रहेंगे, बिना शरीरके भी रहेंगे—स्थान नहीं, वस्तु नहीं, समय नहीं, स्थिति

नहीं, व्यक्ति नहीं, परिवार नहीं और आत्मा इनके वशीभूत नहीं, आत्मा वशी है। इसका अर्थ है कि ये आत्मदेव जो हैं, ये बहुत मजेदार हैं।

परमात्मा एक है माने उस जैसा वही है, अनुपम है, हेतु-दृष्टान्तसे वर्जित है; घट-सकोरा आदिमें अनुगत मृत्तिकाके समान एक है, सर्वगत है। जैसे मिट्टीसे बने हुए सब खिलौनोंमें मिट्टी, जैसे पानीकी सब चीजोंमें पानी, जैसे आगकी सब चिन्गारियोंमें आग, जैसे वायुके सब झोंकोंमें वायु, जैसे घटाकाश—मठाकाश-सबमें महाकाश, जैसे स्वप्न और मनोराज्यके सम्पूर्ण दृश्योंमें मन, जैसे भ्रान्ति-कल्पित पदार्थोंमें अधिष्ठान—ऐसे यह ही स्वयं प्रकाश, सर्वावभासक आत्मा अद्वितीय रहकर ही सर्वरूपमें भास रहा है। इतने रूपोंमें भासनेपर भी, इसके एकत्वमें कोई अन्तर नहीं आया है।

वशी सर्वं ह्यस्य जगद्वशे वर्तते।

जगद्वशे वर्तते कस्य? अस्य कृष्णस्य वशे सचराचरं जगत् वर्तेति।

माण्डूक्योपनिषद्के भाष्यपर जो आनन्द विज्ञानाचार्यजी-की टीका है, उसमें वर्णन तो किया है तुरीयकाण्ड पर नमस्कार किया है कृष्णनामधारीको—धृते नमः। क्या लीला है यह? बोले—जिसको माण्डूक्योपनिषद्में तुरीय कह करके वर्णन किया गया है उसीका एक नाम कृष्ण है।

इसी 'वशी' शब्दकी व्याख्या महाभारतमें की गयी है। तो 'वशी' माने कौन? कि **जगद्वशे वर्तते स कृष्णस्य सचराचरम्।**—यह तो एक नाममें ज्यादा आग्रह होनेसे दूसरे नामसे भेद हो जाता है—ब्रह्म सुनते-सुनते ब्रह्म नामका संस्कार हो जाता है; 'कृष्ण' नाम सुनते-सुनते कृष्ण नामका संस्कार हो जाता है। प्रातःकाल रेडियोमें कोई कार्यक्रम सैनिकोंके लिए चल रहा था, तो उसमें यह बात बतायी जा रही थी—होशियार! होशियार! सरहदोंके उस पार दुश्मन मण्डरा रहे हैं। सोचो कि यह बात सुनकर सैनिकके मनमें जो एक उत्साह, एक आवेश, एक भाव जाग्रत् होता है, वह जगानेमें ही तो तात्पर्य है न! तो जिसके जीवनका जैसा निर्माण करना होता है, उसके मनपर वैसे शब्दोंका संस्कार, वैसे भावोंका संस्कार, वैसे रूपोंका संस्कार डाला जाता है। जैसे रास्ते चलना हो उसीका संस्कार ठीक रहता है; इसीको साधना बोलते हैं, इसीका नाम भजन है, इसीका नाम प्रक्रिया है—जिस रास्ते चलना हो, उसका संस्कार गाढ़ा होने दो, परिपक्व होने दो।

'वशी' शब्दका अर्थ क्या है? **अन्तः प्रविष्टः शास्ता जनानाम्**—जैसे

जीवात्मा शरीरके भीतर रहकर शरीरके अवयवोंपर शासन करता है—हाथसे कहता है कि पाँव तूँ चल; जीभ तूँ बोल; आँख तू उधर देख—यह क्या है? कि हुकुम देता है। गुरुनानकने इस हुकुमको, जिसका शास्त्रमें, वेदमें अनुशासनके नामसे वर्णन है कि परमात्मा सम्पूर्ण प्रपञ्चका शास्ता है, वे बोलते हैं कि परमात्मा हैं—उसका हुक्म सारी दुनियामें चलता है—

यस्य प्रशासने गार्गी सूर्यचन्द्रमसौ विधृतौ तिष्ठतः।

सूर्य और चन्द्रमा जिसके प्रशासनमें स्थित हैं वही है वशी।

यह एक है। एक है माने यह बेजोड़ है, अद्वितीय है, अनुपम है, सर्वोपरि है—एक है! बोले कि करता क्या है? कि सबको अपने वशमें रखता है। जैसे शरीरमें जीव है, ऐसे ही सम्पूर्ण विश्वमें ईश्वर है—सर्वदेश, सर्व-काल, सर्व-वस्तुका शास्ता!

इसकी राजधानी कहाँ है, जरा यह बताओ? कहाँ बैठकर यह शासन करता है? बोले कि यह हृदयमें ही बैठा हुआ है। इसकी राजधानी स्वर्गमें नहीं है, ब्रह्मलोकमें भी नहीं है, वैकुण्ठ आदिमें भी नहीं है, इसकी राजधानी हमारे हृदयमें ही है—**सर्वभूतान्तरात्मा।**

यह कैसे सबको वशमें रखता है? **कुतः सर्वं हि अस्य जगत् देशे वर्तते**—इसकी राजधानी कहाँ है, यह कहाँ रहकर सारे जगत्को वशमें रख रहा है? तो बोलते हैं कि यह सर्वभूतान्तरात्मा है और सर्वभूतान्तरात्मा होनेको ही सबका नियमन करता है—

सर्वान्तरत्वात् सर्वं नियमति असौ।

बृहदारण्यकके छठे अध्यायमें भाष्य करते हुए शंकराचार्य भगवान्ने नियमनमें हेतु दिया है। वहाँ अन्तर्यामी ब्राह्मणमें जहाँ नियन्ताका वर्णन आया कि अन्तर्यामी है, नियन्ता है—आप जानते ही हैं कि 'अन्तर्यामी ब्राह्मण' तो वैष्णवका बड़ा प्रिय प्रसङ्ग है—

वहाँ उपनिषद्में बताया—

यः पृथिव्यां तिष्ठन् यो पृथिव्या अन्तरो पृथ्वीं यमयति।
यस्य पृथिवी शरीरं यं पृथ्वी न वेद स एष ते आत्मा अन्तर्याम्याऽमृतः॥

जो पृथिवीमें रहकर पृथिवीका नियमन करता है, पृथिवीको काबूमें रखता है, पृथिवी जिसका शरीर है, पृथिवी जिसको नहीं जानती है, अरे यह कौन है? कि तेरा आत्मा ही है। पृथिवीका नियन्ता कौन है? कि जो पृथिवीमें रहता है। इसी

प्रकार जो जलमें रहकर जलका नियन्ता है, जल जिसका शरीर है, जल जिसको नहीं जानता हैं; इसी तरह अग्नि है, वायु है, आकाश है, विज्ञान है। इनका नियन्ता कौन है? कि जो इनमें रहता है, ये जिसके शरीर हैं, ये जिसको नहीं जानते।

अन्तः प्रविष्टः शास्ता जनानाम्—जो सबके भीतर रहकर सबका शासन करता है। वह कौन है? कि **एष ते आत्मा अन्तर्यामी अमृतः**—यही जो समष्टिका प्रशासन करता हुआ मालूम पड़ता है, परमेश्वर वही तुम्हारे हृदयमें बैठकर तुम्हारा भी अन्तर्यामी है, तुम्हारा आत्मा है, अमृत है। जो मकानमें आकाश है, वही घड़ेमें आकाश है, जो सर्वका नियन्ता है, वही शरीरका नियन्ता है—यह समझानेकी एक प्रक्रिया हुई—सर्वभूतान्तरात्मा।

कहाँ ढूँढें भाई परमात्माको? बोले—हृदयमें। शरीरमें हृदयका ही नाम हृत् है। हृत् माने हरि, हृत् माने हर, हृत् माने ह्रीं, हृत् माने रहीम, रहीम-रहमान कहो, हरि कहो, हर कहो, ह्रीं कहो, एक ही बात है। उसीका एक नाम हृत् है—हृत माने हरण करनेवाला। हरति इति हृत्। यह हर वाली धातु है—ह्री; प्रत्यय हो गया। जो संस्कारोंका आहरण करता—सो हृत् है।

आहरण करता है किनका? जैसे आँखसे आज सबेरेसे हमने क्या-क्या देखा है, यदि उसकी याद करें तो हम भीतरसे निकाल करके, उनको देख सकते हैं—कि आज सबेरे हमने कैसे वृक्षका दर्शन किया, कैसे समुद्रका दर्शन किया। कैसे फूल देखे, कैसे ठाकुरजी देखे! यह दिलमें-से निकालकर हम फिरसे देख सकते हैं—कि आज सबेरे हमने कैसे वृक्षका दर्शन किया, कैसे समुद्रका दर्शन किया। कैसे वृक्ष, कैसे फूल देखे, कैसे ठाकुरजी देखे। यह दिलमें-से निकालकर हम फिरसे देख सकते हैं। अव्यक्तको फिरसे व्यक्त कर सकते हैं। वे कहाँ रहते हैं कि व्यक्त होते हैं? सबेरेके देखे हुएका, सुने हुएका, छुए हुएका, खाये हुएका, यह जो संस्कार अपने अन्दर रखनेवाला स्थान है, उसको हृत् बोलते हैं।

अब देखो, इसमें हृतमें कितने तमाशे भरे हुए हैं! इसमें-से संस्कार निकालो और देखो। बोले उसमें जो एक है—हृत् हृदयसे उसको देखो। कितने संस्कार आते हैं और भूल जाते हैं, कितने संस्कार नये पड़ रहे हें, कितने दृश्य नये दिख रहे हैं, कितने नये दृश्य आगे दिखेंगे, परन्तु यह देखनेवाला एक है; इसको हृत कहते हैं, इसको अहमर्थ कहते हैं।

आप इस प्रक्रियापर विचार करो—एक हृदयके रहनेपर ही सारी सृष्टि भासती है। इदं-इदंके रूपमें जो कुछ मालूम पड़ता है, वह अहंके होनेपर ही तो

मालूम पड़ता है न! यह-वहके रूपमें, जगत्-ईश्वरके रूपमें जो कुछ मालूम पड़ता है, वह दिलको ही तो मालूम पड़ता हैं न! ईश्वर वंशीधारी है कि ईश्वर धनुष-धारी है; ईश्वर शान्त कपिल-रूप है कि अवधूत्त दत्तात्रेय रूप है; कि ईश्वर साकार-रूप है कि ईश्वर निराकार रूप है; यह सब कहाँ मालूम पड़ता है? कि हृदयमें ही तो मालूम पड़ता है न! यह अच्छा है, यह बुरा है—यह कहाँ मालूम पड़ता है? कि हृदयमें ही तो मालूम पड़ता है न! तो दृश्यके रहनेपर ही ईश्वर और जीव और जगत् सब मालूम पड़ता है और सबके शरीरमें हृदय अलग-अलग मालूम पड़ता है। इस अलग-अलग सबके हृदयमें मालूम पड़नेवाले हृत् नामक पदार्थमें जो एक आत्मतत्त्व है, वही है **एको वशी सर्वभूतान्तरात्मा।**

रातको मैं रमणगीता देख रहा था। उसके नवें अध्यायमें एक श्लोक आया जिसमें था—**पामरैरिव रूपादि;** जैसे संसारके पामर मनुष्य देखते हैं कि यह शब्द है, यह स्पर्श है, यह रूप है, यह गन्ध है, यह स्त्री है, यह पुरुष है वैसे ब्रह्मवेत्ता पुरुषको बाहर भी, भीतर भी, अपने रूपमें भी, पराये रूपमें भी, इदंके रूपमें भी, अहंके रूपमें भी **आत्मैव दृश्यते**—इनको बस आत्मा-ही-आत्माका दर्शन होता है। पामर पुरुष कहता है, यह स्त्री है, यह पुरुष है लेकिन महात्मा देखता है कि सब ब्रह्म ही है। क्या सुन्दर राग-द्वेष-रहित दर्शन है, समत्वका दर्शन है, अभेदका दर्शन है! सर्वभूतकी अन्तरात्मा है वह—अन्तःप्रविष्टः—

अब अन्तरात्माकी बात भाष्यकारके शब्दोंमें—

यत् एकमेव सदैकरसमात्मानं विशुद्धविज्ञानरूपं नामरूपाद्य-शुद्धोपाधिभेदवशेन बहुधानेक प्रकारं यः करोति।

सर्वभूतान्तरात्मा—सबके भीतर बैठा हुआ है, एक है, सत्-स्वरूप है, एकरस है और विशुद्ध-विज्ञान-घन है और अपना आत्मा है—इतनी बात ध्यानमें रखो। जैसे घड़ा-सकोरा जिस मिट्टीसे बनते हैं, उस मिट्टीकी सत्ताको यदि देखोगे तो तुम देखनेवाले होवोगे और वह सत्ता अलग होगी, लेकिन यदि तुम यह ध्यान करो कि सत्ता भी निर्विशेष है और देखनेवाला भी निर्विशेष है तो निर्विशेष और निर्विशेषमें भेद नहीं होगा।

असलमें हम जब सत्ताको अलग देखते हैं, तब उसमें देश-काल और बीज तीनों जड़े रहते हैं। यह बात विशेष गौर करके समझनेकी है कि जब हम किसी भी सत्ताको अपनेसे अलग देखते हैं, तब उस सत्तामें नाम-रूपका बीज है और एक कालमें वह बीजाभाव विशिष्ट मालूम पड़ती है और एक कालमें वह बीज-

विशिष्ट मालूम पड़ती है। बीज विशिष्ट और बीजाभाव-विशिष्ट, दोनोंमें कालका सम्बन्ध लगा हुआ है। और अन्तर्देशमें अपना आत्मा है और बहिर्देशमें वह सत्ता है ऐसा मालूम पड़ता है! परन्तु, सत्ताका विवेक करके यदि उसमें-से बीजका, देशका, कालका सम्बन्ध काट दें, तो सत्ता निर्विशेष हो जायेगी, तब उसमें आत्म-सत्तासे पार्थक्य कैसे होगा? अर्थात् नहीं होगा। अलगाव तो देशमें है, कालमें है, बीजमें है। परन्तु सन्मात्रसे देश तो है ही नहीं, तो है ही नहीं और बीजता तो है ही नहीं।

सत्ता आत्मासे जुदा नहीं है और आत्मा सत्तासे जुदा नहीं है; जो सत् है वही विज्ञानघन आत्मा है और विज्ञानघन है वही सत् है और एकरस है!

अच्छा, बोले भाई कि हमने अद्वितीय ईश्वरको पा लिया। तो कैसे पाया भाई? कि अद्वितीयके रूपमें पाया। कि खोया कहाँ था कि पाया? एक बात बहुत विचार करनेपर ध्यानमें बैठती है कि यदि तुम ईश्वरमें मिलोगे तो कभी उसमें-से निकल आओगे। यही उपासना-धर्म है—क्या? कि जब अणु अनन्तमें मिलेगा तो अणु अपने आत्मत्वका नाश नहीं कर सकता—निकल आयेगा उसमें-से। लेकिन, यदि अनन्त अपनेमें मिल जाये तो हमारा अणुत्व फट जायेगा, अणुत्व नष्ट हो जायेगा। आत्मा अनन्त ही है—उसका प्रातीतिक अणुत्व औपाधिक है।

वेदान्तका विचार यह है कि देश-काल-वस्तुका जो संचालक है अर्थात् देश-काल-वस्तुकी समष्टिका अन्तर्यामी जो ईश्वर है और देश-काल-वस्तुकी जो समष्टि है—यह दोनों हमारी दृष्टिमें हैं। यह दृष्टिकोण ही है कि यह जगत् जड़ है और इसका कर्त्ता ईश्वर-चैतन्य है—यह एक दृष्टिकोण है; और जिसका दृष्टिकोण है, वृत्ति उससे जुदा नहीं है, इसलिए दृश्यमात्र आत्म-वस्तुके सिवाय दूसरी कोई भी वस्तु नहीं है।

एकं रूपं बहुधा यः करोति।

नाम, रूप आदि अशुद्ध उपाधिके वशसे वही अपने-आपको बहुधा कर रहा है। जड़का बहुधा होना और चेतनका बहुधा होना—यह दो रीतिसे होता है। अपनेसे अन्य जो होता है वह सचमुच बहुत होता है परन्तु अपना-आपा जो है वह चैतन्य है, वह बहुत नहीं हो सकता। अपना-आपा बहुत हो गया, यह कभी किसीके अनुभवका विषय नहीं हो सकता है। क्या कभी कहीं कोई यह अनुभव कर सकता है कि मैं अनेक हो गया? नहीं कर सकता।

एक योगी था, वह अपनेको अनेक कर लेता था; तो असलमें योगी तो एक

ही रहता था, अपनेको अनेक दिखा देता था। एक चित्र बीचमें रख देते हैं और चार शीशे चार तरफ लगा देते हैं और वह एक चित्र सैकड़ों रूपमें दिखता है, तो क्या सैकड़ों हो जाता है? सैकड़ों नहीं हो जाता है, वह तो एक ही रहता है!

पहले जब हम कथा करते तब काव्यकी भाषामें कथ करते थे। कैसे? कि एक बार ईश्वरके मनमें यह इच्छा हुई कि हम अपने आनन्दको बढ़ावें, अपने आनन्दको जरा फैलावें; तो उसे फैलानेके लिए स्थान ही नहीं मिला क्योंकि जितना स्थान था वह तो ईश्वरके आनन्दसे पहलेसे ही भरा हुआ था। ईश्वरने कहा कि अच्छा, हम हमारी उम्र लम्बी करें तो हमारा आनन्द बढ़ जायेगा! आदमीको पचास वर्ष जो भोग भोगना है, वही आदमी यदि सौ वर्ष जिन्दा रह जाये तो वह भोग 'डबल' हो जायेगा, उसके जीवनमें। ईश्वरने सोचा कि हम अपनी उम्र जरा बढ़ा दें तो हमारा सुख बढ़ जायेगा, तो उनको कालके पेटमें कहीं जगह ही नहीं मिली, वह तो सारा पहलेसे ही भरा हुआ था। बोले कि अच्छा, एक आमका आनन्द है, एक अनारका आनन्द है, एक अंगूरका आनन्द है आओ हम किसी वस्तुके रूपमें और बन जायें तो हमारा आनन्द बढ़ जायेगा! ऐसा ईश्वरने विचार किया, पर देखा तो सारी वस्तुएँ पहलेसे ही ईश्वरमें बनी हुई थीं। अब ईश्वरके पास कोई युक्ति नहीं थी कि अपने आनन्दको वह लम्बा-चौड़ा करे, या अपने आनन्दको घनीभूत करे या अपने आनन्दकी उम्र बढ़ावे या अपने आनन्दके जो विषय हैं, उनको ही बढ़ा दें! तब ईश्वरको बड़ा दुःख हुआ।

जबतक दुःख नहीं होता तबतक आनन्द नहीं आता। ईश्वरको बड़ा भारी दुःख हुआ—इच्छा हुई और इच्छा पूरी नहीं हो सकी तो ईश्वरको भी दुःख हुआ। देखो कृष्ण भगवान् भी जब माखन खाना चहते हैं और नहीं मिलता, मैया का दूध पीना चाहते हैं और नहीं मिलता है, तो रोने लगते हैं।

ईश्वरको दुःख हुआ और दुःख हुआ तो क्या किया? बोले—हाय-हाय, हम इतने ज्ञानवान होकर ऐसे ज्ञान-स्वरूप होकर वह युक्ति नहीं पाते हैं, जिससे हम अपना आनन्द बढ़ा लें तो हमारे ज्ञानमें भी कमी हो गयी है; आओ हम अपना ज्ञान ही बढ़ालें! अब सब देश, सब काल, सब वस्तु तो पहलेसे ही ईश्वरके ज्ञानसे भरे हुए थे, इसलिए ज्ञानके बढ़नेकी भी कोई जगह नहीं रही। बोले कि अच्छा, आनन्द भी नहीं बढ़ता, ज्ञान भी नहीं बढ़ता तो हम खुद ही बढ़ जायें! नारायण, ज्ञान और आनन्दके सिवाय तो ईश्वर और कुछ है ही नहीं, बढ़ेगा क्या? वही तो सत् है!

ईश्वरको यह दुःख हुआ कि न हम अपनेको बढ़ा सकते, न हम अपने ज्ञानको बढ़ा सकते, न हम आनन्दको बढ़ा सकते; तब हम तो बिलकुल निष्क्रिय, निर्विशेष, निर्वृत्तिक, किस कामके? तब एक युक्ति ईश्वरके भीतर उदय हुई कि हम तो ज्यों-के-त्यों रहें—सत्-ज्ञान-आनन्द; ज्ञान-सत्-आनन्द; आनन्द-सत्-ज्ञान—हम तो ज्यों-के-त्यों रहें, लेकिन इनको अनुभव करनेवाले जो कारण हैं उनको कई (बहुत, अनेक) कर दिया जाये। अगर मूर्ति आपनेको अनेक नहीं कर सकती तो शीशे तो अनेक हो सकते हैं! तब अनेक शीशोंमें एक ही अनेक हो जायेगा।

ईश्वरने अन्तःकरण अनेक क्यों बनाया? बोले इसलिए कि सब मजा लें! कहीं चींटा बनकर चींटीके साथ रह रहा है, कहीं नर-चिड़िया बनकर मादा-चिड़ियाके साथ चहक रहा है, कहीं घोड़ा बनकर दौड़ रहा है, कहीं गाय बनकर दूध दे रहा है—सब अन्तःकरणोंसे परब्रह्म परमात्माका अनुभव हो रहा है। वही दत्तात्रेय बनकर, शुक बनकरके, व्यास बनकर, राम बनकर, जनक बनकर, कृष्ण बनकर, शंकराचार्य बनकर—भिन्न-भिन्न प्रकारसे अपने आपको ही प्रकाशित कर रहा है—

एकं रूपं बहुधा यः करोति।

देखो, यह अकल हुई। क्या अक्ल हुई कि वह अपनेको तो नहीं बढ़ा सकता था, अपने स्वादको भी नहीं बढ़ा सकता था, पर स्वाद लेनेके लिए इतनी जीभ बना दी कि जितनी जीभ चाटे उसको स्वाद आवे—जितना अन्तःकरण अपनेको ब्रह्मरूपमें अनुभव करे उसको स्वाद आवे—**एकं रूपं बहुधा यः करोति।** उपाधिके द्वारा, अन्तःकरणके द्वारा अपने आपको कहीं छोटे रूपमें, कहीं बड़े रूपमें, कहीं ज्ञानी रूपमें, कहीं अज्ञानी रूपमें; कहीं सुखी-रूपमें, कहीं दुःखी रूपमें, वही अनुभव कर रहा है—अनेक नामवाला, अनेक रूपवाला—**एकं रूपं बहुधा यः करोति!**

कल वहाँ चित्रका उद्घाटन हुआ था न, वहाँ उन्होंने एक बात सुनायी थी कि वेदान्तका अर्थ यह नहीं है कि आप अमुक-अमुक चीज खाँये तब वेदान्ती, अमुक-अमुक कपड़े पहने तब वेदान्ती अमुक प्रकारसे चन्दन लगायें, तब वेदान्ती जंगलमें रहे, तब वेदान्ती महलमें रहे तब वेदान्ती! वेदान्त रहनीके प्रति एक दृष्टिकोण देता है—यह बात सुनायी थी। वर्णधर्मका नाम, ब्रह्म-बोध नहीं है, आश्रम-धर्मका नाम ब्रह्म-बोध नहीं, उपासनासे तदाकार हुई वृत्तिका नाम ब्रह्म-

बोध नहीं है और योगाभ्याससे समाहित हुई वृत्तिका नाम ब्रह्म-बोध नहीं है—चाहे समाधि हो चाहे सुषुप्ति, चाहे जाग्रत्-कालीन विक्षेप हो चाहे स्वप्न, चाहे कर्म-परायण हो चाहे उपासना-परायण, चाहे अडिग-स्थिर बैठा हुआ हो, चाहे नृत्य कर रहा हो, चाहे मौन हो चाहे चिल्ला रहा हो—सम्पूर्ण दृश्यके प्रति एक विशेष दृष्टिकोण, एक ऐसा आध्यात्मिक दृष्टिकोण देता है वेदान्त, जिसमें भोग करते हुए भी आसक्ति नहीं, जिसमें कर्म करते हुए भी कर्त्तापना नहीं, जिसमें दृश्य देखते हुए भी उसमें सत्यत्वकी भ्रान्ति नहीं—धर्ममें फलाकांक्षा नहीं, कर्ममें कर्तृत्व नहीं, भोगमें भोक्तृत्व नहीं और वासना नहीं और अर्थमें ममत्व नहीं और अर्थ-मूलक अहंकार नहीं और अर्थका घेरा नहीं! ऐसा दृष्टिकोण देता है वेदान्त जो सार्वभौम नहीं, प्राधानिक है—प्राधानिक है माने सम्पूर्ण प्रकृतिके बारेमें हैं। यह वेदान्त जीवनमें एक ऐसा दृष्टिकोण देता है, जिससे दुःख-निवारणकी कला नहीं दुःखमें मजा लेनेकी कला आ जाती है।

दुःखमें मजा लेनेकी कला वेदान्त सिखाता है। वह बताता है कि दुःखमें छिपा हुआ जो सुख है वह किस दृष्टिकोणसे दिखता है; और यह अज्ञान-रूप जो प्रपञ्च है, जड़-रूप-प्रपञ्च है, इसमें ज्ञानका दर्शन, चेतनका दर्शन कैसे होता है; और यह जो मरती हुई और पैदा हुई सृष्टि है, इसमें अविनाशी और अमर तत्त्व कैसे दिखायी पड़ता है! जीवनमें एक शुद्ध दृष्टिकोण, एक अद्वितीय दृष्टिकोण, एक कभी परिवर्तित न होनेवाला दृष्टिकोण, एक ज्ञान-मूलक दृष्टिकोण, दुःख-मूलक नहीं, सुख-मूलक दृष्टिकोण, मृत्यु-मूलक नहीं, जीवन-मूलक दृष्टिकोण जो कहता है कि सपने मर जाते हैं और जीवन एकरस रहता है—यह देहका होना, नहीं होना कोई महत्त्व नहीं रखता, किसीका संयोग-वियोग कोई महत्त्व नहीं रखता, समाधि और विक्षेप कोई महत्त्व नहीं रखता, लोक-परलोक कोई महत्त्व नहीं रखता—जीवनके सम्बन्धमें एक ऐसा असङ्ग दृष्टिकोण, एक ऐसा आनन्दमय दृष्टिकोण, अद्वितीय दृष्टिकोण, रसात्मक-दृष्टिकोण वेदान्तके द्वारा आता है।

एक ही अनेकके रूपमें दिखायी पड़ रहा है! यह अद्भुत कला है—

निरुपादान सम्भारमभित्तावेव तन्वते।
जगच्चित्रं नमस्तस्मै कलाश्लाघ्याय शूलिने॥

क्या कला है! न भीत है, न रंग है, न तूलिका है, न शरीरधारी कोई रचयिता है—क्या कला है कि अपने आत्मामें ही यह अनन्त-कोटि—ब्रह्माण्ड-रूप चित्र दिखायी पड़ रहे हैं। यही है चित्रकलाका दृष्टिकोण, आनन्द-कलाका दृष्टिकोण।

एकं रूपं बहुधा यः करोति।

आप जानते हैं कि जो चित्र लेनेमें निपुण होते हैं वे यह जो सामने खम्भ दीखता है न, इसका ऐसा चित्र ले सकते हैं कि यह देखनेमें एक हाथका मालूम पड़े, और ऐसा भी चित्र ले सकते हैं कि यह चार हजार फुट ऊँचा मालूम पड़े या मोटा मालूम पड़े। तो, एक ही खम्भेको अनेक प्रकारका बनानेकी युक्ति क्या है? कि कैमरेका कोण। कैमरेका कोण ही तो है न—नीचेसे लिया तो कैसा, ऊपरसे लिया तो कैसा, बगलसे लिया तो कैसा—मोटी लड़कीको दुबली करके दिखा दें, नाटीको लम्बी करके दिखा दें, कालीको गोरी बनाकर दिखा दें—यह चित्रकला है। तो क्या इसमें वस्तु बदल जाती है? नहीं, वस्तु ज्यों-की-त्यों रहती है, उसका जो 'फोकस' पड़ता है, उसको ग्रहण करनेके लिए कैमरेका कोण ही बदलते हैं।

यह जो वेदान्त है यह दुनियाको देखनेका हमारा जो दृष्टिकोण है, उस दृष्टिकोणपर चोट करता है। यह कोई परलोक-विद्या नहीं है। वेदान्ती लोग तो इस बातसे बहुत चिढ़ते हैं! यदि कोई कह दे कि अच्छा भाई, जिन्दगी-भर मैं ब्रह्म-मैं ब्रह्म, सोऽहं—सोऽहं करते रहो मरनेके बाद तो मुक्ति हो जायेगी—ऐसा अगर कोई कहे तो असली वेदान्ती चिढ़ जायेगा; सोहं-सोहंका नाम वेदान्त नहीं है, उपासनाका नाम वेदान्त नहीं है, मरनेके बाद जो मिलेगा उसका नाम वेदान्त नहीं है। वेदान्त बिलकुल ऐसा ही है जैसे रसगुल्ला खाते हैं और उसका मजा आता है—यह दृश्य-सुख है; वेदान्तको अदृश्य-सुख कोई वेदान्ती नहीं मानता है। वेदान्त-दर्शनमें इसका स्थान-स्थानपर विवेक है कि यह बिलकुल दृश्यवत् है—मरनेके बाद मुक्त होनेके लिए नहीं है, पहाड़में जानेके बाद ब्रह्म होनेके लिए नहीं है, समाधि लगानेके बाद ब्रह्म होनेके लिए नहीं है=भला; यह नाचने-रोनेके बाद परमेश्वरसे मिलनेके लिए नहीं है; यह तुमको ज्यों-के-त्यों, जैसे-हो-वैसे ही ब्रह्म बतानेके लिए एक है। एक ही आत्मदेवने अपनेको नाना-रूपोंमें दिखा रखा है!

तमात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति धीरा
स्तेषां सुखं शाश्वतं नेतरेषाम्॥

हमारे पढ़े-लिखे लोगोंमें बड़ी भ्रान्ति है। एक दिन एक सज्जन हमसे कह रहे थे कि आजकल आपलोग जो बात करते हैं उसको पढ़े-लिखे लोग पसन्द नहीं करते हैं। फिर, एक दिन मैंने देखा वे ही सज्जन भूत-प्रेतकी पूजा करनेके

लिए जा रहे थे। उन्हीं सज्जनको, जो वेदान्तकी बात पसन्द नहीं करते हैं, ईश्वरकी बात पसन्द नहीं करते हैं, हमने भूत-प्रेतकी पूजा करते देखा। यह सब तो पिछड़ी हुई बात है। बात यह है कि लोकमें पुरोहितोंसे, पण्डितोंसे, अन्जान लोगोंसे जब सुनते हैं, तो ज्यादातर बात वे गोलोक-साकेतकी करते हैं, स्वर्ग-वैकुण्ठकी करते हैं, नरककी करते हैं, अगले जन्मकी करते हैं; आज-कलकी जो नयी पीढ़ी है, उसको अभी तुरन्त ही कुछ खाने-पीनेको चाहिए, उसको तो चौपटी कि चाट चाहिए—नन्दनवनकी अप्सरा उसको नहीं चाहिए, उसको तो मर्त्यलोकमें रहनेवाली स्त्री चाहिए। वह कहता है कि हम नहीं करेंगे यज्ञ बाबा, हमको स्वर्ग नहीं चाहिए। यह सुनते-सुनते लोगोंका ऐसा संस्कार हो जाता है कि वे समझते हैं कि यह वेदान्त भी मरनेके बाद कोई चीज देनेवाला है। नहीं, यह नहीं, वेदान्त तुम्हारी जिन्दगी लेकर मुर्देके ऊपर चन्दन-अक्षत चढ़वानेवाला नहीं है, यह कब्रकी पूजा नहीं है। यह क्या है कि बिलकुल दृश्य है यह—ज्ञानकी अखण्डताको अभी देख लो; सत्ताकी परिपूर्णताको अभी देख लो; और प्रत्येक दुःखके दृश्यमें जो सुख छिपा हुआ है, उसको अभी देख लो! कहाँ देखें? कि—

तमात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति धीराः।

आत्मस्थंका अर्थ है कि अपनी सत्तामें ही देखो—

स्वशरीरहृदयाकाशे बुद्धौ चैतन्याकारेण अभिव्यक्तम्।

देहमें आत्मा रहता है कि आत्मामें देह रहता है—यह विवेक बादमें करना। हमारे परलोकवादी संत बोलते हैं कि मनमें-से शरीर निकलता है; और जो लोकवादी, भूतवादी, भौतिकवादी सज्जन हैं वे कहते हैं कि देहमें-से मन निकलता है। जैसे मार्क्सवादीसे आप पूछो तो वे कहेंगे कि देहमें-से मन निकलता है। यह हमारे लिए कोई नई बात नहीं है, क्योंकि हम मानते हैं कि मन अन्नका विकार है, अन्नका एक प्रकारका नशा है—

अन्नमयं हि सोम्य मनः।

छान्दोग्य उपनिषद् कहती है कि यह मन अन्नसे बनता है।

अन्नमशितं त्रेधा विधीयते।

हम जो खाते हैं वह तीन तरहका हो जाता है—एक विष्ठा होकर निकल जाता है, एक रक्त-चर्बी आदि बनता है और जो उसका सूक्ष्मांश होता है वह मन बन जाता है। मन अन्नसे बनता है—यह बिलकुल ठीक बात है! और ये परलोकवादी जो हैं वह अनादिकालसे प्रवाह-रूपसे नित्य अन्तःकरणको स्वीकार

करके और उसमें कभी कोई देह बनता है, कभी कोई देह बनता है, कभी कोई देह बनता है—ऐसे मानते हैं।

देहमें मन है कि मनमें देह है? तो चार्वाक और मार्क्स—ये बोलते हैं कि देहसे मन बनता है, देहमें मन बनता है और देहकी मौतके साथ मर जाता है! बौद्ध हैं विज्ञानवादी—वे मानते हैं कि विज्ञानसे देह बनता है, माने मनसे देह बनता है। जैन लोग मानते हैं कि देह और मन दोनों एक ही हैं—मनसे देह बनता है सो नहीं और देहसे मन बनता है सो भी नहीं—मन ही घटता-बढ़ता रहता है, मन ही स्थूल-सूक्ष्म होता रहता है; यही चींटी—हाथी बनता रहता है, उसको आत्मा बोलते हैं भला! —बात वही है मनकी।

वेदान्त यह नहीं कहता है कि देहमें मन है कि मनमें देह है, वह दोनों प्रक्रियाओंको स्वीकार करता है। यह जो पृथक्तावादी हैं—आभासवादी, वे बोलते हैं कि बाह्य पदार्थ है तब वह मालूम पड़ता है (इसको पृथकतावादी बोलते हैं) अर्थात् व्यावहारिक सत्ता है तब उसका प्रतिभास होता है; और जो दृष्टि-सृष्टिवादी हैं वे कहते हैं कि पहले दृष्टि है फिर सृष्टि है—दृष्टि-सृष्टि दोनों समान ही है। परन्तु आत्मसत्ता जिसको वेदान्तमें मानते हैं, उसमें न चित्तमें देह है न देहमें चित्त है। यह कहो कि देह है और फिर देहमें बायीं ओरसे एक सुषुम्णा नाड़ी चलती है, उसमें अनाहत-चक्र है और दाहिनी ओर हृदय है, वेदान्तमें उसको हृदय नहीं बोलते हैं। यह अनाहत-चक्र जिसको योगमें मानते हैं, जिसको कुण्डलनी खाती चलती है—मूलाधारको खाया, स्वाधिष्ठानको खाया, मणिपूरको खाया, अनाहतको खाया, विशुद्धको खाया, और सहस्रारमें जाकर लीन हुई—तो यह जो कुण्डलनी-शक्ति जिसको खा जाती है, उसका नाम हृदय नहीं है, वह तो अनाहत-चक्र है; और हृदय जो है वह बिलकुल जुदा चीज है। योगीके अनाहत-चक्रको तो कुण्डलनी खा जाती है, उसके बाद भी योगी जो हँसता है, खेलता है, बोलता है—वह उसके हृदयसे होता है।

आपको क्या सुना रहे हैं कि **आत्मस्थम्** जो है, उसका अर्थ यह है कि जिसको आज तुमने अज्ञान-दशामें अपना मैं मान रखा है, यह जो शरीर है—मैं-मैं-मैं जिसके लिए बोल रहे हो, इसके भीतर ही उसको (परम आत्माको) देखना है। अपने शरीरमें मांस-पिण्ड नहीं, अपने शरीरमें हृदय, हृदयमें आकाश, आकाशमें बुद्धि, उस बुद्धिमें जो चेतनता भासती है, वह चेतनता जिसका आभास है, यह बुद्धिमें जो अभिव्यक्त हो रहा है, उस परम आत्माको देखना है। यह नहीं

कि आत्माका आधार शरीर है या आकाशका आधार घड़ा नहीं है घड़ेका आधार आकाश है। यह देह-रूप जो घड़ा है, यह जैसे आकाशमें है वैसे, मुझ आत्मा-रूप-अनन्त महाम्बोधिमें, अनन्त महासमुद्रमें यह नामरूपात्मक प्रपंच तरंगोंकी भाँति उदय-अस्त हो रहा है—

मय्यनन्तमहाम्भोधौ अनन्ता विश्ववीचयः।
उद्यन्ति घ्नन्ति खेलन्ति प्रविशन्ति स्वभावतः॥

एक भक्तिकी बात सुनाते हैं—क्या तुम किसी इष्ट देवतासे प्रेम करते हो? रामसे, कृष्णसे, शिवसे? उसकी नजरसे तुम्हारी नजर मिली कि नहीं? इसका यह मतलब नहीं कि वह सामने खड़ा है और हम सामने खड़े हो गये, आँख चार हो गयीं! आँख चार होनेका नाम नजर मिलना नहीं है। तब क्या है कि जिस दृष्टिसे तम्हारा इष्टदेव विश्वको देखता है, उस दृष्टिसे तुम देखते हो कि नहीं? वह जिससे प्यार करता है उससे तुम प्यार करते हो कि नहीं? वह जिसको अपने दिलमें धारण करता है, उसको तुम अपने दिलमें धारण करते हो कि नहीं? नजर-से-नजर मिलनेका यह अर्थ है; अगर नजर-से-नजर नहीं मिली तो प्रेम कम है।

एक बारकी बात है—कोई आन्दोलन छिड़ा हुआ था। अब महाराज, सब भगत लोग आन्दोलनमें कूद पड़े। हमारे आस-पासके जो भगत थे, वे सब आन्दोलनमें कूद गये। अब समझो—हम तो भारी आदमी—किसीसे लड़ाई हो तो मार भी न सकें और वह मारे तो भाग भी न सकें; तो आन्दोलनमें हम कैसे कूदें? हमसे किसीने पूछा कि तुम आन्दोलनमें क्यों नहीं शामिल होते? हमने उनसे कहा कि हम देखते हैं कि ये लोग भगत तो हैं, बड़े-बड़े-भगत हैं, पर ये लोग ईश्वरका कान खाते रहते हैं कि हे ईश्वर, तुम यह काम कर दो, हे ईश्वर, तुम यह काम कर दो! अपने मनका काम ईश्वरसे करवाना चाहते हैं! हम इस इन्तजारमें हैं कि जब ईश्वर हमसे हमारे कानमें कहेगा कि तुम यह काम करो तब हम वह काम करेंगे। हम ईश्वरसे काहेको कहें कि तुम यह काम करो?

श्रीउड़ियाबाबाजी महाराजसे कभी कोई बात होती तो बोलते कि ईश्वरको करना हो तो मुझसे पूछकर करे, हम ईश्वरसे पूछकर नहीं करते हैं, बताना हो तो वह आवे, हम उसके पास पूछने नहीं जायेंगे।

आपको यह एक बात सुना दी, लेकिन हमको मूल-प्रसङ्ग यह सुनाना है कि आप ब्रह्मसे मिल गये कि नहीं? ब्रह्मकी दृष्टि और आपकी दृष्टि एक हो गयी कि नहीं? ब्रह्मकी नजरसे आपकी नजर मिल गयी कि नहीं? अधिष्ठानकी दृष्टिमें

जैसा अध्यस्त है, रज्जुके अधिष्ठानभूत स्वयंप्रकाश चेतनकी दृष्टिमें रज्जु और सर्पका जो स्वरूप है—केवल सर्पका ही नहीं, रज्जुका भी वही तुम्हारी दृष्टिमें विश्वका स्वरूप, विश्वका स्थान है कि नहीं है? दुनियाको तुम कैसे देखते हो? बोले—जैसा ब्रह्म देखता है। और ब्रह्म कैसे देखता है? कि जैसा मैं देखता हूँ। हमसे जुदा ब्रह्मकी आँख नहीं है और हमारी नजर ब्रह्मसे जुदा नहीं है। जैसे ब्रह्म-दृष्टिसे सम्पूर्ण-प्रपञ्च है वैसा मेरी दृष्टिमें सम्पूर्ण प्रपञ्च हैं।

एक बार हरिबाबाजीसे किसीने कहा—आपके पास अमुक आदमी रहता है, वह यह काम करता है, आप उसको रोक दीजिए। बोले—अरे बाबा, जैसे मैं देख रहा हूँ वैसे मेरा मालिक भी तो देख रहा है, वह जहाँ आँख टेढ़ी कर देगा तो बन्द हो जायेगा। यह रोकनेकी जिम्मेदारी हम अपने उपर काहेको लें, उसीपर रहने दो। जब मालिकके सामने हो रहा है तो हम कानून अपने हाथमें काहेको लें। क्या शान्ति है!

तमात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति धीराः—कौन देखते हैं? धीर देखते हैं। यह कच्चे लोगोंका काम नहीं है, पक्के लोगोंका काम है, इसीसे धीर बताया—

तमेव धीरो विज्ञाय प्रज्ञां कुर्यात् ब्राह्मणः।

बृहदारण्यक उपनिषद्में आया कि धीर पुरुष उसको जानकर अपनी प्रज्ञाको उसमें लगा दे। इसमें जवानीका जोश नहीं चलता, इसमें धैर्यकी आवश्यकता है। रात्रिका अन्धकार देखकर खुदकशी मत करो, प्रातःकाल होनेवाला है।

जो लोग आत्मस्थ परमात्माको देखते हैं कि हमारे हृदयमें भरपूर है वे धीर हैं। **येऽनुपश्यन्ति धीराः**—बहुवचन है न! तो **धत्ते इति धीराः, दधति दधते इति धीराः**—जो धीर रहते हैं, अपने मनको ठीक रखते हैं वे लोग उसको देखते हैं। और जो वासनाके पीछे-पीछे भटकते हैं, वासनाके गुलाम हैं, वे इसको नहीं देख सकते।

क्या आप अपने आपको, अपने शरीरको ईश्वरकी इच्छापर नहीं छोड़ सकते? शरीरमें मैं है, अपनी वासना है, तभी तो नहीं छोड़ सकते। क्या आप ईश्वरको अपनी दृष्टिमें नहीं रख सकते कि तुम इतने छोटे नहीं हो, तुम्हारे जीवनमें शाश्वत सुख है। सुषुप्ति-कालमें बिना किसी भोगके, कर्मके, बिना किसी कर्मके, बिना किसी वस्तुके, बिना किसी इन्द्रियके, बिना किसी अन्तःकरणके, जब तुम सुखसे सोते हो, तब यदि तुम्हारे पास कोई इन्द्रिय न हो तो क्या तुम जाग्रत्-अवस्थामें ही उस सुखको नहीं ले सकते?

हमको एक महात्माने बताया कि बैठो जाग्रतमें और ध्यान करो सुषुप्तिका मजा आ जायेगा। सुषुप्तिमें कौन-सा भोग करके तुम सुखी होते हो, कौन-सा कर्म करके सुखी होते हो, किन वस्तुओंका संग्रह करके सुखी होते हो, किन इन्द्रियोंका प्रयोग करके सुखी होते हो और क्या भावना करके सुखी होते हो? न वहाँ कोई भावना है, न इन्द्रिय है, न कोई भोग है, न कोई कर्म है, न कोई वस्तु है, तब कैसे सुखी होते हो? उस समय जैसे तुम अत्यन्त शान्तिमें सुख-स्वरूप रहते हो वैसे तुम जाग्रत्में बिना किसी आलम्बके सुख-स्वरूप क्यों नहीं रह सकते? सुषुप्तिमें क्या बेटा रहता है, क्या भोजन रहता है, क्या पत्नी रहती है, क्या बैंक-बैलेन्स रहता है, क्या आँख देखकर खुश होती है, क्या कान सुनकर खुश होता है, क्या जीभ चखकर खुश होता है—कौन-सा स्वाद लेकर सुषुप्तिमें तुम सुखी होते हो? तो,

> यो जागर्ति सुषुप्तिस्थो यस्य जाग्रन्न विद्यते।
> बोधो निर्वासनो यस्य स जीवन्मुक्त उच्यते॥

जीवन्मुक्त किसको कहते हैं कि जो जागता है लेकिन सुषुप्तिमें बैठकर-सुषुप्तिमें बैठकर जाग रहा है—जाग्रत्-अवस्थाके देहका अभिमान जिसको नहीं है, जिसके बोधमें वासना नहीं है, उसका नाम जीवन्मुक्त है।

> रागद्वेषभयादीनामनुरूपं चरन्नपि।
> योऽन्तरे व्योमवत्स्वच्छः स जीवन्मुक्त उच्यते॥

आकाशमें कभी तूफान आया, कभी वर्षा आयी, कभी सर्दी पड़ी, कभी गर्मी पड़ी लेकिन आकाश निर्मल रहता है, वैसे ही जिसके जीवनमें राग, द्वेष, भय आदिका व्यवहार होनेपर भी हृदयमें उनका कोई-कोई लेप कोई संस्कार नहीं होता वह जीवन्मुक्त कहा जाता है।

> तमात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति धीराः।
> ये धीराः तं आत्मस्थं अनुपश्यन्ति॥

धीर पुरुष अधिकारी होता है। आत्मदर्शनका माने जो गर्मी, सर्दी, संयोग-वियोग आदि द्वन्द्वोंको सह लेता है, वह आत्मदर्शनका अधिकारी होता है। जो हर हवाके पीछे दौड़ने लगे, हर आवाजके पीछे दौड़ने लगे; जैसे गाँवमें जब कोई बच्चा रोवे तो दौड़ जाये उसको चुप करानेके लिए--वह पूजा करेगा, ध्यान करेगा कि बच्चोंको चुप करायेगा? बच्चोंको चुप करानेवाली दाई दूसरी

होती है और ईश्वरके ध्यानमें मगन होनेवाला कोई दूसरा होता है। दोनोंमें फर्क होता है। दुनियामें महामारी पड़ती रहती है, पानीकी कमी हर साल कहीं-न-कहीं होती है, रोग हर समय किसी-न-किसीको रहता है। बीमारोंकी सेवा करनेका विभाग राम-कृष्ण-मिशनपर है, कोढ़ियोंकी सेवा करनेकी जिम्मेवारी कुष्ट-सेवाश्रमपर है; विधवा-यतीम-अनाथोंको खिलाना-पिलाना—इसके लिए अनाथाश्रम है, विधवाश्रम है। समाज-सेवा दूसरा विभाग है और अध्यात्मकी अनुभूति दूसरा विभाग है। जो सृष्टिके लिए आर्थिक कार्यक्रम बनावेगा, उसका ध्यान तो अर्थके उत्पादनमें, अर्थके वितरणमें, अर्थके विनिमयमें, अर्थके सदुपयोगमें जायेगा।

देखो, हम पहले ब्राह्मण महासम्मेलनमें सम्मिलित हुए। वहाँ शास्त्रार्थ होता था धर्मका निर्णय करनेके लिए। सारे भारतवर्षके संस्कृतके बड़े-बड़े विद्वान् आये थे काशीमें। हमने मालवीयजीकी सनातन-धर्म सभा देखी। लक्ष्मण-शास्त्रीका वर्णाश्रम-स्वराज्य-संघ देखा, कितनी सेवाकी संस्थाएँ देखीं, कितनी राजनीतिक पार्टियाँ देखीं। आपको एक आश्चर्यकी बात सुनाता हूँ—जहाँ हमारी जन्मभूमि है न वहाँ कई पार्टी हैं। कृषक समाज एक है। प्रजा सोशलिस्ट है, कम्यूनिस्ट है, कांग्रेस है, जनसंघ है, स्वतन्त्र पार्टी भी है; लेकिन एक आश्चर्यकी बात बताता हूँ आपको—सब पार्टीवाले अपनी पार्टीकी सदस्य-सूचीमें हमारे पुत्रका नाम रखते हैं। यह कहो कि वे लष्टम्-पष्टम् सभीमें होंगे, यह बात नहीं है, वे किसीमें नहीं हैं, लेकिन वहाँ सब पार्टीवाले उनका नाम अपनी पार्टीमें रखते हैं कि गुरुजीका नाम पार्टीमें नहीं होगा, तो दूसरे लोगोंपर अच्छा प्रभाव नहीं पड़ेगा। पर इत्तफाकसे दोनों-तीनों चुनावके समयमें वे बम्मईमें थे, गाँवमें नहीं थे, नहीं तो चुनावमें पोल खुल जाती—चुनावमें पता चल जाता है कि आप किस पार्टीमें हैं।

यह किस लिए बताया कि आज प्रातः देखा—एक पत्रिकामें उनका विचार-प्रवाह छपा है। उसमें उन्होंने यह प्रतिपादन किया है कि देशमें अन्नकी कमी नहीं है, बिहारमें भी अन्नकी कमी नहीं है और कपड़ेकी कमी नहीं है, केवल चरित्रकी कमी है। वहाँ जो रुपये जाते हैं उनका क्या होता है? वहाँ जो कपड़े जाते हैं उनका क्या होता है? हमारा यह कहना नहीं है कि आप मत भेजना—खूब भेजना और खूब गरीबोंकी मदद करना, लेकिन यह जो भौतिक दृष्टि है, इसमें भ्रष्टता व्याप्त होती है। ऐसी कोई पार्टी नहीं होती, ऐसा कोई समाज

नहीं होता जिसमें सब ईमानदार ही हों। जहाँ दस आदमी शामिल होंगे वहाँ हम तो अनुमान करते हैं कि ज्यादातर स्वार्थी लोग ही समाज बनाते हैं। चोरको समाज बनानेकी जरूरत नहीं है, वह अकेला विचरण करता है। शंकराचार्यने संन्यासी-समाजका संगठन नहीं किया था, उनके नामपर लोगोंने बादमें किया। परमहंस रामकृष्णने मिशन नहीं बनाया था, उनके बाद लोगोंने बनाया है। ईसाने ईसाई समाजका संगठन नहीं किया था—दो हजार वर्ष पहले एक ईसा हुआ, आज करोड़ों ईसाई हैं—दो हजार वर्षमें करोड़ों ईसाइयोंने मिलकर भी दूसरा ईसा पैदा नहीं किया। हजारों वर्षमें मुसलमानोंने मिलकर दूसरा मुहम्मद पैदा नहीं किया। महापुरुष जो निकलता है, वह संगठनके बलपर नहीं निकलता है, वह अपने चरित्रके बलपर अपनी सद्भावनाके बलपर निकलता है, वह अव्यक्तसे व्यक्त होता है।

धीराका अर्थ है कि यह नहीं कि हर हवाके झोंकेमें उड़ गये, हर गर्मीमें जल गये, हर ठण्डीमें ठण्डे पड़ गये, हर समस्यामें उलझ गये—धीरका अर्थ है बर्दाश्त करो, प्रतीक्षा करो। तो—

तमात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति धीराः।

देखो, आजकलकी समाज-सेवा आपको बतायें। जो बुड्ढे हैं और बीमार हैं उनके लिए खूब बढ़िया दवा निकालो, इञ्जेक्शन निकालो, उनको अच्छा-अच्छा खिलाओ--उनकी उम्र लम्बी करो! जो यहाँकी औसत आयु थी २४-२५ वर्ष, तीस वर्ष वह अब हो गयी चालीस-पचास वर्ष! माने एक ओर तो वह मरनेवालोंकी उम्र बढ़ाते ज़ाओ और दूसरी ओर जो नये आनेवाले हैं, उनको पेटमें ही मार डालो—उनको पैदा ही मत होने दो, भूण-हत्याको कानूनी कर दो, गर्भाशयका आपरेशन करालो, लूप लगवालो। देखो, आपको सुनाते हैं—यह विचारमें दोष है। वृद्धोंको मरने दो, जो मरणासन्न हैं उनको मरते जाने दो और जो नये आते हैं उनको आने दो—पता नहीं उनमें कौन राम, कृष्ण, गाँधी, जवाहर आ जाये—उनका स्वागत करो। अन्नमें लोग आत्म-निर्भर हों—ठीक है परन्तु परिवारतः, व्यक्तितः—सब पराधीन हो जायँ कि जहाँ पैदा होता है वहाँसे हमारे पास आ जाये—ऐसे उत्पादन थोड़े ही बढ़ता है! जब अपने ऊपर पड़ती है तब उत्पादन बढ़ता है। घड़ेमें पानी भरके सिरपर रखकर लोग आधा-आधा मीलसे लेकर आते हैं और खेतमें डालकर खाने भरके लिए पैदा कर लेते हैं। हमने तो खेती की है--धान पैदा किया है, गेहूँ पैदा किया है।

धीरका अर्थ है कि जो हमारे हृदयका धैर्य है वह नहीं छूटे—पितामहके मुर्देको श्मशानमें डाल आओ और पौत्रके होने की आशा करो। धैर्यका अभिप्राय यह है कि जो होता है उसको होने दो, जो कहा जाता है उसको कहा जाने दो। जो किया जाता है उसको किया जाने दो—तुम अपने हृदयमें, अपने ढंगमें, अपने आत्मामें विराजमान रहो।

मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुखदुःखदा।
आगमापायिनो नित्यास्तांस्तितिक्षस्व भारत॥

जिनके पास धन इकट्ठा हो गया है उनको बाँटना चाहिए, जो दूसरोंको अन्न दे सकते हैं उन्हें देना चाहिए, जो दूसरोंको औषधि दे सकते हैं उन्हें देना चाहिए, लेकिन अपने दिलको बचाकर देना चाहिए।

नहि जागतिकं दुःखं एकं शोचितुमर्हसि।
अशोच्यः प्रतिकुर्यात यदि पश्येद् उपक्रमम्॥

अपने शास्त्रका निर्णय यह है कि सारे देशका दुःख एक आदमी अपने नन्हे-से दिल-दिमागमें न ले; बिना शोक-मोहको अपने हृदयमें लाये दूसरोंकी जितनी भलाई कर सकता हो करे; परन्तु हृदयका धैर्य न छूटे। तब तुम अपने भीतर देख सकोगे कि क्या है—एक अवकाश है और वहाँ चिद्-व्याप्त-बुद्धि फुरती रहती है। उस बुद्धिमें व्याप्त जो चैतन्य है,उसको पहचानो। उसको पहचानोगे तो सम्पूर्ण-विश्व-सृष्टिका रहस्य पहचान लोगे।

तमात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति धीराः।

आत्मस्थंका अभिप्राय क्या है कि आत्माका आधार शरीर नहीं है—माने जैसे घड़ेमें पानी रहता है वैसे शरीरमें आत्मा रखा हुआ नहीं है। तब क्या है कि जैसे शरीरकी उपाधिसे, शरीरके घेरेसे भीतरका अवकाश घिरा हुआ मालूम पड़ता है परन्तु वह घिरा हुआ नहीं है, वैसे ही आत्मा शरीरमें है यह मालूम पड़ता है परन्तु वैसा है नहीं।

अनुपश्यन्ति—अनुपश्यन्तिका अभिप्राय है—अनुदर्शन। अनुदर्शनका अर्थ विषयीकरण नहीं है। यह जो दृश धातु है उसीका पश आदेश हो जाता है। पश्यन्ति जो है न तो वह दर्शन्ति, दृश्यन्ति ऐसा नहीं होता—धातु है दृश और उसका क्रियापद है पश्यति पश्यतः पश्यन्ति। इसका आपको रहस्य बताता हूँ; जरा कभी-कभी आप हमारे व्याकरणपर भी ध्यान देना। दृश धातु जो है वह धातु तो है परन्तु क्रियात्मक नहीं है। दृश माने दर्शन, ज्ञान—वह क्रिया नहीं है, वह अनुभव

है। जब वह क्रियाका रूप ग्रहण करती है तो विवर्त होता है—इसको विवर्त बोलते हैं। जब वस्तुमें विवर्त होता है तब रज्जू साँप दिखने लगती है माने वह होती है कुछ और दिखती है कुछ; तो दृश् धातु जब क्रियात्मक होती है तब है तो दृश्य लेकिन दीखती है पश्। यह बात व्याकरणमें एक स्थानपर नहीं है—हमारे व्याकरणमें सर्वत्र वेदान्त है—एक-एक शब्दमें है। वह तो व्याकरणका गुर जिसको मालूम होता है वह तो बिना सूत्रके ही, बिना वृत्तिके ही जानता है कि व्याकरणका अभिप्राय क्या है।

आप देखो 'अहं' एक वचन है न, लेकिन जब द्विवचन और बहुवचन होगा तो अहं लापता हो जायेगा! आपको शायद उसका रूप न मालूम हो इसलिए उसकी याद दिलाता हूँ—अहं आवाम् वयम—द्विवचनमें आवाम् हो गया और बहुवचनमें वयम् हो गया। एकवचनमें जो अहं था वह कहाँ चला गया? कि इसका नाम वेदान्त है—द्विवचन और बहुवचनमें आते ही अहं लापता, और प्रकट हो गया कौन कि आवाम् और वयम्। एकवचनमें त्वं और द्विवचनमें युवाम् और बहुवचनमें यूयम्। हे भगवान्। वह 'त्वं' कहाँ गया? बहुत्वके साथ ही एकत्वका दर्शन जो है सो बन्द हो जाता है।

हम तो आपको केवल अनुपश्यन्तिकी बात सुना रहे हैं कोई व्याकरण पढ़ानेके लिए तो बैठे नहीं हैं—वह तो हमारा विषय अलग है। सांख्य रूपका व्याकरण है और पाणिनी आदि व्याकरण नामके व्याकरण हैं—उपनिषद्में दोनोंका व्याकरण बताया है—**नाम-रूपे व्याकरवाणि। व्याक्रियान्ते शब्दा अनेन इति व्याकरणम्।** जो शब्दको विशेष आकार प्रदान कर दे सो व्याकरण है; जैसे रामः रामौ रामाः। शब्दको विशेष आकार देना यह व्याकरणका काम है और वस्तुको विशेष आकार देना यह सांख्यका काम है और दोनों वेदान्तके आधारपर विवर्तका ही प्रतिपादन करते हैं—यह सांख्य और व्याकरण दोनोंका अभिप्राय है।

अनुपश्यन्तिका अर्थ है अनुदर्शन। अब अनुदर्शनका अर्थ समझो!

एक लौकिक दर्शन होता है—क्या? कि जैसे यह घड़ी दीख रही है। तो घड़ी विषय हो रही है—द्रष्टा(प्रमाता)के द्वारा और दर्शनके द्वारा; दृष्टिके द्वारा घड़ी देखी जा रही है। और वह जो परमात्मा है, आत्मा है, वह घड़ीकी तरह किसी भी इन्द्रियके द्वारा अथवा किसी भी मनोवृत्तिके द्वारा अथवा मैं के द्वारा—स्वयंके द्वारा भी, औरोंकी तो बात ही छोड़ो—स्वयंके द्वारा भी स्वयं—विषय नहीं होता है—

साक्षी दृगेव न तु दृश्यते।

रूप दिखाना है आँख देखती है; आँख दिखती हैं, मनोवृत्तियाँ देखती हैं; मनोवृत्तियाँ कभी सोती हैं, कभी जागती है, उनको देखनेवाला साक्षी स्वयं कभी नहीं दीखता है—उसका होना ही, उसका ज्ञानस्वरूप होना ही उसका दर्शन है, दृश्यसे विलक्षण होना ही उसका दर्शन है।

जैसे हम घड़ीको देखेंगे तो घड़ी हुई दृश्य और मनोवृत्ति और नेत्रसे हुआ इसका दर्शन और मैं हो गया द्रष्टा—ज्ञाता। यह क्या हुआ? कि बोले यह त्रिपुटी हो गयी। परमात्माके अनुभवमें यह त्रिपुटी नहीं बनती। घड़ीकी तरह परमात्मा दृश्य है और इन्द्रियाँ-वृत्तियोंके समान कोई दृष्टि-वृत्ति है और मैं कोई द्रष्टा हूँ—यह तीन-चीज परमात्माके दर्शनमें नहीं बनती। आत्मा स्वयं है, परमात्मा स्वयं है—अनुभव-स्वरूप है।

यह शरीर आपका कैसा है कि जैसे अनन्त-कालमें एक सेकेण्ड होता है। तो क्या आप जानते हैं कि कालका कोई-न-कोई हिस्सा सेकेण्ड होगा? अरे वह दिनका हिस्सा है यह ठीक है, वह महीनेका हिस्सा है यह भी ठीक है कि वह वर्षका हिस्सा है यह भी ठीक है, वह युग-कल्पका हिस्सा है यह भी ठीक है, परन्तु वह कालका हिस्सा नहीं है क्योंकि काल तो अपने अधिष्ठानसे जुदा होता ही नहीं, काल तो अधिष्ठानमें कल्पित है। इसलिए कालमें, अधिष्ठानमें, कल्पित जो सावयव-काल उसका अंश सेकेण्ड है, अकल्पित अधिष्ठानका अंश सेकेण्ड नहीं है।

अच्छा, एक इंच देश? कि भाई, एक गजमें एक इंच देश है, यह ठीक है और हजार मीलमें भी एक इंच देश यह है ठीक है, लेकिन ओर-छोर-रहित देशमें वह दस गज भी कल्पित है, दस मील भी कल्पित है, दस करोड़ मील भी कल्पित है और वह एक इंच भी कल्पित है।

इसी प्रकार वस्तु-सत्तामें इस मकानका एक हिस्सा हमारा शरीर हो सकता है, पञ्चभूतका एक हिस्सा शरीर हो सकता है, लेकिन उस सत्तामें जिसमें पञ्चत्व नहीं है—पञ्चत्व माने विस्तार भी और मृत्यु भी जिस सत्तामें नहीं है, उस सत्ताका कोई अंश यह शरीर नहीं है।

सत्तामें अंश शरीर नहीं है, चेतनतामें जीव अंश नहीं है और आनन्दमें गुड़ानन्द और पत्न्यानन्द और पुत्रानन्द ये परिच्छिन्न आनन्द नहीं है। एक ही आनन्द भरपूर है, चाहे गुड़की उपाधिसे आवे चाहे पुत्रकी उपाधिसे आवे। एक ही चेतन भरपूर है, चाहे वह जीव दिखे चाहे वह ब्रह्मा दिखे, चाहे कीड़ा-मकौड़ा

दिखे। एक ही सत्ता भरपूर है, चाहे वह पहाड़ दिखे चाहे वह राई दिखे। सत्तामें, चेतनमें, आनन्दमें अंश नहीं होता; कार्य-कारण-भाव नहीं होता; आधार-आधेय-भाव नहीं होता; द्रष्टा-दृश्य-भाव नहीं होता। नारायण, यह अनुभव बड़ा बिलक्षण है, यह वेदान्त-दर्शन कोई बच्चोंका खिलवाड़ नहीं है।

अनुपश्यन्ति—अनुभविता, अनुभव और अनुभाव्य—इनसे त्रिपुटी बनती है। यह घड़ी अनुभवका विषय बन गयी, अनुभव वृत्ति बन गया और अनुभविता अहं ज्ञाता बन गया—यह त्रिपुटी जिसमें भास रही है और जिससे भास रही है और जिस अकल्पित सत्यमें यह कल्पित हो रही है, उसका अनुभव होना—यह अनुपश्यन्तिका अर्थ है।

एक और बात! एक बार बड़ी हँसी हुई—क्या कि एक सज्जन गये थे उत्तरकाशी, लौटकर आये तो बोले कि भाई महीनेकी दस तारीखको दस बजे दिनमें हमको ब्रह्मानुभूति हुई! कई लोग नोट करके रखते हैं कि उनको कब ब्रह्मका अनुभव हुआ। वहाँ एक वृद्ध महात्मा थे; उन्होंने कहा कि वह अनुभव तो तुम्हारा नष्ट हो गया, मर गया! बोले—कैसे मर गया महाराज? महात्माने कहा कि तुमको अब उसकी याद आ रही है न, जिसकी याद आवे सो मर गया!—भूतकी याद आती है भला! कलकी आज याद आवेंगी, गयेकी आज याद आवेगी, परोक्षकी आज याद आवेगी, छह महीने पहलेकी याद अभी आवेगी; वह अनुभव तो तुम्हारा मर गया।

बोले कि अच्छा, वह अनुभव मर गया?

फिर महात्मा बोले कि वह अनुभव जब तुमको दिनमें दस बजे हुआ तो अब क्या हो रहा है? अब क्या है? अनुभव तो उस समय पैदा हुआ और उस समय मिट गया और इस समय अब तुम उसकी यादकर रहे हो तो अब क्या हो रहा है?

बोले कि अब तो स्मृति हो रही है।

हे भगवान्! देखो, एक बात सुनाते हैं आपको। स्वामी मंगलनाथजीके यहाँ सत्सङ्ग हुआ। स्वामी मंगलनाथजी भारतवर्षके जो बड़े-बड़े महात्मा हुए हैं उनमें शिरोमणि थे—बहुत अच्छे संत थे, ऋषिकेशमें रहते थे। उन्होंने कहा कि लोग कहते हैं कि हमको अनुभव तो हो गया पर अब टिकता नहीं है या अनुभव तो हुआ लेकिन उसकी स्मृति नहीं रहती है। हे भगवान्! आप जरा विचार करके देखो—जो वस्तु पहले अनुभवका विषय हो करके फिर परोक्ष हो जाती है, माने

आँखसे ओझल हो जाती है, उसकी ही स्मृति होती है। चौपाटीपर देखा था यहाँ यादकर रहे हैं; कल देखा था आज याद कर रहे हैं और लाल पोशाकमें देख था तो आज सफेद पोशाकमें तुमको देखकर याद आ गयी कि कल तो तुमने लाल पोशाक पहनी थी। लेकिन आत्मा जो है—अपना-आपा—यह क्या कल छूट जायेगा कि आज याद करोगे; यह क्या चौपाटी पर रह जायेगा कि इसकी याद करोगो; कि इसकी पोशाक कल लाल थी, आज सफेद हो गयी; कि याद करोगे कि अरे यह तो स्वयं है भाई; इसकी याद क्या करोगे?

तो इसमें मूल भूत बात क्या है कि जहाँ स्मृति होती है, वहाँ वस्तुका अपरोक्ष नहीं है और जहाँ वस्तुका अपरोक्ष है, वहाँ तो अनुभव ही है, स्मृति नहींहै। हम इस समय आप लोगोंको देख रहे हैं, याद नहीं कर रहे हैं, और जिसकी याद कर रहे हैं उसको देख नहीं रहे हैं। और अपना आत्मा—यह कभी किसी देशमें, किसी कालमें, किसी वस्तुके रूपमें होता तो है नहीं, यह अपना आप ही है।

अन्यका जब अनुभव होगा तब उसकी स्मृति रखनी पड़ेगी। एक दिन श्रीकृष्ण भगवान् आपको दर्शन देकर चले जायें तब आपके हृदयमें उनकी स्मृति रहा करेगी—अमुक दिन मैंने अमुक आकारमें परमात्माको देखा था! वह आकार तो अब सामने नहीं है, इसलिए अब उसकी याद आवेगी—आ हा, वह मुरली, वह मुस्कान, वह चितवन, वह विशाल वक्षःस्थल, वह नृत्य, वह संगीत—यह याद आवेगा। बोले क्यों? क्योंकि वह आकार तब प्रकट हुआ था और अब लुप्त हो गया। तो स्मृतिकी धारा बन जायेगी। अन्यके रूपमें आये थे, स्वके रूपमें नहीं आये थे, वे तो एक आकार धारण करके आये थे!

अच्छा, समाधिकी याद आवेगी आपको। क्यों आवेगी? कि कल समाधि लगी थी, आज तो लगी ही नहीं। कभी आप वैकुण्ठमें हो आओ तो याद आवेगी उसकी कि कभी हम वैकुण्ठ गये थे—अमेरिकासे लौट आओ तो अमेरिकाकी याद आवेगी। बोले—कल हम खूब द्रष्टाके स्वरूपमें बैठ गये थे और आज वैसे नहीं बैठे, तो तुम द्रष्टा नहीं हो बाबा, इस समय तुम किसके स्वरूपमें बैठे हो? इस समय तुम कौन हो? जो चीज अन्य होती है और अन्य होकर परोक्ष होती है, जो स्वयं प्रकाश अपना आत्मा नहीं होती है, उसमें स्मृतिकी अपेक्षा होती है। और यह अपना आत्मा? कि पहले आत्मा, पीछे जगत्। सब जगहमें आत्मा मालूम पड़ती है? कि नहीं, जगहमें आत्मा नहीं मालूम पड़ती है, सब जगह इसी आत्मामें मालूम पड़ता है कि सब समयमें आत्मा मालूम पड़ता है? कि नहीं सब समय

इसी आत्मासे मालूम पड़ता है। सब जगह इसी आत्मासे मालूम पड़ता है; सब वस्तु इसी आत्मासे मालूम पड़ती है—भेद-मात्र इस आत्मामें अध्यस्त है, कल्पित है और इस आत्मासे प्रकाशित है।

इसलिए **आत्मस्थं अनुपश्यन्ति**—वह ईश्वर कहाँ है? कि ईश्वरमें तुम नहीं हो, तुममें ईश्वर है। तुम ज्ञान-स्वरूप हो, तुम्हारे ज्ञानके एक विशेषमें ईश्वर है। तुम्हारे ज्ञानके एक विशेष-रूपमें जीव है। तुम्हारे ज्ञानके एक विशेष रूपमें अनन्त-कोटि ब्रह्माण्ड है। प्रकृति-जीव-ईश्वर तुम्हारे ज्ञानमें है और ज्ञान बदलता हुआ तो नहीं होता कि अब ज्ञान ईश्वराकार हुआ, अब ज्ञान प्रकृत्याकार हुआ, अब ज्ञान जीवाकार हुआ—यह तो ज्ञान प्रकृत्याकार हुआ, अब ज्ञान जीवाकार हुआ—यह तो ज्ञानमें विवर्त है, और इसमें जीव-जगत्-ईश्वरका भेद विवर्त है।

'अनुपश्यन्ति' का अर्थ यह है कि जिसमें आगे हम परमात्माको देखेंगे ऐसी कल्पना नहीं है और हम परमात्माको देखेंगे ऐसी कल्पना नहीं है और हम पहले देख चुके हैं, ऐसी कल्पना भी नहीं है और इस समय हम विषयके रूपमें देख रहे हैं ऐसी कल्पना भी नहीं है! जो स्वयं है, उसको कल्पनाकी अपेक्षा नहीं रहती है। तुम्हें अपना नाम हमेशा याद रहता है क्या? बोले भाई, क्या तुम्हें अपना नाम हर समय याद रहता है? क्या अपना नाम भूल जाते हो? क्या उसका अज्ञान हो जाता है? कोई तुम्हारा नाम लेकर बुलावे तो क्या तुम नहीं समझते हो? कोई दूसरा नाम लेकरके कोई बुलावे तो क्या तुम नहीं कहोगे कि माफ करना भाई, हमारा नाम दूसरा है? तो अपना आपा जो है यह कभी भूलता नहीं, कभी विस्मृतिका विषय नहीं होता—यह कभी भूलता नहीं, यह कभी याद आता नहीं; इसके बारेमें कल्पना होती नहीं और यह घट-पट-मठ आदिकी तरह दिखता नहीं, यह स्वयं है और कोटि-कोटि कल्पात्मक कालका द्रष्टा है और कोटि-कोटि योजनात्मक देशका द्रष्टा है और कोटि-कोटि ब्रह्माण्डात्मक पदार्थका यह द्रष्टा है!

तेषां सुखं शाश्वतं नेतरेषाम्—जो ऐसा देखते हैं उनको शाश्वत सुख प्राप्त होता है। देखो, बिलकुल गड़बड़ाना नहीं चाहिए—अपना नाम सुख है, तुम्हारा सोना सुख है। तुम्हारा जागना सुख है, तुम्हारा सपना देखना सुख है, तुम्हारा रोना सुख है, तुम्हारा जन्मना सुख है, तुम्हारा मरना सुख है; जो नाटक तुममें तुमको दिख रहा है उसमें तुम सुख-रूप ही रहते हो।

रोनेमें बड़ा सुख है। हमने एक बार एक महात्मासे पूछा था कि महात्मा, बड़ा गुस्सा आता है, क्रोध आता है। बोले—रो लिया करो, कमरा बन्द करके रो

लिया करो। यह नहीं कि गुस्सा आया तो दूसरेको गाली देने लगे और मारने लगे—उसको आँसू-पानी बनकर बह जाने दो। देखो, क्या हल्कापन मालूम पड़ेगा आपको! आग पानी बन गयी; थी तो आग पर ठण्डा बन गया—रो लो!

बोले—रोनेमें तो हमको शर्म आती है और कभी-कभी तो रोना न आवे तो बड़ा दुःख होता है। हमको एक दिन किसीने बताया कि वे मातमपुर्सी करने किसीके घर गये; अब चाहते तो थे कि रोना आवे पर रोना आता ही नहीं था; वे बताते थे कि हमने याद करना शुरू किया कि कब-कब रोये थे, हमारी नानी मरी थी, हमारे बाबा मरे थे, हमारे बाप मरे थे, एक दिन हमको हमारे पतिने बड़ा कटु शब्द कहा था—सब याद किया कि किसी तरहसे रोना आवे, पर रोना तो आवे ही नहीं—अब रोना आये वगैर उनको तकलीफ हो गयी!

देखो, सुख और किसी चीजका नाम नहीं है—दुश्मनके मरनेका नाम भी सुख नहीं है और मित्रके सम्राट् होनेमें भी कोई सुख नहीं है—वह तो तुम्हारा मित्र है इसलिए सुख देता है; सबसे प्यारा अपना-आपा है। यह भक्तिमें ईश्वरको जो सुख बोलते हैं न, उसमें क्या होता है कि भक्ति माने अपने आपमें जो प्रेम है इस प्रेमको ईश्वरमें डाल देना; इससे ईश्वर पूरा हो जायेगा। ईश्वरको हम अविनाशी तो मानते ही हैं और सर्वत्र मानते हैं लेकिन वह बिचारा अधूरा पड़ा है। क्यों? क्योंकि उसको आनन्द नहीं मानते—आनन्दसे तो प्रेम किया जाता है; अपना प्रेम माने अपने ऊपर जितना प्यार है, उतना प्यार ईश्वरपर डाल दो तो वह तुम्हारी आत्मा हो जायेगा और उसका अविनाशीपना और उसका चेतनपना अपनेमें ले लो तो तुम ईश्वर हो जाओगे, क्योंकि आनन्दपना तो तुम्हारेमें स्वाभाविक ही है—इसीको भक्ति बोलते हैं। ज्ञान बोलते हैं—ईश्वरको मैं बना लेना और भक्ति बोलते हैं—ईश्वरका 'पार्टनर' हो जाना, जैसे मानलो कि एक सेठका करोड़ रुपयेका फर्म है, उसमें किसीने पच्चीस हजार रुपये डाला और बोले कि हम करोड़पतिके 'पार्टनर' हैं। अपने प्यारको, अपने आनन्दको ईश्वरमें मिलाओ और ईश्वरकी सत्ता और ज्ञान अपने-आपमें ले लो, तो तुम मालिक हो जाओगे—बिलकुल तुम ईश्वर हो जाओगे।

यह प्रियता अपने आपमें स्वाभाविक है और दूसरेमें कृत्रिम है—पत्नीमें, पुत्रमें, धनमें, दानीपें जो प्रियता है वह बनावटी है और अपने आपमें जो प्रियता है वह सच्ची है। सुख कौन है कि जो सुख होता है, वह प्यारा होता है और अपना-आपा ही सबसे ज्यादा प्यारा है। कहते हैं—हे भगवान् जरा एक टोकरी आम तो

पहुँचा देना हमारे लिए आज! कि हे भगवान् हमको, चोट लग गयी है इसपर ज़रा मरहम-पट्टी तो कर देना! हमको ईश्वर चाहिए कि हमको बढ़िया-से-बढिया सेवक चहिए? ईश्वर नहीं चाहिए, हमको बढ़िया-से बढ़िया सेवक चाहिए जो हमको घर बैठे-ही-बैठे कपड़ा भेजे, अन्न भेजे, मकान दे बढ़िया-सा, बेटा-बेटी बढ़िया दे; और जब हम थक जायें तो हमारा पाँव दबावे। जब सिरमें दर्द हो तो सिर सहलावे—हमको एक बढ़िया-सा सेवक चाहिए ईश्वर नहीं चाहिए। हम ईश्वरसे भी अपनी सेवा करवाना चाहते हैं! इसका मतलब यह हुआ कि प्यारा 'मैं' है और उसका अंग बनाना चाहते हैं ईश्वरको।

बोले कि हम तो ईश्वरके लिए मर जाना चाहते हैं। कि हाँ-हाँ, तुम अपने हड्डी-मांस-चामके शरीरको इसलिए ईश्वरके सामनें बलिदान करना चाहते हो कि समूचा ईश्वर तुम्हारी आत्माकी मुट्ठीमें आजाये—ईश्वरको काबूमें करनेके लिए अपनेको उसके काबूमें देना चाहते हो।

सुख माने तुम। कं ब्रह्म, खं ब्रह्म —सुष्ठु खं सुखं—प्रियत्वेन प्रतीत जो ब्रह्म है उसका नाम सुख है। शाश्वत सुख किसको है कि जो बाहर की प्रवृत्ति और निवृत्तिमें धैर्यवान है; संयोग-वियोगमें, जन्म-मरणमें, रोग-योगमें जो धैर्यवान है और केवल अपने हृदयमें ही परमात्माको दृश्य नहीं करता स्वयं अपने आपके रूपमें ही अनुभव करता है। वह स्वयं सुख है और शाश्वत सुख है। वह जहाँ रहेगा 'वहीं' सुख है, जब रहेगा तभी सुख है; उसको देश-काल व्याप्त नहीं होता है—

तेषां सुखं शाश्वत नेतरेषाम्।

आपने सुना होगा कि किसीने स्वामी रामतीर्थसे कहा कि अमेरिकामें तुमको कोई निमन्त्रण नहीं है, ठहरनेकी कोई जगह नहीं है, खानेकी कोई व्यवस्था नहीं है, पासमें पैसा नहीं है, भूखों मर जाओगे वहाँ कौन बन्दोबस्त करेगा? स्वामी रामने धर दिया उसीके कंधेपर हाथ कि तुम करोगे, तुम हो न हमारे, हम ही तो हैं। दुनियाके लोग तो दीन-हीन-अनाथ-कंगाल-नंगे-भूखे-रूपमें अपने आपको अनुभव कर रहे हैं, आओ, शाश्वत शान्तिका उपदेश करती है उपनिषद्।

अध्याय—२, वल्ली—२, मन्त्र—१३

नित्योऽनित्यानां चेतनश्चेतनानामेको बहूनां यो विदधाति कामान्।
तमात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति धीरास्तेषां शान्तिः शाश्वती नेतरेषाम्॥ २.२.१३

अर्थ :—जो अनित्य पदार्थोंमें नित्य है तथा चेतनोंमें चेतन है और जो एक रहते हुए ही अनेकों कामनाओंका विधान करता है अर्थात् उनको पूर्ण करता है—उसको जो धीर पुरुष अपने आत्मामें स्थित अनुभव करते हैं उन्हींको शाश्वत शान्ति प्राप्त होती है दूसरोंको नहीं॥ १३॥

इस मन्त्रके पूर्वार्द्धमें पहले तत्-पदार्थका निरूपण है, और फिर तृतीय पादमें 'तमात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति धीराः'—से त्वं-पदार्थके साथ उसकी एकताका निरूपण है और चतुर्थ-पादमें (तत्-त्वंकी एकताके) फल-रूप मोक्षका निरूपण है।

'नित्योऽनित्यानाम्'—अनित्यपदार्थोंमें जो नित्य है। वह नित्य क्या है? बहुत-सारे नित्य पदार्थ माने जाते हैं। यहाँ किस नित्यसे मतलब है?

पहले, लोग मानते थे कि पृथ्वी कार्य-रूपमें तो नित्य नहीं है, परन्तु परमाणु रूपमें नित्य है और जल जो है उसके भी परमाणु होते हैं वह भी नित्य हैं। इसी प्रकार अग्नि और वायुके परमाणु नित्य हैं। अब उनके पास यन्त्रके द्वारा परीक्षा करनेकी सामग्री तो थी नहीं, इसलिए वे ज्ञानके प्रकारसे ही निश्चय करते थे कि नासिकासे गन्ध आती है और किसी इन्द्रियसे नहीं आती, गन्धका आश्रय द्रव्य पृथ्वी है; जिह्वासे रसका ज्ञान होता है तो रसका आश्रय जल है; आँखसे रूप दिखता है तो रूपका आश्रय तेज है और त्वचासे स्पर्शका ज्ञान होता है तो त्वचाका आश्रय द्रव्य वायु है और कानसे शब्द सुनायी पड़ता है तो शब्दका आश्रय द्रव्य आकाश है—ऐसे विभाग करते थे। बोले कि पृथ्वी, जल, अग्नि और वायुके परमाणु तो नित्य होते हैं और परमाणुओंके संयोगसे जो कार्य बनता है वह अनित्य होता है और आकाश जो है वह नित्य है। आकाश नित्य है और आकाशमें ये चारों चीज बनती हैं—ऐसा कोई-कोई मानते थे।

फिर बोले कि ये पाँच नहीं हैं भाई, एक ही शक्तिके परिणाम हैं—शक्ति गतिशील होती है और गतिशील होनेसे ऋणात्मक-धनात्मक होती है, उसमें द्वन्द

होकर यह भिन्न-भिन्न प्रकारकी सृष्टि बन जाती है। बोले शक्ति भी कहीं सोती है कहीं जागती है—उसको प्रधान बोलते हैं। सोनेवाली-जागनेवाली शक्तिको प्रधान या प्रकृति बोलते हैं प्रकृति माने **प्रकृष्टा कृति यस्या**—यह विश्वकी चित्र-विचित्र जो कृति है, रचना है, वह जिसकी है उसको प्रकृति कहते हैं। **प्रक्रियते विश्वं अनया**—बड़ी सुन्दर रीतिसे जिसके द्वारा इस विश्वकी रचना होती है वह प्रकृति है। **प्रधीयते अस्मिन् इति प्रधानम्**—जिसमें सब लीन हो जाता है उसको प्रधान बोलते हैं। **ईश्वरस्य प्रकृष्टा कृति-प्रकृतिः**—ईश्वरकी प्रकृष्ट कृति-रचनाका नाम प्रकृति है।

अच्छा जी, बोले कि शक्तिका सोना और जागना यह नित्य नहीं है, इसको जो जाननेवाला जीव है सो नित्य है! बोले कि जीव भी एक कीड़ेमें होता है और एक ब्रह्मामें होता है—इसका बड़ा विवेक शास्त्रोंमें किया हुआ है। जीवकी सोलह कला—आत्माकी सोलह कला मानते हैं अथवा कल्पित करते हैं।

एक कलाका विकास जिस प्राणीमें होता है, उसको उद्भिज्ज बोलते हैं जो धरतीको छेद करके निकलते हैं। दो कलाका विकास जिस प्राणीमें होता है, उसको स्वेदज बोलते हैं—पसीनेसे पैदा होनेवाले जैसे जुएँ, खटमल। तीन कलाका जिसमें विकास होता है वह अण्डज कहलाते हैं—चिड़िया आदि। चार कलाका जिसमें विकास होता है, उसको जरायुज मानते हैं। जरायुज भी दो तरहका होता है—चतुष्पाद बोलते हैं जैसे पशु; और पाँच कलावालेको द्विपाद बोलते हैं जैसे मनुष्य। अब छह कला, सात कला जिसमें विकसित होवे और होवे मनुष्य, उसको ये सत्पुरुष मानते हैं। और आठकलाका विकास हो जाये तव उसमें चैतन्य आधा हो गया न—चैतन्यकी प्रचुरता हो गयी, बराबरी हो गयी और तब उसको अवतार मानते हैं। आठ कलाका अवतार, नौ कलाका अवतार, दस कलाका अवतार, बारह कलाका अवतार होते-होते जड़ता जो है सो लुप्त हो जाती है; तो बारह कलासे सोलह कला तक जो हैं वह अवतार नहीं माने जाते वे अवतारी ईश्वरके रूप हैं। सोलह कलाका ईश्वर है—यह समझानेके लिए इस ढंगसे कलाकी कल्पना करते हैं।

यह कला-कल्पना जो है यह केवल द्रव्यमें ही नहीं है कि जाति बनावें—जैसे कि ये पेड़, ये जुएँ, ये चिड़ियाँ, ये चतुष्पाद पशु और ये द्विपाद मनुष; और केवल मनुष्योंमें ही नहीं बनाते कि ये मनुष्य, ये सत्पुरुष, ये अवतार—यह देशमें भी है कि इतनी कलाका—पाताल लोक और आठ कलाके बादका विकास जिस देशमें होता है उसको ब्रह्म लोक, गोलोक, वैकुण्ठ, साकेत फलाना-ढिकाना—वह देशके क्रमसे मानते हैं। ऐसे ही कालके क्रममें मानते हैं—कैसे मानते हैं कि यह जब हम

समाधि लगाते हैं तो किस कक्षाकी समाधि लगी ? हड्डी-मांससे यदि एकता है कि मैं देह हूँ तो हठयोग आदिके द्वारा चित्तवृत्तिको और प्राणको शान्त कर दिया और देहमें बैठ गये-एक कलाकी समाधि हो गयी; मन्त्रयोगकी समाधि होगी; लययोगकी समाधि होगी; राजयोगकी समाधि होगी—ये चार कक्षा होंगी और फिर इसमें बहिरङ्ग और अन्तरङ्ग; फिर सम्प्रज्ञात-असम्प्रज्ञातके भेद आवेंगे—इस तरहसे यह जो समाधि काल है, इस समाधिकालमें ही सात कला तकका विकास, आठसे बारह कला तकका विकास और बारहसे सोलह कला तकका विकास होगा। पन्द्रहवीं कलातक सम्प्रज्ञात-समाधि रहेगी; सोलहवीं कलामें असम्प्रज्ञात समाधि हो जायेगी।

इस प्रकार द्रव्यमें कलाकी कल्पना करके चींटीसे लेकर, जुएँसे लेकर ब्रह्मातकके जीवोंके शरीर और रोने और सोनेसे लेकर समाधि तकका काल और नरकसे लेकर गोलोकतकके स्थान—ये सब-के-सब इसी षोडश-कलाके विस्तारमें होते हैं, और जो आत्मदेव हैं—शुद्ध, सचमुच ब्रह्म, वह अकल हैं।

ब्रह्म नाम नहीं कि इसका नाम ब्रह्म है; ऐसा भी नहीं कि लम्बा-चौड़ा कोई आत्मा है उसका नाम ब्रह्म है; कि बहुत जीनेवाला कोई आत्मा है उसका नाम ब्रह्म है कि कोई जुगनूकी तरह जगमगाता हुआ आत्मा है उसका नाम ब्रह्म है—ऐसा नहीं, सचमुच जिसको ब्रह्म कहते हैं वह अकल पुरुष है—माने उसमें किसी भी प्रकारकी कला—देशकी, कालकी-किसी भी कलाकी कल्पना नहीं होती।

अब नित्यता और अनित्यताकी जब व्याख्या करनी हो तो कहेंगे कि पृथिवी अनित्य है और परमाणु नित्य है। गाय अनित्य है और गोत्व नित्य है। यह आप जानते हैं कि एक गाय व्यक्ति तो पैदा होती है और मर जाती है परन्तु जो गायपना है वह तो हजार-हजार गायोंमें रहता है, उस गोत्वकी मृत्यु नहीं होती है, वह नित्य है। इसी प्रकार घट और घटत्व—घट अनित्य है, एक घट फूट जाता है परन्तु घटत्व जो है वह नित्य होता है; उसको घट-सामान्य बोलते हैं। हजार-हजार घटमें, हजार-हजार गायमें 'नित्यम् एकम् अनेकानुगतम् सामान्यम्'। परन्तु यह ब्रह्म सामान्य रूप नहीं है, सामान्य तो जाति है—मनुष्य जाति, गोजाति, घट जाति। अनेक चीजें जिसमें एक तरहकी होती हैं उसको जाति बोलते हैं। ब्रह्म सामान्य नहीं है।

ब्रह्म सर्व भी नहीं है, ब्रह्म कुल नहीं है—काल-समष्टिका नाम ब्रह्म नहीं है, देश-समष्टिका नाम ब्रह्म नहीं है, वस्तु-समष्टिका नाम ब्रह्म नहीं है। तब फिर अनित्योंमें नित्य ब्रह्म क्या है ? तो—

अनित्यानां नित्यत्व-प्रतिभासतो नित्यः।

जो अनित्यमें रहकर उनकी अनित्यताको प्रकाशित कर रहा है, वह नित्य है।

चेतनश्चेतनानां—जो जीवोंके भीतर अधिष्ठान रूपसे रहता है; स्वयं प्रकाश रूपसे जीवत्व जिसमें कल्पित है; जीवत्व जिसमें भास रहा है; जीवत्वका जिसमें लोप हो जाता है; जीवत्व जिसमें बाधित है, वही चेतनोंमें चेतन है।

तीन कल्पना करो—एक वह चेतन जिसका जन्म भासता है, जिसकी स्थिति भासती है, जिसका लय भासता है; और दूसरा वह चेतन जिसमें यह जन्म, स्थिति और प्रलयवाले चेतन प्रकाशित होते हैं; और तीसरा वह अखण्ड चैतन्य जिसमें परिच्छिन्न चैतन्य बाधित है माने मिथ्यात्वेन ऐसा निश्चित हो जाता है कि यह कल्पित सत्ताके है—

नित्योऽनित्यानां चेतनश्चेतनानां
एको बहूनां यो विदधाति कामान्।

मैंने एक महात्मासे इस ढंगका प्रश्न किया कि किसी भी दर्शनमें ईश्वरको भरपूर महत्त्व नहीं दिया गया है जैसा कि पुराणोंमें दिया गया है—जैसे भागवतमें है, विष्णु-पुराणमें है। जैसा महत्त्व ईश्वरको पुराणोंमें दिया गया है वैसा महत्त्व किसी दर्शनमें नहीं दिया गया है! न्याय-दर्शनमें नौ द्रव्योंमें-से एक द्रव्य आत्मा है, उस आत्माके दो भेद हैं—एक परमात्मा, एक जीवात्मा और वह परमात्मा जगत्का निमित्त कारण है। वैशेषिकमें तटस्थ ईश्वर है। सांख्यमें तो ईश्वरकी चर्चा ही कम है, नहीं है समझो—द्रष्टा और दृश्य दो विभाग करके, द्रष्टा दृश्यसे असङ्ग हो गया; बस इसीमें उनका दर्शन समाप्त हो गया। योग दर्शनमें समाधि लगाकर ईश्वरका काम पूरा हो जाता है। पूर्व-मीमांसामें कर्म स्वयं फल दे लेता है; और वेदान्त-दर्शनमें चैतन्यमें मायाकी उपाधि लगी तब ईश्वर मिला।

अब वे समझाने लग गये। यह प्रश्न तो लम्बा हो गया था न—प्रश्न तो पाँच मिनटमें पूरा हुआ, लेकिन इसका जवाब तो पाँच मिनटमें पूरा नहीं होता है। वैसे तो टप्पसे एक मिनटमें बोले दें! अब वे लगे समझाने-उत्तर देने लगे तो चार बज गये! गंगा शङ्कर मिश्रने आकर कहा कि महाराज, आज आपने भिक्षा नहीं की; तो बोले कि अच्छा-अच्छा उठते हैं और फिर पाँच बजे उठे! तो—

चेतनश्चेतनानामेको बहूनां यो विदधाति कामान्—यह ईश्वरका वर्णन है। ईश्वरकी सत्ता क्या है? बोले—**पारमार्थिक ब्रह्मसत्ता अपेक्षया किञ्चित् नूनसत्ताकत्वम्**—जो देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न, सजातीय-विजातीय-स्वगतभेदसे रहित प्रत्यक्चैतन्याभिन्न ब्रह्मतत्त्व है वह तो परमार्थसत्ता है, उसमें

कोई देश-काल-वस्तुका परिच्छेद नहीं है; परन्तु समष्टि और व्यष्टिकी हेतुभूता जो माया है, उस मायाके देशमें पारमार्थिक ब्रह्मसत्ताकी अपेक्षा किञ्चित्—न्यून सत्तावत् अनिर्वचनीय न्यून सत्ताकत्व होना ईश्वरकी सत्ता होना है—माने माया देशमें रहकरके ब्रह्मका सर्वज्ञ होना, सर्वशक्तिमान होना, सर्वान्तर्यामी होना, सर्वनियन्ता होना, ब्रह्मा-विष्णु-रुद्रको भी अपने वशमें रखना और सम्पर्ण जीवोंके व्यष्टि प्रारब्ध और समष्टि प्रारब्धका फल देना, ईश्वरत्व है और इसलिए ईश्वरका व्यावहारिक सत्ता और प्रतिभासिक सत्तामें होना और अभेद ज्ञानसे जीव और ईश्वरके पृथक्त्वका बाधित हो जाना, ब्रह्मसत्ताकी अपेक्षा **किञ्चिन्न्यूनसत्ताकत्व** है।

चेतनश्चेतनानाम्—ब्रह्मामें एक चैतन्य, विष्णुमें, एक चैतन्य, रुद्रमें एक चैतन्य, इन्द्रमें एक चैतन्य, हममें एक चैतन्य, तुममें एक एक चैतन्य—यह जो व्यवहारमें चैतन्यका अलगाव मालूम पड़ता है कि यहाँ कर्ता, वहाँ कर्ता, वहाँ कर्ता, वहाँ कर्ता—उन सब कर्ताओंमें जो एक ज्ञप्ति-मात्र वस्तु है, उसका नाम ब्रह्म है, उसका नाम परमात्मा है।

एको बहूनां यो विदधाति कामान्—यह श्रुति कहती है कि ईश्वरके मार्गमें बहुत लोग इकट्ठे होकर नहीं चलते। प्रत्येक व्यक्तिको अपने हृद्देशमें ईश्वरसे एक हो जाना पड़ता है, वहाँ एक होते ही हृद्देश और हृद्देशका भेद बाधित हो जाता है-प्रत्येक व्यक्ति को! समाज ईश्वरको प्राप्त नहीं होता। जैसे व्यापारी लोग आपसमें संगठित होकर धन कमाते हैं—सबको लाखों रुपयोंका फायदा होता है; जैसे समाज-सेवी लोग संगठित होकर परस्पर मिलकरके समाज सेवा करते हैं; जैसे भोग-परायण लोग क्लबमें, सिनेमामें इकट्ठे होकर भोग करते हैं; इस प्रकार कहो कि हम सब लोग इकट्ठे होकर जैसे सिनेमामें पर्देपर एक तस्वीरको हजारों लोग देखते हैं, वैसे हम सब सत्सङ्गी सामने एक पर्दा लगाकर उसपर एक साथ ईश्वरको देखेंगे तो वैसे नहीं दीखता है ईश्वर। ईश्वरको देखनेके लिए प्रत्येक व्यक्तिको अन्तर्मुख होना पड़ेगा और बाहरी परत, बाहरी स्तर, बाहरी पर्देको छोड़कर इतने सूक्ष्म स्तरमें ज़ाना पड़ेगा कि वहाँ जानेपर हमको ये पर्दे परिच्छिन्न न बना सकें, काट न सकें; और वह जो हमारा अपरिच्छिन्न, अपरिसीम रूप होगा, वह परमात्मासे एक होगा। अपने लिए परमात्माकी प्राप्तिके लिए, अपने स्वरूपमें स्थित होनेके लिए प्रत्येकको अन्तर्मुख होना पड़ेगा।

ईश्वर तो व्यक्ति-प्रारब्ध और समष्टि-प्रारब्धके फलदानमें लगा है। किसीने पूछा—क्या ब्रह्मलोक सच्चा है? अरे भाई, क्या यह बम्बई सच्ची है? जितनी सच्ची

बम्बई है, उतना सच्चा ब्रह्मलोक भी है, वैकुण्ठ भी है, गोलोक-साकेतलोक भी है। बम्बई तो तुमको सच्ची लगे और ब्रह्मलोग सच्चा न लगे तो समझना अभी तुमको वासनामें और स्थूलमें भेद मालूम पड़ता है! असलमें यह स्थूल-लोक भी वासनात्मक ही है और ब्रह्मलोक भी वासनात्मक ही है और अपने स्वरूपमें न स्थूल वासना है, न सूक्ष्म वासना है और न तो अविद्याके द्वारा होनेवाला सम्बन्ध है और न तो अपने स्वरूपकी परिच्छिन्नताकी भ्रान्तिसे होनेवाला सत्यत्व ही है। ऐसा!

तो इस परमात्माको कहाँ देखना? कि—**तमात्मस्थं येऽनुपश्यन्ति धीराः।**

जरा अन्तर्मुख होकर—ऐषणाका परित्याग करके देखो। यह जो वासनाएँ हैं, इच्छा हैं वह कर्मके द्वारा और बुद्धिको विपरीत करके, बहिर्मुख करके हमको संसारमें बाँधती हैं—वासना अपने अनुसार कर्म करवाती है और वासना हमारी बुद्धिको संसारके समर्थनमें लगा देती है—

इन्द्रियाणां हि चरतां यन्मनोऽनुविधीयते।
तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवाम्भसि॥

बोले—शास्त्राचार्यके उपदेशसे इसमें अश्रद्धा नहीं करना। असलमें वेदान्तका एक अधिकार श्रद्धा भी है। यह नहीं समझना कि यह कोई अन्ध-श्रद्धा है कि कोई बेवकूफ बनानेवाली है-आखिर जिसकी तुम बात सुनते हो उसपर भी तो श्रद्धा ही करते हैं! बौद्ध-लोग बुद्धपर श्रद्धा करते हैं कि और कुछ करते हैं? जैन लोग महावीरपर श्रद्धा ही तो करते हैं! शास्त्राचार्यके उपदेशसे इतना कम-से-कम सीखो कि शुद्ध त्वं-पदार्थमें स्थित होते ही तुम अपनेको परिच्छिन्न नहीं मान सकते; तुम अपनेको अपरिच्छिन्न ब्रह्म जानोगे यदि शुद्ध त्वं-पद लक्ष्यार्थमें तुम्हारी बुद्धि पहुँच जाये।

अनुपश्यन्तिका अर्थ है कि जैसा तुम्हारे गुरुने देखा था, गुरुके गुरुने देखा था वैसा ही जो देखते हैं। अनुपश्यन्ति-अनुदर्शनका मार्ग है। जैसा शास्त्रने बताया है उसको जो अपने हृदयमें देख लेता है, उसको शाश्वत शान्तिकी प्राप्ति होती है, नहीं तो महाराज अशान्ति-ही-अशान्ति हाथ लगेगी चाहे नाचो, चाहे कूदो, चाहे गाओ, चाहे बनाओ, चाहे पटापट गिरो, चाहे आँख बन्द करके बेहोश हो जाओ! जबतक उस परमात्माका साक्षात्कार नहीं होगा तबतक शाश्वती शान्ति नहीं मिलेगी!

अब इसके सम्बन्धमें एक प्रमाण देते हैं। यह अगले मंत्रका विषय है।

आत्म-विज्ञान ही अनिर्वचनीय परम सुख है

अध्याय—२, वल्ली—२, मन्त्र—१४

तदेतदिति मन्यन्तेऽनिर्देश्यं परमं सुखम्।
कथं नु तद्विजानीयां किमु भाति विभाति वा॥ २.२.१४

अर्थ :—वह जो(आत्मविज्ञानरूप) सुख है वही सर्वोत्कृष्ट सुख है और (जो एषणात्रयसे रहित ब्रह्मवेत्ता हैं वे)उसको सामान्य पुरुषोंकी मन-वाणीका अविषय भी मानते हैं(परन्तु उनके लिए तो वह प्रत्यक्ष ही होता है, स्वयं ही हैं फिर इस विषयमें जिज्ञासुओंके लिए वह कैसे बतायें कि) उस परम् सुखको मैं कैसे जान सकूँगा अथवा यह कि क्या वह सुख भासित होता है अथवा नहीं—अर्थात् वह हमारी बुद्धिका विषय होकर स्पष्ट अनुभवमें आता है या नहीं?॥ १४॥

पूर्व मन्त्रोंमें कहा गया कि आत्मज्ञको ही सच्चा सुख और शाश्वती शान्ति प्राप्त होती है, अन्योंको नहीं। अब इसके सम्बन्धमें श्रुति प्रमाण देती है।

तदेतत् इति मन्यन्ते शिष्टाः। यहाँ '**मन्यन्ते**' क्रिया-पदका कर्ता **शिष्टा** है। माने वही जिसको ईशावास्योपनिषद्में कहा गया—**ये नस्तद् विचचक्षिरे**।

तदेतत् इति मन्यन्ते यत्तदात्मविज्ञानम्—वह जो आत्मविज्ञान है वह क्या है? कि अपरोक्ष है, अपरोक्ष परमानन्द है—लूट लो; ईश्वर है परमानन्द। एकने कहा—अपरोक्ष आत्मा परमानन्द है; दूसरेने कहा ईश्वर है परमानन्द। शिष्ट पुरुष मानते हैं कि **तत् एतत्**—जो तत्पदार्थ ईश्वर है, वही त्वं-पदार्थ (एतत्) अपरोक्ष आत्मा है; यह दोनोंका जो एकत्व-विज्ञान है, वही परमानन्द है।

ईश्वर कैसा है? कि **तत् अनिर्देश्यम् परमं सुखम्**। निर्देश्यका अर्थ है इशारा। इसलिए **अनिर्देश्यका** अर्थ है—जिसके लिए कोई इशारा नहीं है, जो मन-वाणीका विषय नहीं है। **तत्** है—इसका अर्थ है कि परोक्ष है—इस देशमें नहीं है, इस कालमें नहीं है, सब वस्तुमें नहीं है। **परमम्** का अर्थ है कि आत्यन्तिक सुख है।

और एतद् का अर्थ है—यह अपरोक्ष आत्मा, तुम स्वयम्। इस प्रकार **तदेतत् अनिर्देश्यम् परमम् सुखम् इति शिष्टाः मन्यन्ते**—इसका अर्थ हुआ कि ईश्वर जो परोक्ष आत्यन्तिक सुख है, जिसके बतानेके लिए उँगलीसे इशारा करके नहीं बताया जा सकता, जो कालसे परिच्छिन्न नहीं है, माने जो हमेशा रहनेवाला है, वह यही विज्ञानस्वरूप आत्मा है—ऐसा शिष्ट लोग मानते हैं। परमं सुखंका अर्थ है कि आत्यन्तिक है, काल-परिच्छिन्न नहीं है—हमेशा रहेगा इसलिए परम है, विषय नहीं है इसलिए अनिर्देश्य है और परोक्ष नहीं है इसलिए एतत् है।

देखो, सुखके बारमें किसी-किसीकी कल्पना है कि चाहे हम भूखे रहें लेकिन घरमें यदि पैसा रहे तो हम सुखी हैं—खाते नहीं, पहनते नहीं और पैसा रखते हैं। पत्नीके पास लाख रुपया और एक दिन पतिके पास रुपया नहीं रहा तो पत्नीने कहा कि भूखे रहो, कपड़ा मत पहनो, लेकिन कमाकर ले आओ तब घरमें रोटी बनेगी। अब वह तुम्हारा लाख रुपया किस काम आवेगा? इसी दिनके लिए तो रखा हुआ था न!

इकट्ठा करना सुख है, ऐसा अर्थ-परायणोंका मत है। कर्जा लेकर खाओ लेकिन भोग करो—यह भोग-परायणेंका मत है और अर्थ-भोग होवे चाहे न होवे लेकिन लगे रहो—यह कर्म-परायणोंका मत है। अरे बाबा, अपना आत्मसुख है!

देखो, गीतामें यह बात बतायी कि तामसिक सुख क्या है?

यदग्रे चानुबन्धे च सुखं मोहनमात्मानः।

जो हम अपनेको मोहमें डालकरके सुखी होते हैं—यह हमारा, यह हमारा, यह यह हमारा—मकान हमारा, स्त्री हमारी, धन हमारा, पति हमारा—मोह करके अथवा बेहोश होकर—भाँग पीकर अथवा शराब पीकर, अफीम खाकर जो सुख लेते हैं—निद्रा-आलस्य-प्रमादका जो सुख है—वह क्या है कि वह तामस सुख है।

बोले—**विषय-इन्द्रिय-संयोगात्** जो सुख होता है वह पहले तो अमृतके समान है लेकिन पीछे विषके समान घातक है—**परिणामे विषमिव**; वह राजस-सुख है।

जो सात्त्विक सुख है वह अभ्यासका सुख है—गीतामें आपने पढ़ा ही है—**अभ्यासाद्रमते यत्र दुःखान्तं च निगच्छति**—एक हमारे बड़े-बूढ़े थे, वे सूर्य-नामस्कार रोज करते थे। जिस दिन न करें उस दिन शरीरमें दर्द होने लगे और सूर्य-नमस्कार जिस दिन करलें उस दिन शरीर बहुत हल्का रहे—सूर्य-नमस्कार

ही आदत पड़ गयी न! सूर्य नमस्कारका जो सुख है वह आदतका सुख है। ऐसे आँख करी, ऐसे पीठकी रीढ़ सीधी करके बैठे—यह सात्त्विक सुख है—**आत्मबुद्धि प्रसादजम्।** यह सुख कहाँसे आता है कि यह मोहमें-से नहीं आता, निद्रामें-से नहीं आता और यह विषयेन्द्रिय-संयोगमें-से भी नहीं आता—आत्मबुद्धि प्रसादजं—अपनी बुद्धिकी प्रसन्नतासे आता है, लेकिन, यही परमसुख नहीं है।

परमसुख कौन-सा है? गीतामें यह प्रसङ्ग भी आया है। सुख तीन तरहका हुआ—सात्त्विक, राजस और तामस; परन्तु एक सुख ऐसा होता है जो आत्यन्तिक होता है। क्या है वह?

सुखमात्यन्तिकं यत्तत् बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम्।
वेत्ति यत्र न चैवायं स्थितश्चलति तत्त्वतः॥

आत्यन्तिक सुख माने जो कालसे न कटे। एक सुख तो वह है कि जबतक माला फेरी तबतक रहा और माला रख दी तो मिट गया—यह अभ्यासजन्य सुख है। और एक सुख यह है कि जागते रहे—स्त्री-पुत्र—अपना भरा घर देख रहे हैं सुखमें हैं—जाग्रतमें तो सुख रहा पर सुषुप्तिमें सारा मिट गया और सपनेमें? कि सपनेमें बैल होकर हलमें जुतने लगे और कोड़ा पड़ने लगा—

भजन बिनु बैल विराने होइहौं।

स्वामी शुकदेवानन्दजी बताते थे कि मैं मिठाईकी दुकानपर बैठा था; सामने थी सड़क; उसपर बैलगाड़ियाँ लेकर लोग जाते थे। जब बैलगाड़ी निकलती तो हमारी दुकानके सामने सड़कमें जरा गढ्ढा हो गया था तो गाड़ी अटक जाती; अटक जाती तो लोग बैलोंको पीटते। हमको याद आता—***भजन बिनु बैल विराने होइ हों***—अगर भजन नहीं करोगे तो तुम्हारी भी यही गति होगी। बचपनमें हम यही गाते!

जो सुख सुषुप्तिमें है, जाग्रत्-स्वप्नमें नहीं है तो तामसी सुख है; स्वप्नमें है और जाग्रत्-सुषुप्तिमें नहीं है तो वह राजस-सुख है; और जाग्रत्-कालमें ईमानदारीका जीवन व्यतीत करनेका जो सुख है, वह सात्त्विक सुख है। हमको जाति नहीं चाहिए, पाँत नहीं चाहिए, मजहब नहीं चाहिए; हमको हिन्दुस्तान—पाकिस्तान नहीं चाहिए—हमको ईमानदार आदमी चाहिए, जहाँ ईमानदारी नहीं है वह क्या करेगा?

अच्छा, तो आपको आत्यन्तिक सुख चाहिए! तो उसको होना चाहिए—

बुद्धिग्राह्यम्—बुद्धिसे ही मिल जाये, कहीं जाना-आना न पड़े। माने देश-परिच्छिन्न नहीं चाहिए, काल-परिच्छिन्न नहीं चाहिए; और होना चाहिए—और **अतीन्द्रियम्**—उसके लिए विषय-भोग नहीं चाहिए। विषय-भोगके बिना, और देशान्तरमें गये बिना—नरक-स्वर्ग वैकुण्ठमें गये बिना, अमेरिका-इंगलैंड गये बिना—कहीं जाना न पड़े, कुछ भोगना न पड़े और ऐसा सुख मिले जो कभी परिणामको प्राप्त न होवे, निवृत्त न होवे और ऐसा सुख होवे जो अपनेसे कभी विछुड़े नहीं और ऐसा सुख होवे जिसमें पराधीनता न होवे और ऐसा होवे जिसके लिए परिश्रम न करना पड़े और ऐसा होवे जो हमेशा जगमग-जगमग मालूम पड़ता रहे—

सुखेन ब्रह्मसस्पर्शं सुखमत्यन्तमश्नुते—ऐसा सुख चाहिए—भला! बताओ कि ऐसा जो सुख है वह कहाँ है? कि वह मैं ही स्वयं प्रकाश चमक रहा हूँ। क्या उपनिषद्का ऋषि बोलता है!

कथं नु तद्विजानीयाम्।

किस इन्द्रियके द्वारा अनुभव करके बताऊँ और किस मनसे वासना करके बताऊँ और किस बुद्धिसे देख करके बताऊँ? **किं भाति आत्मरूपेण**—अथवा **किमु विभाति प्रपञ्च रूपेण**—क्या मैं ही वह सुख अभिव्यक्त हो रहा हूँ? क्या मैं ही वह सुख हूँ जो फुर रहा हूँ? क्या वह सुख ही इस प्रपञ्चके रूपमें भास रहा है? वह सुखका समुद्र प्रपञ्चके रूपमें लहरा रहा है; वह सुख चन्द्रमाके रूपमें चाँदनी विखेर रहा है; सूर्यके रूपमें प्रकाश दे रहा है; वायुके रूपमें सबका प्राण बन रहा है; पृथिवीके रूपमें सबको धारण किये हुए हैं—**स एव भाति आत्मरूपेण**—वही मैं हूँ, वही तुम हो और वही **विस्पष्टं विभाति**—वही स्पष्ट प्रपञ्चके रूपमें भास रहा है! क्या यह वही सुख है? अरे कैसे जानूँ बाबा? **तत् एतद्**—वही यह है और यही वह है।

तो जैसे आता है न—**तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति**—और जैसे बोले—**तमेतं ब्राह्मणाः विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन**—इनमें तमेव, तमेतम्—ऐसे ही यहाँ है तमेतम् आर्थात् जो वह है, वही यह है, जो यह है वही वह है।

इस मन्त्रके भाष्यमें भगवान् शंकराचार्य कहते हैं—

यत्तदात्मविज्ञानं सुखम् अनिर्देश्यं निर्देष्टुमशक्यं परमं प्रकृष्टं प्राकृतपुरुषवाङ्मनसयोरगोचरम् अपि सन्निवृत्तैषणा ये ब्राह्मणास्ते यत्तदेतत्प्रत्यक्षमेवेति मन्यन्ते।

जिसके सम्बन्धमें (पूर्वमन्त्रमें) यह वर्णन किया कि जिस नित्यकी सत्तासे ही अनित्य वस्तुओंका भान होता है, जिस एक अखण्ड चैतन्यसे ही अनेक आभासात्मक चैतन्य भासते हैं, जो बहुत्वेन प्रतीयमान व्यवहृतमान पदार्थोंमें भी एक ही है और असलमें जो प्रतिबिम्बि होकर ही अन्तःकरण वृत्तिमें सबके मनोरथोंको पूर्ण करता है, जिसको धीर पुरुष अपने हृदयमें आत्माके रूपसे देखते हैं, उन्हींको शाश्वत शान्ति होती है, दूसरोंको नहीं। ऐसी जो वस्तु है, इस ढंगसे उपनिषद्में जिसका वर्णन है तत्—उसीको महात्मा लोग **एतद् अपरोक्षं**—साक्षात् अपरोक्ष अपना स्वरूप मानते हैं।

श्रीशंकराचार्य भगवान्ने इस प्रसङ्गमें यह बताया कि जिनके मनमें विषय-वासना प्रबल होती है, उनको तत्त्वज्ञान नहीं होता। विषय-वासनाके प्रबल होनेका मतलब नहीं है कि वे भोग चाहते हैं अथवा धन चाहते हैं, परन्तु स्थूल वस्तुको ही पकड़ करके उनकी बुद्धि बैठ गयी है—इसका अभिप्राय यह है। जो यह चाहता है कि हमारा देह ऐसा रहे वैसा रहे—देहमें ही मन लग गया; हमारे पास धन इतना रहे, उतना रहे—इसीमें मन लग गया; हमारे बेटा-बेटी ऐसे रहें वैसे रहें—इसीमें मन लग गया; राजनीतिमें यह होवे और यह न होवे—इसमें ही मन लग गया; समाज ऐसे रहे ऐसे न रहे कि इसीमें मन लग गया—यह सब आत्म-जिज्ञासाकी दृष्टिसे बहिर्मुखता है।

अब समय तो ऐसा आ रहा है कि यह बात अगर कहें तो लोग सुनना पसन्द नहीं करेंगे। हम कहते हैं कि एक बार तुम अपरिच्छिन्नका बोध प्राप्त कर लो और फिर तुम अनाथालय बनाओ, अस्पताल बनाओ, स्कूल बनाओ, समाज-सेवा करो, हरिजन उद्धार करो—जो तुम्हारी मौज हो सो करो, तब तुमको शुद्ध ज्ञान तो होगा! तुम्हारी बुद्धि बतावेगी तो सही कि क्या करना चाहिए, क्या नहीं करना चाहिए। लेकिन, जबतक शुद्ध बुद्धि नहीं प्राप्त हुई तबतक संसारकी किसी छोटी-मोटी धारणाको पकड़ लेना मूर्खता है।

अच्छा, देखो—गुरुवार शुभ-दिन है और शनिवार अशुभ-दिन है, ऐसा मानते हैं परन्तु अनन्त-कालके चक्रमें और समष्टि-कालमें और यह रात-दिनके प्रतीयमान चक्रमें व्यवहारके लिए सूर्योदयसे सूर्यास्त पर्यन्त कालका नाम गुरुवार कल्पित है और यह सूर्योदयसे सूर्यास्तका नाम शनिवार कल्पित है। कालकी दृष्टिसे जैसे आप तारीखको एक-दो-तीन करके समझते हो वैसे ही सप्ताहको भी आप प्रथम-द्वितीय-तृतीय-चतुर्थ समझ करके सात समझ सकते हों; उसमें

गुरुवार और शनिवार कहाँ है? वह तो पृथ्वी सूर्यके सामने हुई, पीछे हुई—इसके भेदसे रात और दिनका विभाजन होता है और उसमें एकका नाम सोमवार और दूसरेका नाम मंगलवार यह कल्पित हुआ। कालमें पुण्यापुण्य नहीं है, बिलकुल शास्त्रोक्त रीतिसे कल्पित है माने वह शास्त्रीय कल्पना है, काल तत्त्वमें सोमवार और मंगलवारका विभाजक कुछ भी नहीं है। हम ज्यादा अग्रगामी हैं—है न,— हम ज्यादा 'फारवर्ड' हैं; हमारे तेरह तारीख कभी खराब नहीं हुआ करती, लेकिन जैसे उनकी तेरह तारीख खराब होती है वैसे ही हम भी कोई खराब मान लें तो मान्यता दोनों बराबर है—यह बात स्पष्ट है!

अब समझो कि एक स्थान है—**किं तृणवन्ति कीकटेषु गावः** एक मगध देश है, एक कीकट देश है—क्या स्थान कोई खराब होता है? क्या देखमें कहीं नरक और स्वर्गका और कहीं बिहार और बंगालका कोई भेद है? पर वह स्थानकी दृष्टिसे कल्पित है।

इसी प्रकार वस्तुमें और क्रियामें और व्यक्तिमें पवित्र-अपवित्रका जो भेद होता है वह केवल संवैधानिक होता है, वास्तविक नहीं होता, तात्विक नहीं होता। वह भेद तत्त्वमें-से नहीं निकलता, विधानमें-से निकलता है।—विधानसे भावना बनती है कि यह अच्छा है यह बुरा है। जैसे कालमें भेद कल्पित है और जैसे इस मकानमें ऊपर और नीचे कल्पित हैं—बोले बिलकुल वास्तविक हैं क्योंकि हमलोग धरतीपर, फर्शपर बैठे हैं और छत हमारे सिरपर ऊपर है, अरे यह तो मकानकी अपेक्षासे कल्पित है भाई—आकाशमें, दिशामें ऊपर और नीचे कहाँ होता है, उसके तो ओर-छोर ही नहीं है—इसी प्रकार यह जो हम वस्तुमें अच्छाई और बुराई कल्पित करते हैं वह वस्तुके गुणसे कल्पित नहीं करते वैधानिक दृष्टिसे कल्पित करते हैं।

स्थितिमें देखो। यह समाधि है और यह विक्षेपकी स्थिति है—यह संवैधानिक दृष्टिसे ही सारा विभाजन है, तत्त्व अपनेमें कहीं भी विभाजक रेखा नहीं खींचता है, इस बातको आप जान लें।

तत्त्व सत् हो तो भी विभाजक-रेखा नहीं है और असत् हो तो भी विभाजक-रेखा नहीं है; शून्य हो तब भी विभाजक-रेखा नहीं है और द्रव्य हो तब भी विभाजक रेखा नहीं है; और तत्त्व चित् हो तब भी विभाजक रेखा नहीं है और अचित् हो तब भी विभाजक रेखा नहीं है; और तत्त्व आनन्द हो तब भी विभाजक रेखा नहीं है और दुःख हो तब भी विभाजक रेखा नहीं है; आत्मा हो तब

भी विभाजक रेखा नहीं है और दृश्य हो तब भी विभाजन रेखा नहीं है। वस्तुमें कोई अलग-अलग करनेवाली लकीर खींची हुई नहीं है—वस्तु अपनेमें अलगाव नहीं रखती है; जो हरियाली है सो राख है, जो राख है राख है, सो हरियाली है। अंगूरकी मिठास और मिर्चकी कड़ुवाहट दोनों राख है कि नहीं है? वस्तु अपनेमें विभाजक-रेखा नहीं रखती!

'**विदधाति कामान्**'का अभिप्राय क्या है कि व्यक्ति भूलसे वस्तुमें अच्छाईकी कल्पनासे आक्रान्त होकरके फँस जाता है—स्थानमें फँसते हैं कि बनारसमें ही मरेंगे, माने मरनेके लिए भी एक जगह चुन ली! ऐसे वचन भी हैं—

रेवातीरे तपः कुर्यात् मरणं जाह्नवीतटे।

नर्मदा-तटपर तपस्या करे और गंगा-तटपर मरें। कालमें फँसते हैं कि नहीं, उत्तरायणमें मरेंगे, दक्षिणायनमें नहीं। वस्तुमें फँसते हैं कि मुँहमें तुलसी-सोना लेकर मरेंगे, खाली मुँह नहीं। (मरो चाहे ऐसे ही परन्तु यह बात समझ लो कि) तुलसी-सोनामें जो पवित्रता है, गंगा-तटमें जो पवित्रता है और उत्तरायणमें जो पवित्रता है वह संवैधानिक है माने शास्त्रोक्त है, वाचनिक है; वह वास्तविक नहीं है, माने वस्तुमें-से पवित्रता-अपवित्रताका भेद नहीं निकला हुआ है।

यह जब हम किसी चीजको अच्छी मानकर उसमें फँसते हैं और बुरी मानकर उससे नफरत करने लगते हैं, द्वेष करने लगते हैं, वह वस्तु तो पट्ठी अच्छी हो कि बुरी वह वस्तु तो अपने घर रहेगी, पर हम अपने दिलको खराब कर लेंगे! वस्तु हमारे दिलको खराब नहीं करती, हम अपने दिलको खराब करते हैं। इंगलैण्डमें होनेपर जिस बातको बुरा नहीं मानते, हिन्दुस्तानमें होनेपर उस बातको बुरा मानते हैं; और हिन्दुस्तानमें रहकर जिसको बुरा नहीं मानते हैं इंगलैण्डमें जानेपर उसको बुरा मानने लगते हैं। वस्तुमें कहाँ है भेद? वह तो स्थानका भेद, कालका भेद है। स्थानमें भी भेद नहीं, कालमें भी भेद नहीं, वस्तुमें भी भेद नहीं, शून्यमें भी भेद नहीं, सत्में भी भेद नहीं; चित्में भी भेद नहीं, अचित्में भी भेद नहीं, आनन्दमें भी भेद नहीं और दुःखमें भी भेद नहीं—भेद नामकी चीज कहीं तात्विक नहीं है, सब-की-सब काल्पनिक है।

तब यह सुख-दुःख कैसे होता है? कि जब हम किसी छोटी चीजपर अपनी नजर गड़ा देते हैं—अपना एक घेरा बना लेते हैं। पहले कि इतना हमारा, इतना हम, इतना हम और इतना हमारा—अब बन गया हिन्दुस्तान-पाकिस्तान!

तब फिर हिन्दू-मुसलमान तो लड़ेंगे ही, हिन्दू-सिक्ख भी लड़ेंगे और फिर वैष्णव और शैव भी लड़ेंगे, फिर शैवमें भी शैव और पीर, शैव लड़ेंगे! झगड़ा ही खरीदना हो, द्वेष ही बसाना हो तब तो किसी अच्छी चीजको बुरा मानकर और किसी छोटी-मोटी चीजको अच्छा मानकर उसमें फँस जाओ, पर यह सत्संगकी रीति नहीं है। दुःख कहाँ होता है सो देखो—जब किसी छोटी चीजकी कामना करेंगे तो छोटी चीज कालमें मरेगी इसलिए दुःख होगा, देशमें उसका वियोग होगा और उसकी जगह दूसरी आ जायेगी, तब वह दुःख देगी! वस्तु एकसे दूसरी हो जायेगी और वस्तु एक स्थानसे दूसरे स्थानपर चली जायेगी और कालमें वह बुड्ढ़ी हो जायेगी और मर जायेगी। तो जब छोटे कालको, छोटे देशको, छोटी वस्तुको पकड़ोगे तो बड़ा भारी दुःख होगा। इसीको ऐषणा बोलते हैं। ऐषणा माने? कि बस हम तो ऐसे ही रहेंगे। शंकराचार्यके भाष्यको समझानेके लिए हमने यह इतनी भूमिका बाँधी है।

एक महात्मा थे, उन्होंने जब पिछलीबार 'राशन' हुआ तब कहा कि जिस चीजपर 'राशन' होगा वह चीज हम अब खायेंगे ही नहीं। उसबार तो चावल-गेहूँ दो ही पर राशन था तो चल गयी बात; अब जब दालपर भी राशन लगा और जौ-बाजरे पर भी राशन लगा तब जो उनका हठ था,वह छोड़ देना पड़ा।

जब छोटी-छोटी चीजोंके लिए ऐषणा करते हैं—ऐषणा माने इच्छा, कामना—हम पहले उसको अच्छा समझते हैं, उसको चाहते हैं, उसके साथ सट जाते हैं, उसके साथ मोहग्रस्त हो जाते हैं और फिर उसके छूटने की कल्पना से ही भयभीत हो जाते हैं—यही तो दुःख है न! तो अच्छे-बुरे का जो भेद है वह वस्तुके स्वरूपके अज्ञानसे है—अन्य होवे तब भी उसके अज्ञानसे है और स्व होवे तब भी उसके अज्ञान से है और शून्य होवे तब भी उसके अज्ञान से है; वस्तुके स्वरूप का अज्ञान होनेसे ही छोटे और बड़ेका, अच्छे और बुरेका, हित और अनहितका भेद उत्पन्न होता है।

अब फँस गये इच्छामें! और क्या-क्या वासना होती है—यह तो आपने सुना ही होगा। इनका कुल तीन विभाग ही बनता है—एक वित्तैषणा, एक पुत्रैषणा और एक लोकैषणा।

सुत वित लोक ईषणा तीनी।
केहि कर मति इन कृत न मलीनी॥

तुलसीदासजीने समझाया। बोले पहले क्या है कि पुत्रैषणा—पुत्रैषणा माने

काम-प्रधान प्रवृत्ति। और वित्तैषणा माने लोभ-वृत्ति-प्रधान-प्रवृत्ति और लोकैषणा माने अभिमान-वृत्ति-प्रधान-प्रवृत्ति—दुनियामें हमारी खूब इज्जत हो, हमको खूब मान-सम्मान मिले। अब यह छोटी-छोटी चीजके लिए तो फँसे हुए हों! जो अपने मनको छोटी चीजमें लगा देता है उसको बड़ी चीज नहीं मिलती है। जो अपनेको दीन-हीन छोटा मान लेता है, वह अपनेको ब्रह्म (बड़ी चीज) कैसे जानेगा?

आपको वह बात ध्यानमें है कि नहीं कि हमने एकको दिखाया अँगूठा और वह दुःखी हो गया कि हमारी तो 'इन्सल्ट' हो गयी। हमारे अँगूठेका दोष नहीं है उसके भीतर जो पाप-वृत्ति है उसका दोष है—पापका प्रारब्ध जग गया; और हमने दिखाया अँगूठा और वह हँसने लगा कि क्या बेवकूफी करते हो, अभी तुम्हारा बचपन नहीं गया? कि तब उसका पुण्य-प्रारब्ध जग गया! यही निशानी है—अगर दुनिया की कोई वस्तु देखकर किसी स्थानमें देखकर किसी क्रियाको देखकर, किसी समयमें देखकर तुम्हारे भीतर दुःख जगता है तो तुम्हारे भीतर छिपा हुआ जो पाप है वह दुःखके रूपमें जग गया—दुःखी होना पापीका लक्षण है—और यदि तुम्हारे चेहरे पर एक मुस्कुराहट दौड़ गयी, हँस गये तो समझो पुण्य जग गया क्योंकि सुख पुण्यका लक्षण है। एक आदमीने एकको गाली दी भरी सभामें, तो वह मुस्कुराने लगा; तीसरेने पूछा कि इसने तो गाली दी और तुम मुस्कुरा रहे हो? कि अरे भाई, तुमको मालूम नहीं है, हमारा रिश्ता ही ऐसा है, हमलोग साला-बहनोई हैं—मज़ाकमें बात चली गयी और सब लोग ठहाका लगाकर हँसने लगे।

सुख कहाँ होता है? कि यह जो हम मानते हैं कि ऐसे मकानमें रहें तब सुख होगा, कि तीर्थमें रहें तब सुख होगा, और ऐसा मालूम पड़ता है कि इस ऋतुमें सुख होता है, दूसरी ऋतुमें नहीं, और इस व्यक्तिसे सुख होता है, दूसरे व्यक्तिसे नहीं, ऐसा मालूम पड़े तो समझना कि हमारा मन बहुत छोटी चीजमें फँस गया। ऐषणा न करके अपने मनको चाह शून्य करो—

जाहि विधि राखै राम ताहि विधि रहिए।

जो आया उसको पार कर गये और जो आयेगा उसको पार कर जायेंगे। देखो, यदि गिनने लगें कि जिन्दगीमें हमारे साथ कितने लोग मिले और छूट गये तो आज उनकी गिनती नहीं कर सकते। जैसे रेलगाड़ीमें चलते समय या हवाई-जहाजमें उड़ते समय भूगोल पीछे पड़ता जाता है लेकिन खत्म कभी नहीं

होता, ऐसे ही अपने इस अनन्त-जीवनमें दृश्योंका आना-जाना कभी खत्म नहीं होता, ये आते-जाते रहते हैं, लेकिन सब पीछे पड़ते जाते हैं—कुछ साथ नहीं चलता है।

छोटी वस्तुको मत पकड़ो। बोले कि फिर बड़ीको पकड़ें? कि नहीं, बड़ीको भी मत पकड़ो—जरा एक बार बेपकड़ होकर—मनमें कोई आग्रह न हो, ऐसे शान्त बैठ जाओ। उस समय जो तुम्हारी बुद्धि है, हृदयाकाश है, उसको देह के घेरेके भीतर मत देखो, वह पूरब-पश्चिम-उत्तर-दक्षिण, नीचे-ऊपर सब कर अधिष्ठान है; वह आज-कल-परसों सबका अधिष्ठान है; वह यह-वह-मैं सबका अधिष्ठान है! ऐसा वह हृदयाकाश है वह तुम हो। जितना बड़ा हृदयाकाश बाहर है उतना ही बड़ा भीतर है। छान्दोग्योपनिषद्में जहाँ दहर-विद्याका प्रसङ्ग है वहाँ ऐसे ही लिखा है; और वह हृदयाकाश तुम हो। तुम हो माने चिदाकाश हो तुम—यह अनन्त-कोटि ग्रह-नक्षत्र-तारे, ब्रह्माण्ड-पर-ब्रह्माण्ड, सौरमण्डल-पर-सौरमण्डल, ऐसी-ऐसी हजारों पृथिवियाँ तुम्हारे अन्दर चक्कर काटती रहती हैं; तुम वह चिदाकाश हो जिसमें देश-काल-वस्तु तीनों बिना हुये फुरफुरा रहे हैं।

अब सुख शब्दका अर्थ कर लो—

तदेतदिति मन्यन्तेऽनिर्देश्यं परमं सुखम्।

जो सबको खा जाये उसको बोलते हैं ख—खानेवालेका नाम है ख। आपको सुनाया था कि हमारे बाबाने हमको एकबार बताया था कि पहले क क्यों और पीछे ख क्यों? क अल्पप्राण है और ख महाप्राण है और क और ह दोनोंके संयुक्त उच्चारणका नाम ख है। उन्होंने बताया कि—क माने कर्म करो और ख माने खाओ; तो 'खादति इति खं'—खं किसको बोलते हैं कि जो खा जाये।

खानेवाला भी दो तरहका है। एक—जैसे आकाश सबको खा लेता है; और दो—दो आकाशको भी खाले आकाशमें आँधी आवे, तूफान आवे, धूल उड़े, आकाश तो आकाश ही रहता है, पर उसका नाम दुःख हुआ और जब चाँदनी छिटकी, शीतल वायु चली, आकाश साफ हो गया तो उसका नाम सुख हो गया। ख माने आकाश—आकाश सबको खा जाता है—यह पृथिवीको खा जाता है, वायुको खा जाता है—सबके प्रलयमें भी रहता है—नित्य-प्रलयमें और नैमित्तिक प्रलयमें आकाश रहता है और प्राकृत-प्रलयमें आकाश भी लीन हो जाता है,

लेकिन उसके सत्यत्व की भ्रान्ति दूर नहीं होती, और आत्यन्तिक प्रलय में उसके सत्यत्व की भ्रान्ति दूर हो जाती है, वह बाधित हो जाता है।

यह सत्यत्वकी भ्रान्ति क्या? कि सत्यरूपेण अन्यत्वकी भ्रान्ति—यह बहुत विलक्षण बात है। आकाशकी प्रतीति नहीं कटती है—आत्यन्तिक मुक्तिमें भी जो चिदाकाश है वह तो रहता ही है, चिदाकाशका बाध थोड़े ही होता है।

यह जो 'ख' है—सुख—यह कैसा है कि यह है परमं—परमं का अर्थ है ज्ञान और अधिष्ठान। कैसे? कि परम का अर्थ है जो सबसे परे हो। सबसे परे कौन है? कि जो सबका अधिष्ठान है और परा 'मा' कौन-सी है? मा माने प्रमा; वह है स्वानुभूति। स्वानुभूति ही जिसमें मान है उसको बोलते हैं परम्—

दिक्कालाद्यनवच्छिन्न - अनन्तचिन्मात्रमूर्तये।
स्वानुभूत्येकमानाय नमः शान्ताय तेजसे॥

दिक् काल और वस्तुसे अनवच्छिन्न अनन्त चिन्मात्र, अद्वितीय और अपनी अनुभूति ही जिसमें प्रमाण है ऐसी वस्तु क्या? कि शान्त ज्योति; इसीका नाम परम सुख है।

एक छोटा मैं है—मैनेजर, और एक बड़ा मैं है—मालिक; तो छोटे मैं को देखो कि उसमें जो ज्योति दे रहा है, सत्ता दे रहा है, प्रकाश दे रहा है, आनन्द दे रहा है और स्वयं छोटा नहीं है, वह अनिर्देश्य है—

यत् अनिर्देश्यं तत्—जो अनिर्देश्य तत् है, जिसके बारेमें हम कोई निर्देश नहीं कर सकते, कोई इशारा नहीं कर सकते कि यह है कि वह है, ऐसा है कि वैसा है। पञ्चदशी में यह प्रश्न उठाया है कि **तत्त्वं कि दृक्?** वह तत्त्व कैसा है यदि यह प्रश्न करो तो इसका उत्तर क्या है? यदनीदृक् अतादृक् च तादृक् तत्त्वमिहेष्यताम्। जो अनीदृक् है और अतादृक् है—न ऐसा है न वैसा है, न यह है न मैं है और यह मैं, सब जिसके पेटमें है वही है तत्त्व। जैसे चित्रमें है—रमण महर्षिका एक श्लोक है—

चित्रेत् लोक्यं च विलोकिता च।

एक तस्वीरमें बड़ा सुन्दर फूल खिला है; और एक आदमी है बड़ी सुन्दर आँखोंवाला कवि, प्रीतिमान, वह भी उस चित्रमें बनाया हुआ है; और वह उस फूलको देख-देखकर खुश हो रहा है, कविताकी प्रेरणा ले रहा है—गुलाबके फूल को देखा और कविताकी प्रेरणा ले रहा है। बोले कि तस्वीरमें वह जो कपड़ा है (जिसपर चित्र बना है) वही देखनेवाला आदमी भी है और वही देखे जानेवाला

फूल भी है—कपड़ेके सिवाय वहाँ न आदमी है और न फूल है। यह दृश्य जो है यह फूल है और यह 'अहं' जो है यह तस्वीर का आदमी है—और कपड़ा जो है वह अपना वास्तविक आत्मा है; वासनाके रंगसे, अन्तःकरणके रंगसे यह सारी सृष्टि अपने आपमें दिख रही है, अपने आपसे जुदा कुछ नहीं है, यह वासनाओंका रंग है।

कथं नु तद्विजानीयाम्—कल आपको सुखके बारेमें सुनाया था—सात्त्विक, राजस, तामस और तुरीय सुख। यह जो अपना आपा है—छोटा नहीं, छोटे और बड़ेके भेदकी जो कल्पना है, उस कल्पनाका प्रकाशक अधिष्ठान-ऐसा जो अपना आपा है स्वयं प्रकाश उसको—

कथं न तद्विजानीयां किम् भाति विभाति वा।

वही स्वयं सर्व-रूपसे प्रकाशति हो रहा है, आत्म-रूपसे प्रकाशित हो रहा है, उसको भला हम कैसे देखें, कैसे समझें? कि अरे, स्वयं हो भाई!

किसीने किसीको कहा कि अरे, तुम्हारा कान कौआ ले गया। अब वह लेकर डण्डा दौड़ा-कौएको मारेंगे। कि कहाँ दौड़ रहे हो भाई? बोला—कौआ हमारा कान ले गया, उसको मारेंगे। कि भले मानुष, तुम पहले यह तो देखलो कि तुम्हारा कान है कि नहीं? कि हाँ, यह तो ठीक बात है; डण्डा धरतीपर रखकर कानपर हाथ लगाया तो देखा कान तो मौजूद है? तब बोले—कि यह डण्डा काहेके लिए?

किसीने कहा कि तुम तो नरकमें पड़े हो। क्या तुम्हारा अपना-आपा नरकमें अट गया? क्या तुम उतने ही हो? नरक नहीं था तब भी तुम थे, नरक नहीं रहेगा तब भी तुम रहोगे और जहाँ नरक नहीं है, वहाँ भी तुम हो और नरक जो नहीं है सो भी तुम हो। ऐसे ही किसीने कहा कि तुम स्वर्गमें चले गये। क्या स्वर्गका जितना घेरा है उतने ही हो तुम? स्वर्ग जितने काल रहता है उतने ही काल तुम्हारी अस्तिता है? जो स्वर्ग है सो ही हो तुम? अरे बाबा, न तुम स्वर्गमें गये, न तुम नरकमें गये, न तुम पुनर्जन्ममें जाओगे—तुम्हारा अपना-आपा ऐसा है जो कभी मिटता नहीं, कहीं हटता नहीं, किसीसे सटता नहीं, क्योंकि कोई है नहीं। कभी मिटता नहीं और कहीं हटकर जाता नहीं और किसीसे सटता नहीं—यह आसक्ति-वासक्ति भी बेकार है भला! तो—**किम् भाति विभाति वा।**

आपने वेदान्त के ग्रन्थ पढ़े हैं, सुने हैं—

ब्रह्मैवेदं विश्वमिदं वरिष्ठम्; अहं ब्रह्मास्मि—मैं ब्रह्म हूँ और यह सम्पूर्ण विश्व

ब्रह्म है आपने सुना कि नहीं? अहं ब्रह्मास्मि; सर्वं खल्विदं ब्रह्म; ब्रह्मैवेदं विश्वमिदं वरिष्ठम्—यह सब ब्रह्म ही है।

शंकराचार्य भगवान् कहते हैं कि जिस दर्शनके स्वाध्याय से राग-द्वेषकी उत्पत्ति हो, वह दर्शन नहीं है कुदर्शन है—आप ये वचन शांकर-भाष्यमें ढूँढ लेना, इसमें नहीं है दूसरी जगह है। जिस दर्शनसे चित्तमें राग-द्वेषकी उत्पत्ति होवे वह जीवन्मुक्तिके सुखसे तो वंचित करनेवाला ही है। अच्छा, राग किसीसे होना माने हमारे अन्दर सुख नहीं है, इसमें सुख है; और द्वेष किसीसे होना माने यह हमारे सुखको नष्ट कर सकता है। द्वेषमें क्या हीनता है कि जब तुम यह मानते हो कि यह चीज हमारे सुखको नष्ट कर सकती है तब उससे द्वेष करते हो। माने तुम दूसरी चीजमें इतना सामर्थ्य मानते हो जो तुम्हारे सुखको मिटा सके! तुमने शैतान बना दिया! कि अच्छा, अब जब राग किया तब तुम्हारे अन्दर क्या हीनता है? कि तब तुमने अपनेको सुखरहित माना। तुमने अपनेको कमजोर माना कब? कि जब यह माना कि तुम्हारे सुखको कोई स्थानमें जानेसे हानि होगी, किसी कालमें तुम्हारा साथ मिट जायेगा, कोई वस्तु तुम्हारे सुखको मिटा देगी—तुम्हारे सुखको ब्रह्मा-विष्णु-महेश मिटा देंगे या तुम्हारे सुखको ईश्वर मिटा देगा-अगर ऐसा तुम मानते हो तो तुम्हारे अन्दर हीनताका भाव है। तुम स्वयं सुख हो और तुमको कोई मिटा नहीं सकता।

जब हम किसीसे द्वेष करने जाते हैं तब यह समझकर जाते हैं कि यह हमारे सुखको मिटा देगा और जब हम किसीसे राग करने जाते हैं तब यह समझकर जाते हैं कि जो मजा इसमें है वह मुझमें नहीं है—अपनेको दु:खी मानकर तब दूसरेके पास जाते हैं कि जरा मजा दो मजा! तुम मजाके भिखारी हो गये। आजकल तो वैसे भिखारियोंपर रोक लगनेवाली है, लेकिन जो चाटमें-से मजा माँगते हैं, जो मर्द औरतमें-से मजा माँगते हैं, जो औरत मर्दमें-से मजा माँगती है, जो कुर्सीमें-से मजा माँगते हैं, वे सब भी तो भिखारी हैं, इन सबपर भी रोक लगानी चाहिए।

जो दर्शन राग-द्वेष देता हो, प्रान्तीयता, क्षेत्रीयता, भाषायीपना, मजहबीपना, जातीयता, राष्ट्रीयता देता हो, वह सच्चा दर्शन नहीं है। भौगोलिक दृष्टिमें संकीर्णता आनेसे ही प्रान्तीयता और राष्ट्रीयताका जन्म होता है। जातीयता, साम्प्रदायिकता, भाषायीपना—ये सब दृष्टिकी संकीर्णताके परिणाम हैं। हम जो धर्म-कर्म करते हैं सो ही धर्म-कर्म यह करता है कि नहीं करता है—यह क्या है? कि छोटी-छोटी

चीजोंपर अपनी अखण्डताको तोड़कर नन्हीं-मुन्नी बातोंमें आसक्त हो जाना। नारायण! शंकराचार्य भगवान्‌का यह कहना है कि भेद-दर्शन जितना है वह राग-द्वेषका दान करनेवाला दर्शन है, भेदक-दर्शन है, छिन्न-भिन्न करनेवाला दर्शन है, फूट डालनेवाला दर्शन है। जो फूट डालनेवाला दर्शन है, वह राग-द्वेष देनेवाला दर्शन है और ऐसे दर्शनको कभी नहीं स्वीकार करना चाहिए; और अभेद-दर्शन जो है—बोले भाई, हमारी-तुम्हारी तो बहुत यारी है, बहुत दोस्ती है। कि क्यों? कि देखो हम-तुम दोनों एक ही तरहके हैं! कि एक तरके कैसे हैं भला? कि दोनोंकी आँख है—हो गये न भाई-भाई! हमारी भी नाक आगे तुम्हारी भी नाक आगे; हमारा मुँह भी खानेके लिए, तुम्हारा मुँह भी खानेके लिए, हमारे भी दोनों ओर कान, तुम्हारे भी दोनों ओर कान; दोनोंके दिल है; दोनोंके दिमाग है—हमलोग अलग-अलग कठपुतलीकी तरह दिख तो रहे हैं लेकिन हैं तो बिलकुल एक जैसे ही—एक ही साँचा, एक ही ढाँचा, एक ही चेतना, एक ही जड़ता, एक ही सत्ता, एक ही असत्ता। भेद-दर्शन राग-द्वेषका बाप है, राग-द्वेषका कारण है, इसलिए भेद-दर्शनको कभी प्रश्रय नहीं देना।

निवृत्त ऐषणा—छोटी-छोटी बातमें जिसका मन रम गया है उसको यह अभेद-दर्शन, यह अखण्ड-दर्शन नहीं होता—

निवृत्तैषणा ये ब्राह्मणास्ते यत्तदेतत् प्रत्यक्षमेवेति मन्यन्ते।

जिनके मनमें छोटी-छोटी बातोंका फँसाव नहीं है वे अपने आत्माको ऐसा अखण्ड, अपरिच्छिन्न, अभिन्न देखते हैं कि मेरे सिवाय और है ही क्या?

बोले भाई कि ब्रह्मज्ञानियोंका तो अनुभव ऐसा, लेकिन अब हम उसको कैसे जानें? कि आहा, हम यही हैं? **किमु भाति दीप्यते प्रकाशात्मकं तत्**—वह तो स्वयं प्रकाश है; यह अज्ञानकी जो मैल है, इसको वृत्त्यारूढ़ ज्ञानसे धो दो—अपनी वृत्तिमें इस पूर्णताको, इस अखण्डताको लाकर परिच्छिन्नताकी भ्रान्तिके मैलको धो दो, देखो, तुम्ही-तुम हो, स्वयं प्रकाश सर्वाधिष्ठान।

आत्मा स्वयं प्रकाश है, प्रकाश्य नहीं

अध्याय—२ वल्ली—२ मन्त्र—१५

न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्रतारकं नेमा विद्युतो भान्ति कुतोऽयमग्निः।
तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति॥
२.२.१५

अर्थ :—वहाँ सूर्य नहीं चमकता और न चन्द्रमा तथा न तारागण ही चमकते हैं। वहाँ यह विद्युत भी नहीं चमकती, फिर इस अग्निकी तो बात ही क्या है? उस आत्माके प्रकाशित रहते हुए ही सब प्रकाशित होता है और उसीके प्रकाशसे यह सब विविध आभास हो रहे हैं॥ १५॥

बोले कि आओ सूर्यकी रोशनीमें ब्रह्मको देखें, चन्द्रमाकी रोशनीमें देखें, अग्निकी रोशनीमें देखें! तीन मुख्य ज्योति हैं और तारा और विद्युत—ये अवान्तर ज्योति हैं। बोले कि इन ज्योतियोंमें आत्माको नहीं देख सकते क्योंकि—

न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्रतारकं नेमा विद्युते भान्ति कुतोऽयमग्निः।
तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति॥ १५॥

हमारे एक ट्रस्ट बना। उसमें यह हुआ कि यदि ट्रस्ट मजहबी होगा तो सरकार टैक्स माफ नहीं करेगी-वृन्दावनकी बात है। तो यह हुआ कि मजहबी नहीं बनेगा तो धर्म-कर्मकी बात कैसे बनेगी? यह हुआ कि व्यवस्थापक जो होंगे वे तो अमुक-अमुक होंगे, परन्तु इससे जो फायदा होगा वह सब उठा सकेंगे—माने यहाँ जो सभा होगी उसमें सब शामिल होंगे—इसमें जो क्षेत्र चलेगा उसमें सब भिक्षा लेंगे, इसमें जो अस्पताल खुलेगा उसमें सबको दवा मिलेगी, इसमें जो स्कूल होगा उसमें सब पढ़ेंगे-फायदा सब उठावेंगे। यह वेदान्त विद्या है।

यह वेदान्त-विद्या बड़ी विलक्षण है। शंकराचार्य भगवान्‌ने कहा कि जो वर्णाश्रमसे वहिष्कृत हैं—किसी वर्णमें नहीं हैं, किसी आश्रममें नहीं हैं, यदि वे इस वेदान्त विद्यासे लाभ उठाना चाहें तो उठा सकेंगे कि नहीं? बोले—जरूर उठा

सकेंगे। वेदान्त-दर्शनके मूल-भाष्यमें ही यह बात है। बोले कि इस समय तो उन्होंने अन्तःकरण-शुद्धिके लिए वर्णाश्रम-धर्मका पालन नहीं किया? बोले—उन्होंने पूर्व-जन्ममें किया होगा क्योंकि जिज्ञासाका उदय हो गया—

तमेतं ब्राह्मणाः विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसा अनाशकेन।

वे परिच्छिन्नके जिज्ञासु नहीं हैं, परिच्छिन्नके प्रेप्सु नहीं हैं—परिच्छिन्नको पाना नहीं चाहते, परिच्छिन्नको जानना नहीं चाहते। यह जो परिच्छिन्नके प्रति वैराग्य होकर अपरिच्छिन्नके प्रति उनके हृदयमें जिज्ञासाका उदय हुआ है यह कोटि-कोटि वर्णाश्रम-धर्मका अनुष्ठान करनेका फल है। नहीं तो किसी-न-किसी घेरेमें—हिन्दू क्या होता है, मुसलमान क्या होता है—इसीमें फँसे रह जाओगे। बोले—स्त्री होवे तो? बोले—वह भी वेदान्तसे लाभ उठा सकती है। बिलकुल साफ-साफ लिखा है उन्होंने—**स्त्र्यादयः**—शब्दका प्रयोग ही किया है—

ते हि लोके महाज्ञानास्तच्चलोको न गाहते।

इस गौड़पादीय कारिकाकी व्याख्यामें उन्होंने कहा—स्त्री होवे, शूद्र होवे कोई भी होवे—ज्ञानके अधिकारी सब हैं। शंकराचार्य भगवान्‌के अन्दर संकीर्णताका बिलकुल अभाव है—संकीर्ण दृष्टि ही नहीं है उनकी।

बोले—आओ सूर्यकी रोशनीमें ब्रह्मको देखें। बोले कि भाई, सूर्यकी रोशनीमें तो आँख देख सकती है और आँख तो पूर्णताको नहीं देखती है, परिच्छिन्नताको देखती है। यह तो आप जानते ही हो कि आँखसे केवल रूप ही दिख सकता है, सो भी दूरका नहीं दिखता और सूक्ष्म होवे तो भी नहीं दिख सकता। आँखसे सिर्फ रूप दिखता है; आँखसे न शब्द सुनायी पड़े, न गन्ध मालूम पड़े, न स्पर्श मालूम पड़े, न ध्यानस्थ वस्तु मालूम पड़े; आँखसे ब्रह्मका दर्शन कैसे होगा? सूर्यकी रोशनीमें ब्रह्म नहीं दिखेगा माने आँखसे ब्रह्म नहीं दिखेगा। आओ और भीतर चलें!

आओ, मनसे ब्रह्मको देखें। कि अरे मनमें तो ध्यान करनेके लिए संस्कार डालना पड़ता है। आप जानते ही हैं हमलोगों ने तो मछलीके रूपमें भी ईश्वरको देखा है। हमारे तो कोई आश्चर्य ही नहीं है कि ईश्वर मछली कैसे हो गया? हमारे मनमें पुराणने यह बात डाल दी कि ईश्वर मछली-रूप होता है और हमने मछलीका ध्यान किया तो मछलीके रूपमें ईश्वर प्रकट हो गया! हमने ईश्वरको सुअरके रूपमें देखा, कछुएके रूपमें देखा, सिंहके रूपमें देखा, घोड़ेके रूपमें देखा—यह नहीं समझना कि शास्त्रमें लिखा है कि केवल संन्यासीके रूपमें

ईश्वरको देखना और गृहस्थके रूपमें नहीं! ऐसे नहीं है—वेदान्त-विद्यामें यह बात नहीं है। यह बात नहीं है कि केवल ब्राह्मणके रूपमें ब्रह्मको देखना और क्षत्रिय-वैश्यके रूपमें ब्रह्मको नहीं देखना—यह वेदान्त-विद्या नहीं है। प्रत्येक पत्नी जब अपने पतिमें ब्रह्मका दर्शन कर सकती है तो इसका मतलब हुआ न कि सब पुरुष ब्रह्म-रूप हैं। जब इजाजत हो गयी कि प्रत्येक पत्नी अपने पतिमें ब्रह्म देखे और प्रत्येक पुत्र अपनी मातामें जगत्-जननी माँ जगदम्बाका दर्शन कर सकता है, तो इसका मतलब हुआ न कि सब माँ ब्रह्म हैं—यह तो बिलकुल स्पष्टम्-स्पष्ट है। हमारे मछलीमें ब्रह्म है, कछुआमें ब्रह्म है, सूअरमें ब्रह्म है, गायमें ब्रह्म है, शेरमें ब्रह्म है, घोड़ेमें ब्रह्म है—हमारे आकृतिका महत्त्व नहीं है। अगर हम ईश्वरकी एक आकृति मान लेते जैसा, कट्टर लोगोंने मान लिया—एकने कहा नारायणके सिवाय और सब आकृति झूठी; एकने कहा शिवके सिवाय और सब आकृति झूठी-कि नहीं, आकृति चाहे शिवकी हो चाहे नारायणकी, चाहे देवीकी हो चाहे गणेशकी; देखो गणेशमें पशुकी, हाथीकी आकृति ले ली और दुर्गामें स्त्रीलिङ्ग-मात्र ले लिया और सूर्यमें ज्योतिर्मय ले लिया और शिवसे गोरा ले लिया और नारायणसे काला ले लिया और ये आकृति और प्रकृति सबकी अलग, नाम सबका अलग, रूप सबका अलग, लिङ्ग सबका अलग, परन्तु एक ही ब्रह्म; और एक ही ब्रह्ममें ये पाँचों रेखाएँ, पाँचों तस्वीर खिंची हुई हैं—यदि पाँच न बनाते तो तुम एक आकृतिको पकड़कर बैठ जाते—एक आकृतिको कोई पकड़कर न बैठे इसलिए पाँचको बनाना जरूरी!

फिर बोले कि अच्छा आओ, मनसे ध्यान करें। किसीने कहा निराकार, किसीने कहा-साकार—जो जिसके संस्कारके सम्पर्कमें आ गया वह वैसा मानकर बैठ गया। मनसे कैसे कल्पना करोगे क्योंकि इन्द्रियोंसे देखी हुई चीजकी ही विशाल या लघु रूपकी कल्पना मनमें आती है? संस्कार-शून्य तो मन नहीं होता!

बोले—मानो ज्योति काम नहीं करती है तो बोले—'विद्युतो भान्ति'—बिजलीकी रोशनीमें देखें! सूर्य और चन्द्रमाकी रोशनी नहीं है तो बिजलीकी रोशनीमें देखें! बोले वह भी नहीं बनेगा, बिजलीकी रोशनीमें मशीनसे देखोगे और क्या करोगे? चन्द्रमाकी रोशनीमें मनसे देखोगे। तारोंकी रोशनीमें क्या करोगे? कि इस सूर्य-चन्द्रमाको छोड़कर दूसरे लोकमें चले जाओगे—है न! यह अमुक तारा है, यह अमुक तारा है, यह अमुक तारा है और वहाँ यही इन्द्रियाँ तो काम करेंगी।

बोले अच्छा भाई, कुछ नहीं, आओ शब्द-ज्योतिसे काम करें! सूर्यसे देखना माने सूर्यकी रोशनीमें प्रकाशित होना, माने आँखसे देखना; और मनकी रोशनीमें देखना माने ध्यानसे देखना—ऐन्द्रियक-विषयानुभूतिका जो संस्कार है वैसा देखना। जैसे देखो, पहले लोगोंके मनमें यह कल्पना नहीं थी कि जो दुबला होता है वही सुन्दर होता है। हमने तो विष्णु भगवान्‌की ऐसी-ऐसी मूर्ति देखी है कि तोंद निकली हुई है; जरा चालिस-पचास वर्ष पहलेका ख्याल करो—खूब मोटा हाथ है, खूब मोटा पाँव है, तोंद निकली है खूब मौज से।

अब कहो कि अग्निसे नहीं दिखता, तो यह मतलब नहीं कि आग जलाकर या मशाल हाथमें लेकर, बल्कि वाग्-ज्योति जो है उससे ब्रह्म नहीं दिखता देखो, एक आदमी सूर्यकी रोशनीमें आया तो आँखसे देख लिया कि कौन है? कि मोहन है। एक आदमी चन्द्रमाकी रोशनीमें आया तो जरा गौरसे देखना पड़ा पता चल गया कि कौन है—सूर्यकी रोशनीमें गौरसे नहीं देखना पड़ता पर चन्द्रमाकी रोशनीमें गौरसे देखना पड़ता है। लेकिन जहाँ सूर्य और चन्द्रमा दोनों न हों—वहाँ पूछना पड़ता है कि कौन है? उधरसे जबाव आया—मैं मोहन हूँ। क्या हुआ कि अन्धकारमें, घोर-अन्धकारमें जहाँ न चन्द्रमा है, न सूर्य है, वहाँ वाक्‌ज्योतिने काम किया। जहाँ चन्द्रमा-सूर्य नहीं होते हैं वहाँ अग्नि-ज्योति काम करती है, इसीको अग्नि बोलते हैं। चन्द्रमा माने चन्द्रमाके द्वारा अधिष्ठित मन, सूर्य माने सूर्यके द्वारा अधिष्ठित नेत्र और अग्नि माने अग्निके द्वारा अधिष्ठित वाणी। परन्तु यह ब्रह्म तो—**अशब्दं अस्पर्शं अरूपम्** है; वहाँ तो—

न तत्र वाक् गच्छति न मनो गच्छति।

ये जो विद्युत हैं ये अग्नि और सूर्यके अवान्तर भेद हैं और चन्द्र-तारे जो हैं वे लोक-लोकान्तरमें रहनेवाली ज्योतियोंके उपलक्षण हैं! माने जो छिन्न-भिन्न परस्पर विलक्षण अनेक प्रकारकी ज्योतियाँ हैं उनसे परमात्मा प्रकाशित नहीं होता। तो, परमात्मा कैसे प्रकाशित होता है? कि परमात्माको देखनेके लिए 'शाकुन्तल' में एक प्रसङ्ग आया है—

न साधनापेक्षि निसर्ग सुन्दरः।

जो वस्तु स्वभावसे सुन्दर होती है उसको प्रसाधनकी, सँवरनेकी, 'मेक-अप' करनेकी जरूरत नहीं पड़ती। जो सहज सुन्दर है, उसको मेक-अप करना नहीं पड़ता!

किमिवर हि मधुराणां मण्डनं नाकृतिनाम्।

कालिदासका शब्द है—जो मधुर आकृति है, सुन्दर हैं उसके लिए क्या चीज आभूषण नहीं है? वह तो जो लगा ले वही उसके लिए आभूषण हो जायेगा—घास-पात भी अपने सिरपर रख ले तो वही आभूषण हो जायेगा। जो स्वयं प्रकाश है, उसको देखनेके लिए कोई रोशनी डालनी पड़े सो नहीं, वह खुद चमकता है और उसी एकको चमकसे सबकी बुद्धि-किसी एकको नहीं—सबकी बुद्धि, सबका मन, सबकी इन्द्रिय, सब कर्म और सब विषय चमक रहे हैं; और असलमें चमक-ही-चमक है, चीज नहीं है। कोई चीज बनी नहीं है।

कथम् एतद् विजानीयां किमु भाति-विभाति वा।

यह बात मैं कैसे जानूँ, यह विज्ञान कैसे होवे, कि वह स्वयं भान-रूप है कि सर्वात्मक है। संसारमें कोई वस्तु दिखती है तो वह चैतन्यके द्वारा ही प्रकाशित होती है। यह कहो कि घड़ी तो हम बिजलीकी रोशनीमें देखते हैं देखो, घड़ी दिख रही है, बिजलीकी रोशनीमें दिख रही है, ठीक है, परन्तु आँखसे दिख रही है और आँखसे देखनेवाला मैं हूँ। जितनी भी वस्तु अनुभवमें आती है वह चैतन्य-पर्यवसायी होती है—यह सृष्टिका नियम है, मर्यादा है, स्वाभाव है—

द्रव्याणि सर्वाणि निखिला त्रिपुट्या किञ्चित् समाश्रित्य विभान्ति वस्तु।

'यह घड़ी है'—यह किसको मालूम पड़ता है? क्या घड़ीको मालूम पड़ता है? कि अच्छा, भले ही घड़ीको मालूम पड़े, परन्तु 'घड़ीको मालूम पड़ता है'—यह किसको मालूम पड़ता है? सूर्य घड़ीको प्रकाशित कर रहा है तो क्या सूर्यको यह मालूम पड़ता है कि मैं घड़ीको प्रकाशित कर रहा हूँ? अच्छा, मान लो कि मालूम पड़ता है तो सूर्यको मालूम पड़ रहा है—यह किसको मालूम पड़ता है? कि यह पुस्तक है। यह सबको मालूम पड़ता है—स्त्रियाँ भी देख रही हैं, पुरुष भी देख रहे हैं, कुमार भी देख रहे, कुमारीयाँ भी देख रही हैं; यहाँ चिड़ियाँ हों, पशु हो तो उसको भी भासेगा कि कुछ है—सत्ता-सामान्य तो सबको ही भासेगा। यह नोट जो है, यह अपने देशका होवे तब तो अधिकांश लोग उससे परिचित होते हैं और दूसरे देशका होवें, दूसरी भाषामें छपा होवे तो क्या मालूम पड़ेगा किं कितनेका है, सच्चा है कि झूठा है, लेकिन गधा दोनों नोट खा जाता है।

एक बार सुननेमें आया कि राजस्थानके कोई सेठ दस हजारका नोट लेकर जा रहे थे, तो अपना झोला रख दिया चबूतरेपर और स्वयं पानी पीने लगे प्याऊपर। तबतक गधा आया और दस हजारका नोट खा गया। वह खानेकी चीज

है, यह बात तो गधेको मालूम पड़ी, लेकिन नोट है यह नहीं मालूम पड़ा! संसारकी जो वस्तुएँ मालूम पड़ती हैं उनके सम्बन्धमें आपको मालूम पड़ना चाहिए कि मालूम पड़नेकी जो आखिरी सीढ़ी है वह अपनेमें आवेगी—स्त्रीको मालूम पड़ता, पुरुषको मालूम पड़ता, चिड़ियाको मालूम पड़ता, गधेको मालूम पड़ता, देवता-दानीको मालूम पड़ता, ईश्वरको मालूम पड़ता—और सबकी तो बात ही छोड़ दो—ईश्वर इस दुनियाको देख रहा है, यह बात किसको मालूम पड़ रही है? बोले—तुमको मालूम पड़ रही है। कि तुमको मालूम पड़ रही है, यह किसको मालूम पड़ रहा है? घूम-फिरकर यह बात अन्तमें मैं पर पहुँचती है—

द्रव्याणि-सर्वाणि निखिला त्रिपुट्या किञ्चित् समाश्रित्य विभान्ति वस्तु।

अब सोचो किसको भासती हैं ये सब चीजें? यह कौन है? भाई देखो, तुमको सेवा करनी हो तो सेवा करो, पढ़ाना हो तो पढ़ाओ और भोजन बनाना हो तो भोजन बनाओ, भोग करना हो तो भोग करो और धन कमाना हो तो धन कमाओ—तुम्हारी व्यक्तिगत रुचिमें, तुम्हारी व्यक्तिगत क्रियामें, व्यक्तिगत सम्पत्तिमें कोई हस्तक्षेप नहीं है—न जातिगत, न व्यक्तिगत; न समष्टिमें, न व्यष्टिमें। लेकिन अगर तुम ब्रह्म-विद्याके जिज्ञासु बनकर आवोगे कि हम तो अनन्तको जानना चाहते हैं, हम तो अपरिच्छिन्नको जानना चाहते हैं तो गुरुको तुम्हारी दृष्टिको खींचकर अन्तर्मुख करना ही पड़ेगा। अगर तुम ब्रह्माको भी महत्त्वूर्ण व्यक्ति समझोगे, और अपनेसे अन्य ईश्वरको भी महत्त्वपूर्ण व्यक्ति समझोगे, तो ईश्वरको जाननेवालेका साक्षात्कार नहीं हो सकेगा। जो ईश्वरको जानता है, जो ईश्वरको मानता है, उसको प्रत्यक् चैतन्याभिन्न ईश्वरका साक्षत्कार नहीं हो सकेगा, वह अलगसे ईश्वरको भले ही देखता रहे, लेकिन जो अनन्त है, ब्रह्म है, अद्वितीय है उसका साक्षात्कार नहीं हो सकेगा!

ब्रह्म-विद्याकी यह प्रणाली है कि यदि आप इसमें चलना चाहते हैं तो ईमानदारीके साथ आत्मदर्शन करें। देश बहुत महत्त्वूर्ण वस्तु है, परन्तु आत्मदर्शन दूसरी चीज है और देशका महत्त्व दूसरी चीज है। समय बड़ा कीमती है, परन्तु आत्म-दर्शनके लिए उसको नष्ट करना पड़ता है। स्थान-देश बड़ा कीमती है परन्तु आत्म-दर्शनके लिए उधरसे दृष्टि हटानी पड़ती है। सत्कर्म, सद्भावना, सद्विचार, योगकी समाधि—अन्य-रूपसे परमेश्वर बड़ी महत्त्वपूर्ण वस्तु है—यदि आपकी उसमें रुचि हो तो उसके लिए आप अपना जीवन अर्पण कर दें—लेकिन ब्रह्मात्मैक्य-बोध जो है वह दूसरी वस्तु है। आप क्या सचमुच इस मार्गमें

चलना चाहते हैं ? तो घटका ज्ञान, पटका ज्ञान, मठका ज्ञान, देशका ज्ञान, घड़ीका ज्ञान, कुर्सीका ज्ञान, सूर्यका ज्ञान, चन्द्रमाका ज्ञान, समष्टिका ज्ञान, व्यष्टिका ज्ञान, देवताका ज्ञान, ब्रह्माका ज्ञान, अन्य-रूपसे ईश्वरका ज्ञान—ये सब ज्ञान किसको हो रहे हैं यह विचार करना पड़ेगा।

किञ्चित् समाश्रित्य विभान्ति वस्तु—किसी ज्ञानका आश्रय लेकर ये सब-के-सब भान हो रहे हैं।

तन्मार्गणे स्यात् गलितं समस्तं—जिसको इनका भान हो रहा है, यदि उसको ढूँढना चाहोगे—आत्मानुसन्धान करोगे—तो वह दूसरी स्थिति है, वह बिलकुल दूसरा ही विभाग है। यदि उसको ढूँढोगे तो सम्पूर्ण भेद-बुद्धिका नाश हो जायेगा—यह अपना, यह पराया, यह देश-यह विदेश, यह समाधि-काल, यह विक्षेप-काल सबका।

जब अंग्रेजोंको भारतवर्षसे हटानेके लिए आन्दोलन हो रहा था, तब लोगोंने कहा—महात्मा-गाँधी बहुत बड़े, महात्मा-गाँधी बहुत बड़े—वे देशका काम करते हैं, ब्रिटिश-शासनको हटाना चाहते हैं—वही काम सबको करना चाहिए—सब साधुओंको भी लग जाना चाहिए। बोले योगी-अरविन्दको अपनी साधना छोड़कर इसमें लग जाना चाहिए, रमण महर्षिको अपनी जीवन्मुक्तिका सुख छोड़कर उसमें लग जाना चाहिए, उड़िया बाको भी उसमें लग जाना चाहिए, ब्रह्म प्रकाशजीको उसमें लग जाना चाहिए, तपोवनजीको उसमें लग जाना चाहिए! ब्रिटिश तो हट जायेंगे, लेकिन जो भारतीय-संस्कृतिका मूल है आध्यात्मिक अनुभूति, जीवन्मुक्तिका विलक्षण-सुख, ब्रह्मात्मैक्य-बोध-उसका क्या होगा? उसकी परम्परा जब टूट जायेगी, जब देशमें कोई ब्रह्म-वेत्ता ही नहीं रहेगा—

ब्राह्मणस्य हि रक्षणेन रक्षिता-स्यात् वैदिको धर्मः।

जब ब्रह्म-वेत्ता रहेगा तब वैदिक-धर्मकी रक्षा होगी, और जब वैदिक। धर्मकी रक्षा होगी तब भारतीयता रहेगी। और यदि ब्रह्मवेत्ता ही नहीं रहा, वैदिकता ही नहीं रही, भारतीयता ही नहीं रही तो शासन-सूत्र क्या झगरू-मगरूके हाथमें रहा, या किसी और के हाथमें रहा, क्या फर्क पड़ता है! शासन स्वतन्त्र-कुमार, स्वेदश-कुमारके हाथमें रहा तो क्या और झगरू-मगरूके हाथमें रहा तो क्या? जब आत्मानुभूतिकी परम्परा ही नहीं रही तब क्या?

अब आप वेदान्तकी रीतिको समझें। इनका कहना यह है कि हमारी बुद्धिमें जितने ज्ञानँ होते हैं, वे बाहरकी चीजको देखकर होते हैं। वे वासनासे भी हो सकते

हैं—बाहरकी वस्तुकी वासना होती है और वासनाके अनुसार ज्ञानमें वैचित्र्य होता है। जानकारीमें जो अलगाव होता है, विचित्रता होती है, वह वासनाके अनुसार होती है। किसी भी चीजको अलग-अलग करनेके लिए यह घड़ा है, यह कपड़ा है, इन्द्रिय ज्ञान और तदनुसारी वासना चाहिए। जो भी इन्द्रियोंका विषय है, उसका दूसरे विषयोंसे अलगाव करके, उसमें सुख-बुद्धि स्थापित करके, उसकी वासना मनमें उत्पन्न हो सकती है। उसी वासनासे तद्विषयक प्रवृत्ति भी हो जायेगी। परन्तु आत्मवस्तु क्या इन्द्रियोंका विषय हो सकता है? नहीं हो सकती। जब किसी इन्द्रियमें इतना सामर्थ्य नहीं है, तो उसकी वासना भी अन्त:करणमें नहीं आ सकेगी और जब वासना नहीं आ सकेगी तो बुद्धिमें ब्रह्मका विज्ञान नहीं हो सकेगा। जिस वस्तुकी वासना इन्द्रियोंके अनुभवसे नहीं आती है, उस वस्तुकी वासना केवल शब्दके द्वारा ही भीतर पहुँचायी जा सकती है और कोई उपाय नहीं है। यह हम आपको वेदान्तके सिद्धान्तका निरूपण कर रहे हैं! इसका अभिप्राय यह है कि यन्त्रके द्वारा अद्वितीयका ज्ञान नहीं होगा; उसमें यन्त्र और यन्त्री—मशीन और मशीनसे देखने वाला आदमी—इन दोनोंका बाध नहीं होगा, ये सत्य बने रहेंगे। तब? जब ये दोनों सत्य बने रहेंगे, तब ब्रह्म ही सत्य है यह ज्ञान नहीं होगा, अद्वितीय ही सत्य है, यह ज्ञान नहीं होगा।

तब, एक ऐसी चीज जिसको हम आँखसे नहीं देख सकते, कानसे नहीं सुन सकते, नाकसे नहीं सूँघ सकते, जीभसे नहीं चख सकते, त्वचासे नहीं छू सकते; और इनका संस्कार न होनेके कारण, इनकी वासना न होनेके कारण मनसे जिसका ध्यान नहीं कर सकते; और वासना नहीं होनेके कारण बुद्धिसे जिसको हम जान नहीं सकते—यदि जानेंगे तो तूलके बारेमें ही जानेंगे, मूलके बारेमें नहीं जानेंगे, माने जानेंगे तो कार्यके बारेमें ही जानेंगे, कारणके बारेमें नहीं जानेंगे। रुईको जानेंगे, बिनौलेको जानेंगे, कपासको जानेंगे। अच्छा, जो चेतन-सत्ता अखण्ड भरपूर है, वह यदि त्रिपुटीका विषय होती तो अन्य-प्रमाणसे भी हम उसको जान सकते थे। इसलिए जब कोई आवे और कहे कि हमने 'साइन्स' से ब्रह्मको सिद्ध कर दिया है, हमने मशीनसे ब्रह्मको सिद्ध कर दिया है, हमने तर्कसे, युक्तिसे ब्रह्मको सिद्ध कर दिया है, हमने बुद्धिसे ब्रह्मको सिद्ध कर दिया है, या कहे कि अरे हमने तो स्वयं ब्रह्मको देख लिया है, तो समझना चाहिए कि इसने अपने बेटेको ही देखा होगा—इसने ब्रह्मको नहीं देखा होगा। ब्रह्मको देखनेके लिए कुछ नहीं चाहिए, ब्रह्म दृश्य है, किसी भी त्रिपुटीका

विषय नहीं है। नारायण! तुम स्वयं ब्रह्म हो! तुम्हारी सत्ताके सिवाय और कुछ है ही नहीं—साक्षात् अपरोक्ष ब्रह्म।

इन्द्रियोंके अनुभवसे या मनके ध्यानसे जो ज्ञात होता है वह दूसरी चीज है और वेदान्त-वाक्यसे जो बुद्धिमें परिवर्तन होता है वह दूसरी चीज है और वेदान्त-वाक्यसे जो बुद्धिमें परिवर्तन होता है वह दूसरी चीज है।

अब एक बात और! तर्क और युक्तिपर प्रहार करके तब आगे चलते हैं। वेदान्त-दर्शनमें सूत्र ही है—**तर्काप्रतिष्ठानात्**। तर्कमें प्रतिष्ठा नहीं है—एक तर्कके बाद दूसरा तर्क, दूसरे तर्कके बाद तीसरा तर्क आता है और हमारे महावैयाकरण भर्तृहरिने कहा कि एक आदमी खूब प्रयत्न करके, तर्क करके युक्तिसे एक बात सिद्ध करता है लेकिन दूसरा तार्किक जब आता है वह ऐसे-ऐसे तर्क और ऐसी-ऐसी युक्ति देता है कि वह सब-का-सब कट जाता है। जो पुराने लोग हैं उन्होंने कभी कांग्रेसका अधिवेशन देखा होगा तो जानते होंगे—वहाँ तीन-तीन मिनट लोग बोलते थे—सत्यमूर्ति तीन मिनट बोलते हैं, राजगोपाचार्य तीन मिनट बोलते हैं, मालवीयजी पाँच मिनट बोलते हैं, गाँधीजी पाँच मिनट बोलते हैं और सबके व्याख्यानमें ताली बजती है और लोगोंकी बुद्धिका परिवर्तन हो जाता है—एक-एक युक्ति, एक-एक तर्क, बातका एक-एक पहलू ऐसा भीतर घुसकर ले आवें कि पहले वालेकी बात बिलकुल कट जाये। हम जानते हैं कि प्रपञ्च अनिर्वचनीय है, इसमें तर्कसे जो बात सिद्ध करोगे दूसरे तर्कसे वह बात कट जायेगी! न इसमें प्रमाणके अधीन प्रमेय है, न प्रमेयके अधीन प्रमाण है—अनिर्वचनीय है। ऐसी स्थितिमें वेदान्त-वाक्यके सिवाय अद्वितीयताका साक्षात्कार करनेके लिए और कोई उपाय नहीं है। अद्वितीयता आत्मासे अभिन्न होगी तब अद्वितीयता होगी, अद्वितीया भी यदि कोई परोक्ष वस्तु होवे—दूसरे देशमें कल्पित या दूसरे कालमें आनेवाली या दूसरी वस्तुके रूपमें होवे—तो अद्वितीयता नहीं होगी, क्योंकि यह काल अलग है वह काल अलग है, यह देश अलग है वह देश अलग है, यह वस्तु अलग है वह वस्तु अलग है, मैं अलग हूँ वह अलग है। इसलिए अद्वितीयता जो है वह सपनेकी तरह याद नहीं आती है।

वेदान्त-दर्शनमें यह विचार किया है कि स्वप्नमें और जाग्रत्‌में कुछ भेद है कि नहीं? बोले कि भेद है। इस विषयमें एक साथ ही कई सूत्र हैं—

नाभाव उपलब्धेः वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत्; न भावोऽनुपलब्धेः; क्षणिकत्वाच्च।

(ब्र० सू० २.२.२८-३१)

बोले कि स्वप्न और जाग्रत्में भेद क्या है? भेद यह है कि '*बाधाबाधौ इति ब्रूमः*'। जाग्रत् अवस्थामें स्वप्न याद आता है परन्तु वह बाधित है, नहीं हैं, वहाँ सपनेकी कोई चीज नहीं है यह ज्ञान है, उसके प्रति मिथ्यात्व निश्चय है; और जाग्रत्के प्रति मिथ्यात्व निश्चय नहीं है। असली जाग्रत् क्या है? कि अपना ब्रह्म होना जो है सो असली जाग्रत् है, क्योंकि यह अवाध्य है; और यह जिसको हम आम तौरसे जाग्रत् कहते हैं वह अधिष्ठान तादात्म्यके बोधसे, स्वयं प्रकाश आत्माके ज्ञानसे बाधित है। जब अपनी देह-रूपता भी याद आने लगे कि कभी हम अपनेको ब्राह्मण समझते थे, कभी अपनेको दण्डी समझते थे, कभी अपनेको संन्यासी समझते थे, कभी हिन्दू समझते थे, तब वह सब बाधित है—अपने स्वरूप-ज्ञानसे बाधित है। देश-काल-वस्तु, व्यक्ति जाति-शक्ति आदिका विचार करके धर्माधर्मका निश्चय होता है—वह जुदा चीज है; और अपना ब्रह्मत्व जो है वह जुदा चीज है!

अब एक बात और बताते हैं—श्रद्धाकी भी आवश्यकता है! यह ठीक है कि अनुभूति होनेपर श्रद्धाकी आवश्यकता नहीं है; अनुभूति होनेपर विश्वासकी आवश्यकता नहीं है; अधिष्ठानका ज्ञान होनेपर, स्वरूपका ज्ञान होनेपर, ब्रह्मका ज्ञान होनेपर न श्रद्धाकी जरूरत है, न विश्वासकी जरूरत है, वह तो साक्षात् अपना-आपा है; परन्तु उसके पहले थोड़ी श्रद्धाकी भी जरूरत है। जो जिज्ञासुके हृदयमें-से श्रद्धाको निकाल देता है वह साधन-चतुष्टयमें-से षट्-सम्पत्तिका सत्यानाश कर देता है—वह तो तुम्हारी साधनाको ही नष्ट कर देता है। युक्ति-तर्ककी बात तो हम पहले कह चुके।

यह श्रद्धा नष्ट करने वाले लोग बोलते हैं कि अपौरुषेय-वेद-वाणीपर श्रद्धा न करो तब भी हम ब्रह्मज्ञान करा देंगे। परन्तु भाई! इसका नाम तो अतिशय श्रद्धा हुआ! देखो, हमलोग श्रद्धाके प्रसङ्गमें ऐसे बोलते हैं—कि नाम भगवान्का ऐसी चीज है कि उसको मानो कि न मानो लेकिन बोलोगे तो तुम्हारा कल्याण हो जायेगा; श्रद्धा करो कि मत करो—नाम पर श्रद्धा करनेकी जरूरत नहीं है—नामोच्चारण-मात्रसे ही तुम्हारा कल्याण हो जायेगा। बोले—श्रद्धाका सबसे गाढ़ा रूप यही है कि नाममें हमारी श्रद्धाकी जरूरत नहीं है।

वेदान्त-विज्ञानमें हमारी श्रद्धा काम नहीं करती, वेदान्त ही काम करता है यह तो श्रद्धाका सबसे गाढ़ा-रूप है—सबसे उत्कृष्ट-रूप श्रद्धाका यही है।

तो वेदान्त-विज्ञानमें हमारी श्रद्धा काम नहीं करती, वेदान्त ही काम करता है यह तो।

अच्छा, अब आपको सुनाएँ कि वेद अपौरुषेय वाणी क्यों है?

बोले—वेदको कोई बनाता नहीं।

बोले कि तब वेद मालूम कैसे पड़ता है? कि जो महात्मा लोग हैं—मुनि लोग हैं, ऋषिलोग हैं वे वेदके मन्त्रोंका साक्षात्कार करते हैं।

बोले कि भाई, जिन्होंने साक्षात्कार किया वे महात्मा ही थे, इसमें क्या प्रमाण है?

बोले—हमारी अनादि परम्परासे वेद मन्त्र सिद्ध हैं। नहीं तो महाराज, आजका कोई भी महात्मा कह सकता है कि हमने यह मन्त्र साक्षात्कार किया है, यह तो अनादि है, इसका तो लोप हो गया था, इसको तो हमने देखा है। कि क्या देखा है? कि अमुक मन्त्र है। तो वह बतावेगे कि हमारे घरमें जो शालग्रामकी मूर्ति है वही असली ईश्वर है और बाकी सब झूठे हैं—जो पूजा-भेंट चढ़ानी हो वह हमारे घरवालेको ही चढ़ाना दूसरेको नहीं, ऐसी अनुभूति हो जायेगी।

कि अच्छा, यह मात्र अनादि-परम्परासे है, इसमें क्या प्रमाण है? अथवा कि इसको महात्माने ही देखा है इसमें क्या प्रमाण है?

आप बिलकुल सच समझो—असलमें तत्त्वज्ञानके बाद जिसको निष्ठा बोलते हैं, उसके पूर्व रूपका नाम श्रद्धा है—तत्त्वज्ञानके उत्तर-कालमें जो निष्ठा शब्द-वाच्य है वही तत्त्वज्ञानके पूर्व श्रद्धा-शब्द-वाच्य है। बिना देखे जब हम उसको मानते हैं तब श्रद्धा बोलते हैं और देखकर जब उसमें बैठते हैं तब उसका नाम निष्ठा होता है। इसलिए 'श्रद्धत्स्व-सौम्य'—वेदान्त घोषणा करता है कि बेटा, श्रद्धा करो! यह जो लोग कहते हैं कि तुम मानना मत, हम तुमको दिखा देंगे, अब तुम क्या कह रहे हो? यही तो कह रहे हो न, कि औरोंको तो मानो मत, हमको मानो। दूसरोंपरसे श्रद्धा तुड़वायी और अपने ऊपर श्रद्धा करवायी—यही तो हुआ न!

एक कबीर-पंथी आये; बोले—शांकर-मत तो बहुत नीचे है, आओ देखो हम तुमको अलख-अगम-ब्रह्मसे तो सात कक्षा ऊपर दिखाते हैं। कि वहाँ क्या है महाराज? कि वहाँ बस कबीर साहब बैठे हुए हैं, साकार मूर्ति कबीर साहबकी है वहाँ! कि ठीक है, बहुत बढ़िया। कोई यही बात कहते हैं राधा-स्वामीके लिए!

अपने-अपने आचार्यको सब लोग सातवें आसमानमें मानते हैं। और दूसरेके आचार्य? बोले—वे तो बहुत नीचे हैं। हमारे एक महात्मा थे, वे कहते थे कि वेदान्तियोंकी पहुँच शब्दमें तो ओ-अम् तक है—ॐको ओ-अम् बोलते थे—और भक्त लोगोंकी पहुँच रा-रम् तक है—रामको रा-रम् बोलते थे; और इन

वेदान्तियोंकी पहुँच सो—हम् तक है—और ये कृष्ण जो हैं वे तो माया-मण्डलमें बाँसुरी बजाते रहते हैं; और आप जानते हैं, जैसे हमारे वेदान्त सम्प्रदायमें ऐसा मानते हैं कि ये जो लोक-लोकान्तर हैं ये केवल प्रतिभास हैं देशमें, देशमें ही सिद्धि-शिला है, और कालमें विज्ञान है, और आकृतियोंमें ये सब साकार हैं (साकार जितने हैं वे सब आकार हैं, रूप हैं और स्थान-जितने हैं वे सब देशमें हैं और विज्ञान-समाधि जो हैं वे कालमें हैं)और ये सब बाधित हैं, वैसे जैन मतमें मानते हैं—कृष्णकी स्थिति कहाँ मानते हैं? रामकी स्थिति कहाँ मानते हैं? बोले—छोड़ो, जाने दो उस बातको, अपने काहेको बोलें।

यह जो पंथोंमें लड़ाई-झगड़ा है—इन सम्पूर्ण लड़ाई-झगड़ोंको, वैमनस्य, संघर्षको, युद्धको, कटुताको समाप्त करनेवाली अगर कोई वस्तु है तो नामरूपके अधिष्ठान, नाम-रूपके प्रकाशक—सम्पूर्ण देश-काल-वस्तुके स्वयं प्रकाश अधिष्ठानका ज्ञान ही है और कोई दूसरी चीज नहीं है। वह समाधि काल भी आत्मासे ही प्रकाशति होता है और वह वैकुण्ठ देश और—वह कबीर स्वामीका देश, वह राधा-स्वामीका देश सब आत्मासे ही प्रकाशित होता है और वह सब आकृतियाँ चाहे वह कुल्ले—मालिककी हों और चाहे शालग्राम शिलाकी हों—एक ही आत्मासे प्रकाशित होती हैं। यह राग-द्वेष-रहित तत्त्व है—इसमें स्त्री-पुरुषका भेद नहीं, इसमें नीच-ऊँचका भेद नहीं। यह महाराज, जो लोग कुछ पा लेते हैं न—कि कोई पद मिल जाये कि कुछ पैसा मिल जाये—यह बचा रहे और बढ़े-इसकी वासनामें ऐ फँस जाते हैं, ऐसे फँस जाते हैं कि यथार्थ सत्य जो है, वह अद्वितीय सत्य जो है, हममें, तुममें, सबमें एक सरीखा है, इस बातको भूल जाते हैं। **न तत्र सूर्यो भाति**—दुनियाकी सब चीज सूर्यके प्रकाशमें दिखती हैं; लेकिन वहाँ सूर्यका प्रकाश ही नहीं है—

जहाँ न सूरत, जहाँ न मूरत, पूरण धनी दिनेश॥
सुरति बिरुहलिया छाइ रहे निज देश॥

अपना आत्मा अपने स्वरूपमें बैठा है वहाँ न सूरत है, न मूरत है। वहाँ स्वयं प्रकाश वस्तु है, न रूप है, न आँख है, न सूर्य है। सूर्यके निषेधसे तीनोंका निषेध हुआ—आँख सूर्यकी रोशनीमें रूपको देखती है, तो असलमें रूप, सूर्य, और आँख ये तीनों तीन चीज नहीं हैं—एक ही वस्तुका अध्यात्म नेत्र है, अधिदैव सूर्य है और अधिभूत रूप हैं—

दृग् रूपं अंारन्ध्रे—इस शरीरमें यह जो छेद है न छेद, तो जब इस छेदके

साथ मिलकरके सूर्य रहता है तब उसका नाम आँख है; और जब आसमानमें हमसे छिटककर अलग रहता है तब उसका नाम देवता है; और जब वह रूपमें दिखाई देता है तब उसका नाम अधिभूत है। तो रूप, सूर्य और आँख ये तीनों तीन चीज नहीं हैं, ये तीनों तूल हैं—तूल है माने कार्य हैं, रुँआ है; और मूल क्या है इनका? कि मूल इसका ईश्वर है। रूप, सूर्य और नेत्र-तीनोंकी समष्टि ईश्वरमें है।

ऐसे सबका लेना अलग-अलग कान, दिशा और शब्द; त्वचा, वायु और स्पर्श; जिह्वा, रस और वरुण; नासिका, गन्ध और अश्विनीकुमार—ये सब देवता, इन्द्रिय और विषय—इन तीनोंकी समष्टि जो है उस समष्टिसे उपहित चैतन्यका नाम ईश्वर है और व्यष्टिसे उपहित चैतन्यका नाम जीव है—अलगसे सूर्य जीव है, अलगसे रूपमें जीव हो सकता है, अलगसे शरीरधारी भी जीव हो सकता है लेकिन तीनों जिसमें एक हो जाते हैं उसका नाम ईश्वर है; और जिसमें यह एक और अनेकका भेद बिना हुए ही भासता है, जिसमें व्यक्ति और समष्टि माने देशका छोटापन और बड़ापन, जिसमें प्रलयकाल और सृष्टिकाल और जिसमें ब्रह्माण्ड और अनन्त-कोटि ब्रह्माण्ड भास रहे हैं, और यह देश-काल और वस्तुका परिच्छेद जिसमें कल्पित है, उस अधिष्ठानका नाम ब्रह्म है। परन्तु जो सर्वका अधिष्ठान है, वही देहका भी अधिष्ठान है! जो सर्वका अधिष्ठान है—यह धरती जिसमें है, उसीमें यह देह भी है; यह आकाश जिसमें है उसीमें यह हमारे मुँहका पोलापन है। हम ग्रास डालते हैं मुँहमें हो! मुँहमें जगह है कि नहीं? इस मकानमें जैसे जगह है और मकानके बाहर जैसे जगह है वैसे तालूसे घिरी हुई भी जगह है! तो वह चिदाकाश जो हमारे हृदयाकाशमें है—हृदयाकाश जिसमें प्रतीत होता है कल्पित है और यह महाकाश जिसमें प्रतीत होता है, कल्पित है और चित्ताकाश जिसमें प्रतीत होता है कल्पित है—यह जो हृदयाकाश है यह अध्यात्म है और बाहर—यह भूताकाश है, और वासनामें जो आकाश होता है, वह अधिदैव-आकाश है और यह तीनोंकी समष्टि जिसमें है उसका नाम ईश्वर है; और तीनोंका उद्य और प्रलय जिसमें है वह ईश्वर है, और उदय-विलय दोनों जिसमें कल्पित हैं और जो इनसे परे भी है और इनमें भी है, इनके होनेपर भी है और न होनेपर भी है—बोलता हुआ भी है और चुप भी है, करता हुआ भी है और शान्त भी है, वह परब्रह्म परमात्मा है। व्यवहार छोड़कर परमात्मा है सो बात नहीं, यह तो बिलकुल कल्पना ही नहीं करना।

न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्रतारकं।

यह परब्रह्म इनकी रोशनीमें देखनेका नहीं है और इनकी रोशनीसे वह नहीं दीखता है। चन्द्रमाका अर्थ होता है मन और तारेका अर्थ होता है—सारे संकल्प, सारी वृत्तियाँ।

नेमा विद्युतो भान्ति—और शक्तिके साथ जहाँ प्रकाशका सम्बन्ध है वहाँ विद्युत्। और **कुतोऽयमग्निः**—वाक्का जहाँ सम्बन्ध है—वक्तव्य, जिससे कि हम वर्णन कर रहे हैं, और जिस अग्निकी उष्णतासे जिह्वा बोलती है—यह अग्निकी त्रिपुटी हो गयी। वाक् हैं अध्यात्म और अग्नि है अधिदैव और अधिभूत है वक्तव्य। और आत्मा वाङ्मनसागोचर है—जहाँ वाणीकी पहुँच नहीं, मनकी पहुँच नहीं। ऐसा जो सूक्ष्म, सूक्ष्मतर, सूक्ष्मतम—स्थूल-सूक्ष्मकी कल्पनाकर अधिष्ठान और प्रकाशक, सूक्ष्म और स्थूलकी कल्पना जिसमें सत्ता-शून्य और और प्रतीयमान—ऐसा है वह आत्म-तत्व!

तमेव भान्तमनुभाति सर्वम्—एक प्रकाशने एक खोल ओढ़ ली, जैसे एक बल्बको खोल उढ़ा दी जाये! श्रीशंकराचार्य भगवान्ने ऐसा ही दृष्टान्त दिया है—एक दीप जल रहा है और जलता हुआ दीपक घड़ेमें रख दिया गया और घड़ेमें पाँच छेद कर दिये गये। अरे समझो भाई—एक बिजली है, उसका कनेक्सन एक घरमें दे दिया गया—उसमें एक यन्त्र हीटर है, जो गर्मी दे रहा है; एक यन्त्र एयर-कण्डीशन है, जो ठण्डा कर रहा है, एक यन्त्र रसोई वाला है, एक यन्त्र रोशनी देनेवाला है और एक यन्त्र हवा देनेवाला है—तो यन्त्रका खोल ओढ़कर बिजली जो है सोई तो वहाँ-वहाँ वह काम करती दिखती है—वह चूल्हेमें पकाती है, बल्बमें रोशनी देती है, पंखेसे हवा फेंकती है, एयर-कण्ड्डीशनसे ठण्डा करती है और हीटरसे गर्म करती है और रेडियोमें-से गाना भेजती है—शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध-सब एकही बिजली दे रही है; यह तो खोलका भेद हुआ न; मशीनका भेद हुआ न—बिजलीका भेद नहीं हुआ!

अब आप यह कल्पना करें कि असलमें खोल नहीं है, वहाँ ऐसा वैज्ञानिक आविष्कार हो गया कि जहाँ अलगसे यन्त्रकी जरूरत नहीं पड़ती, जैसा हमारा संकल्प हो, बिजली वैसा ही काम करे! शरीर भी तो एक यन्त्र है न—तो शरीर न हो केवल वासना और बिजली दोनों मिलकर काम करें—ऐसा होवे! और फिर ऐसी कल्पना करो कि वासना न हो, बिजली ही हो केवल और वही यन्त्र बने, वही वासना बने और वही सब बनकर दिखायी पड़े! तो वह ईश्वर सरीखी होगी। और बोले कि बनना-बनाना कुञ्छ नहीं बाबा, यह तो सब ज्यों-का-त्यों आत्मा है!

ना कछु हुआ न हो रहा ना कछु होवनहार।
अनुभवका दीदार है अपना रूप अपार॥

यह सब अनुभवकी दृष्टि है, अनुभव ही दृश्य है, अनुभव ही द्रष्टा है और अनुभव ही दर्शन है—अनुभवकी झाँकी है!

तमेव मान्तमनुभाति सर्वं—इस स्वयंप्रकाश आत्माकी दीप्तिसे ही सब कुछ भास रहा है—सब कुछ वही है और दीप्ति भी वही है।

तस्य भासा सर्वमिदं विभाति—हे नारायण! ऐसी अद्‌भुत रीति है—पाँच मत इसके सम्बन्धमें हैं। एक तो कहते हैं कि है और भासता है—है पहले और भासता बादमें है—**भूत्वा भाति**—होकर तब भासता है।

दूसरा मत है—**भात्वा भवति**—पहले भासता है फिर है मालूम पड़ता है—पहले कुछ मालूम पड़े तब कहेंगे कि है, मालूम ही न पड़े तो है कहाँसे बोलेंगे?

देखो बोलनेका ढंग है—बोले घड़ा है इसलिए मालूम पड़ता है। कि अरे, मालूम पड़ता है इसलिए है भाई। अब इसमें कौन-आगे और कौन पीछे? तीसरे मतने कहा कि न बाबा, होना और मालूम पड़ना ये, दोनों साथ-ही-साथ हैं।

है इसलिए मालूम पड़ता है—यह सम्पूर्ण नास्तिकोंका मत है—मार्क्सवादियोंका, चार्वाकका-सबका मत यही है। पहले अर्थ है; इसीलिए देखो, पैसा ही उनके मतमें सर्वस्व है और पैसा और पैसेका भोग—यही उनके मतमें सर्वस्व है—अर्थ-प्रधान दृष्टि है मार्क्सकी, हैकलेकी, जो जड़ाद्वैत वादी हैं। वे कहते हैं कि सत्ता तो जड़ है, उसमें-से चेतनाकी उत्तपत्ति होती है। और सम्पूर्ण आस्तिकोंका मत है कि चेतन-सत्ता है उससे जड़-सत्ता उत्पन्न होती है; ईसाइयोंका भी यही मत है, मुसलमानोंका भी यही है; आर्य-समाजियोंका भी यही है—चैतन्य-सत्ता; चैतन्य-सत्ता है और उससे जड़-सत्ता उत्पन्न होती है, अर्थात् पहले मालूम पड़ना है, पीछे है-पना है।

अब देखो—जड़-सत्ता और चैतन्य-सत्ता, जड़ मालूम पड़ता है और चेतनको मालूम पड़ता है इसलिए दोनों सही हैं। यह मत किसका है? कि सांख्यका है, न्यायका है, योगका है और जैन-मत भी यही है—चेतन भी सही है, जड़ भी सही है; न चैतन्यसे जड़की उत्पत्ति हुई है, न जड़से चैतन्यकी उत्पत्ति हुई है—उत्पत्ति किसीकी किसीसे नहीं हुई है, जड़-परम्परा भी सत्य है और चैतन्य परम्परा भी सत्य है!

अच्छा, अब चौथा मत भी देखो—क्या मजेदार है—कि सत्ता तो न जड़की है, न चेतनकी है—सत्ता नामकी चीज ही नहीं है, केवल मालूम पड़ना है, माने मान-मात्र है, विज्ञान-मात्र है—और विज्ञान भी क्षणिक है, उसमें भी कोई सत्ता नहीं है—मालूम पड़ता तो है परन्तु उसकी सत्ता नहीं है। बोले कि फिर 'है' क्यों बोलते हो? कि तुमको बतानेके लिए बोलते हैं कि न जड़-सत्ता है, न चेतन-सत्ता है, केवल मालूम पड़ना है और वह मालूम-पड़ना भी क्षणिक है। इसका मतलब हुआ कि काल सिरपर सवार हो गया—क्षणिकता जो है सो बिना कालके कहाँ भासेगी? यह काल-वादी मत हो गया—जो वस्तुको क्षणिक मानेगा वह कालवादी होगा और जो जड़-सत्तासे उत्पत्ति मानेगा वह जड़वादी होगा और जो चैतन्य-सत्तासे उत्पत्ति मानेगा वह ईश्वरवादी होगा, क्योंकि कारण है न ईश्वर। ईश्वर-वादी चैतन्य-सत्तासे जड़-सत्ताकी उत्पत्ति मानता है और जड़वादी जड़-सत्तासे चैतन्य-सत्ताकी उत्पत्ति मानता है और उभय-वादी दोनोंको सत्य मानते हैं और मिथ्यावादी, शून्यवादी, विज्ञानवादी—ये बौद्ध हैं—दोनोंको मिथ्या मानते हैं।

पाँचवाँ मत वेदान्तका है, वह बहुत विलक्षण है। वेदान्त कहता है कि सत्ता-शून्य नहीं है क्योंकि वह अपना-आपा है; वह क्षणिक नहीं है क्योंकि वह क्षणिकताका साक्षी है; और दो सत्य नहीं है क्योंकि दोनोंका अधिष्ठान एक है और दोनोंका प्रकाशक एक है; और जड़-सत्तासे चेतनकी और चेतन-सत्तासे जड़की उत्पत्ति हुई—यह उत्पत्ति और प्रलय—यह तो रूप-परिवर्तन है, रूप—परिवर्त्तनका नाम उत्पत्ति नहीं है, कोई नवीन उत्पत्ति नहीं हैं—यह पाँचवाँ मत हुआ।

जड़-सत्तासे चेतन-सत्ताकी उत्पत्ति—यह नास्तिक मत; चेतन—सत्तासे जड़-सत्ताकी उत्पत्ति—यह आस्तिक मत; दोनों सत्य—यह सांख्य-योग, न्याय-वैशेषिक; दोनों सत्य नहीं, दोनों शून्य, दोनों क्षणिक—यह बौद्ध मत; और वेदान्त मत कि सत्ता शून्य नहीं, सत्य है, चेतन है माने प्रकाश्य नहीं प्रकाशक है, और सत्यत्व और मिथ्यात्व दोनोंका प्रकाशक, दोनोंका अधिष्ठान आत्मा ब्रह्म है—उसमें कार्य-कारण भाव नहीं अर्थात् उसमें उसका कारण वह नहीं, उसका कारण वह नहीं, उसका कार्य वह नहीं, उसका कार्य वह नहीं, तब क्या दोनों सत्य? कि नहीं, दोनों सत्य नहीं। कि अच्छा, तब दोनों मिथ्या? कि नहीं दोनों मिथ्या भी नहीं। तब क्या? कि प्रत्यक्‌चैतन्याभिन्न ब्रह्म-तत्त्व जो है उसमें आत्मा और ब्रह्म

एक, और उसमें और जो कुछ है सो सब अपना विलास, आत्म-विलास! यहाँ तक कि जिसको धर्म-अधर्म कहते हैं वह भी आत्म-विलास है। जिसको राग-द्वेष कहते हैं वह भी आत्म-विलास है; जिसको सुख-दुःख कहते हैं वह भी आत्म-विलास है; जिसको समाधि—विक्षेप कहते हैं वह भी आत्म-विलास है; जिसको समाधि-विक्षेप कहते हैं वह भी आत्मविलास, जिसको संसारमें भला-बुरा बोलते हैं वह भी आत्म-विलास है।

बोले कि तब तो सब लोग नष्ट-भ्रष्ट हो जायेंगे? कि यह ब्रह्मज्ञकी दृष्टि है यह दृष्टि अज्ञको तो कभी प्राप्त ही नहीं हो सकती, वह भ्रष्ट कहाँसे होगा? भ्रष्ट और शिष्ट—यह भी आत्म-विलास है।

अरे भाई, आप जिन्दगी भरमें कितनी बार शिष्ट होते हैं और कितनी बार भ्रष्ट होते हैं—आपलोग माफ करना यदि सबलोग शिष्ट-ही-शिष्ट जिन्दगी भर रहे हों तो हम अपना आरोप वापस लेनेको तैयार हैं। अगर आपका मन हमेशा शिष्ट रहा है और आपका शरीर हमेशा शिष्ट रहा है और आपकी बुद्धि हमेशा शिष्ट रही है तो आपका आत्मा भी शिष्ट है। लेकिन यदि आपका शरीर भी शिष्ट-भ्रष्ट दोनों रहा है; आपकी इन्द्रियाँ भी शिष्ट और भ्रष्ट दोनों रही हैं, आपका मन शिष्ट और भ्रष्ट दोनों रहा है, आपकी बुद्धि भी जब कभी अन्यायका समर्थन करनेमें लगी तो भ्रष्ट हो गयी न—माने आपकी बुद्धि भी शिष्ट और भ्रष्ट दोनों रही है, आप माफ करना—आप शिष्टता और भ्रष्टता दोनोंमें एक ही हो। तो शिष्टताका अभिमान मत आने दो और भ्रष्टताके कारण ग्लानि मत आने दो—यह शिष्टताका अभिमान भी तुमको बहुत दुःख देता है और भ्रष्टता-जन्य यह ग्लानि भी तुमको बहुत-बहुत दुःख देती है—ये दोनों चीज दुःख देनेवाली हैं। अपने दुःखको पहचानो—तुम्हारे मनमें जो दुःख है वह अपनी शिष्टताकी भ्रान्तिके कारण है अथवा कि अपनी भ्रष्टताकी भ्रान्तिके कारण है—दो ही कारणसे अपने मनमें दुःख होता है।

और यह जो अपना आत्मा है, यह न तो शिष्ट है और न तो भ्रष्ट है। ऐसा निर्द्वन्द्व, ऐसा स्वतन्त्र, ऐसा राग-द्वेष विरहित, ऐसा पक्षपात-शून्य जीवन्मुक्तिका विलक्षण सुख यदि प्राप्त हो सकता है तो इस ब्रह्मज्ञानसे ही प्राप्त हो सकता है!

ॐशान्तिः!! शान्तिः!! शान्तिः!!!

अश्वत्थ रूप संसार-वृक्ष और उसका मूल ब्रह्म

अध्याय-२, वल्ली-३, मन्त्र-१

ऊर्ध्वमूलोऽवाक्शाख एषोऽश्वत्थः सनातनः।
तदेव शुक्रं तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते।
तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे तदु नात्येति कश्चन। एतद्वै तत्॥ २.३.२

अर्थ :—ऊपरकी ओर मूलवाला और नीचेकी ओर शाखावाला यह अश्वत्थवृक्ष सनातन है। वही विशुद्ध ज्योतिस्वरूप है, वही ब्रह्म है और वही अमृत कहा जाता है; उसीमें सम्पूर्ण लोक आश्रित हैं; कोई भी उसका अतिक्रमण नहीं कर सकता; निश्चय यही है वह ब्रह्म॥ १॥

यह संस्कार जो आदमीके मनमें बैठा हुआ है इसके कारण वह समझता है कि जगत्को जब हम मिथ्या समझेंगे तो उसको छोड़ देंगे; और वेदान्ती लोग तो जगत्को मिथ्या-मिथ्या कर-करके—हमारा धन मिथ्या, हमारा व्यापार मिथ्या, हमारा मकान मिथ्या, हमारा बेटा मिथ्या—मिथ्या-मिथ्या करके हमारा सब छुड़ा ही देंगे, सब नष्ट कर देंगे। वेदान्तमें मिथ्या शब्दका ऐसा कुछ अर्थ नहीं है, आपलोग बिलकुल डरना नहीं।

बहुत दिनोंसे भी जो लोग वेदान्त सुनते हैं उनके मनमें भी यह भ्रान्ति रहती है कि संसारके मिथ्यात्वका जो प्रतिपादन है, वह त्याग अथवा वैराग्यके लिए है। लेकिन वेदान्तमें प्रपञ्चके अथवा दृश्यके मिथ्यात्वपनेका जो प्रतिपादन है, वह त्याग-वैराग्यके लिए नहीं है—अब आपको उसका अभिप्राय सुनाते हैं।

यदि आप रस्सीमें जो साँप है, उसको मिथ्या समझलें, तो रस्सीको उठाकर गलेमें डालनेमें आपको क्या कोई आपत्ति रह जायेगी? बल्कि उसकी सच्चाईका जो संस्कार है कि यह तो सच्चा साँप है—उसके कारण आपका दिल धड़कने लगे और डर लग जाये तो लग जाये लेकिन मिथ्या समझनेके बाद कि यह रबड़का साँप है—साँपका आकार तो है परन्तु साँप नहीं है, ऐसा समझनेपर आप उसको गलेमें डालकर शिव बन जायेंगे।

प्रवृत्ति होती है गुण-बुद्धिसे कि इस वस्तुमें बहुत-बहुत गुण हैं, इससे हमको खानेको मिलेगा, पीनेको मिलेगा, इज्जत मिलेगी, लोक बनेगा, परलोक बनेगा, सुख मिलेगा। जहाँ सुख-बुद्धि होती है, गुण-बुद्धि होती है, हित बुद्धि होती है वहाँ प्रवृत्ति होती है; और जहाँ दोष-बुद्धि होती है अहित-बुद्धि होती है वहाँसे निवृत्ति होती है। लेकिन मिथ्या जो वस्तु होती है उसमें हित-अहित कुछ नहीं होता है। आकाशकी जो नीलिमा है वह हमारे लिए न तो हित है और न अहित है, इसलिए नीलिमाके मिथ्यात्वको समझनेसे न तो नीलिमाको पकड़कर रखनेकी इच्छा होगी और न तो उसके भागनेसे कोई तकलीफ होगी। मिथ्यात्वका जो ज्ञान है वह प्रकृति और निवृत्तिका हेतु नहीं है; असलमें दोष और गुणकी जो बुद्धि है सो प्रवृत्ति और निवृत्तिका हेतु है।

अच्छा, अब आप देखो, कि जो दृश्यको मिथ्या समझेगा वह कहेगा—हाय-हाय-हाय, हम छुयेंगे नहीं? क्यों? बोले—मिथ्या है। और देखो—पुरुषने स्त्रीको मिथ्या समझा तो बोला कि हम स्त्रीको नहीं छुयेंगे; स्त्रीने संसारको मिथ्या समझा तो बोली कि हम अब पुरुषको नहीं छुयेंगे। पुरुषने कहा—स्त्री मिथ्या है और स्त्रीने कहा पुरुष मिथ्या है—आपको इस विचारमें कुछ गल्ती मालूम पड़ती है कि नहीं? यह दृश्यका मिथ्यात्व-ज्ञान नहीं हुआ; यह प्रपञ्चका मिथ्यात्व-ज्ञान नहीं हुआ। यह तो तुम स्त्रीको मिथ्या और अपने शरीरको सच्चा समझ रहे हो और स्त्री पुरुषको मिथ्या और अपने शरीरको सच्चा समझ रही है—तो उसको मिथ्यात्वका ज्ञान कहाँ हुआ? मिथ्या माने ऐसा नहीं होता है।

बोले, कि हाँ भाई, शरीर तो हमारा भी मिथ्या और उसका भी मिथ्या, लेकिन यही सोचकर हमारे अन्त:करण में बड़ा वैराग्य हुआ—हमारा सूक्ष्म-शरीर वैराग्यसे भर गया। कैसे भरा? बोले—हमारा शरीर भी मिथ्या और उसका शरीर भी मिथ्या। इस विचारमें आपको कोई गलती मालूम पड़ती है कि आपने सूक्ष्म-शरीर जिसमें राग-वैराग्य रहता है उसको तो सच्चा समझ लिया और स्थूल-शरीरको मिथ्या समझ लिया। असलमें राग-वैराग्य जिसमें रहता है वह सूक्ष्म शरीर भी तो मिथ्या है जिसमें तुम्हारी धारणाएँ बैठी हुई हैं कि यहाँ राग न हो, यहाँ द्वेष न हो, कि यह दोष है, यह गुण है।

मिथ्यात्व-ज्ञान त्याग करनेके लिए नहीं होता; अगर मिथ्यात्व ज्ञान सूक्ष्म-शरीरमें रहनेवाली एक वृत्तिमें केवल भावना-मात्र होता या संस्कार-मात्र होता या वासना-मात्र होता तब वह त्याग और वैराग्यका हेतु होता! आपको वेदान्तकी

बहुत गूढ़ बात सुना रहा हूँ। पच्चीस वर्षसे सत्सङ्ग करनेवालेकी समझमें भी जो बात नहीं आती है वह ग्रन्थि मैं तोड़नेकी कोशिश कर रहा हूँ। जिसमें दोष-दृष्टि होती हैं उससे परहेज होता है, जिसमें गुण:दृष्टि होती है उसका ग्रहण होता है। ईश्वरमें गुण-बुद्धि है तो भक्ति होगी और संसारमें द्रोष-बुद्धि है तो उसका त्याग-वैराग्य होगा—यह बहुत बढ़िया है; लेकिन यदि आप सारे संसारको मिथ्या समझते हैं तो? बोले कि नहीं महाराज, मैं वैरागी हूँ। कि मैं वैरागी हूँ—यह वृत्ति भी मिथ्या है और उस वैराग्यवाला जो तुम अपने आपको मैं मान रहे हो वह प्रमाता, वह वैराग्यका अभिमानी, वह कर्त्ता, वह भोक्ता, वह जीव, वह भी मिथ्या है। अब छोड़ो अपनेको। अपनेको कैसे छोड़ोगे? नहीं छोड़ सकते। यह जो तुम्हारे मनमें डर हो कि संसारके मिथ्यापनेका ज्ञान होनेपर हमारा घर, हमारा मकान, हमारा धन, हमारी स्त्री, हमारा पुत्र या हमारा पति छूट जायेगा—इसकी फिकर बिलकुल छोड़ दो, आपकी दुनिया ज्यों-की-त्यों बनी रहेगी।

अब जरा मिथ्यापनेकी बात करें। त्याग-वैराग्यके हेतुके रूपमें जगत्के मिथ्यात्वका निरूपण नहीं किया जाता। यह मत समझना कि यदि राधाकृष्णन प्रपञ्चको मिथ्या समझ जाते तो राष्ट्रपति नहीं होते—ऐसी शंका नहीं करना; जनक दृश्य-प्रपञ्चको मिथ्या समझते भी थे और राजा भी थे; व्यास दृश्य-प्रपञ्चको मिथ्या समझते भी थे और धर्मका प्रचार भी करते थे; शुकदेव प्रपञ्चको मिथ्या समझते भी थे और समाधि भी लगाते थे, भागवत भी पढ़ते थे और उन्होंने परीक्षितको भागवत भी सुनायी; दत्तात्रेय संसारके मिथ्यापनको समझते थे और कभी तमोगुणी रूपमें, कभी रजोगुणी रूपमें, कभी सत्त्वगुणी रूपमें रहते भी थे और इन तीनों गुणोंको मिथ्या भी समझते थे।

यथा तिष्ठन्ति ब्रह्माद्याः सनकाद्याः शुकादयाः—ब्रह्मा बच्चे पैदा करते हैं और संसारको मिथ्या समझते हैं; विष्णु सबको भोजन देते हैं और संसारको मिथ्या समझते हैं; रुद्र सबको मार डालता है लेकिन सबको मिथ्या समझता है। यह मत समझना कि संसारके मिथ्यात्त्वका ज्ञान तुमको जितना हो गया उतना ब्रह्मा-विष्णु-शिव संसारको मिथ्या नहीं समझते!

ईश्वर सबको अपने संकल्पमें धारण भी करता है और प्रपञ्चको मिथ्या भी जानता है, सत्य नहीं जानता। इस मिथ्यात्वका अभिप्राय क्या है!

वेदान्तका एक गुर है—**यत् यस्मिन् अध्यस्तं भवति तत् तस्मात् अधिष्ठानात् किञ्चिदपि भिन्नं न भवति**—जो जिसमें मिथ्या होता है, अध्यस्त होता है,

अध्यारोपित होता है, प्रतीत होता है वह उससे बिलकुल जरा भी न्यारा नहीं होता। **यत् यस्मिन् अध्यस्तं भवति मिथ्या भवति अध्यारोपितं भवति प्रतीयते प्रतीतं भवति तत् तस्मात् स्वाधिष्ठानात् किञ्चिदपि पृथङ् न भवति**—वह अपने अधिष्ठानसे किञ्चित् भी पृथक् नहीं होता। देखो, रस्सीमें आरोपित है सर्प, सर्पका अध्यास हुआ है रस्सीमें, सर्प मिथ्या है रस्सीमें, सर्प प्रतीत होता है रस्सीमें—इसलिए उस रस्सीके देशमें, रस्सीके कालमें, रस्सी-रूप अधिष्ठानमें सर्प नामकी कोई वस्तु नहीं है, अर्थात् वह प्रतीयमान रस्सीसे जुदा नहीं है।

अब आप मैं तू, यह-वहका जरा फर्क छोड़कर जिस अधिष्ठान ब्रह्ममें ये प्रतीत हो रहे हैं, उसका विचार करो। आँख मूँदनेकी विद्याका नाम वेदान्त नहीं है, वह योग-विद्या है; हाथ जोड़नेकी विद्याका नाम वेदान्त-विद्या नहीं है; मेहनत-मजदूरी करनेका नाम वेदान्त नहीं है; स्वर्ग-नरकमें जानेका नाम वेदान्त नहीं है; पापी-पुण्यात्मा होनेका नाम वेदान्त नहीं है; सुखी-दुःखी होनेका नाम वेदान्त नहीं है; राग-द्वेष करनेका नाम वेदान्त नहीं है; सिकुड़कर बैठनेका नाम वेदान्त नहीं है—वेदान्त तो खुले दिलसे हँसो, खेलो, खाओ-पीओ, काम करो और वेदान्तका जो ब्रह्म है वह बिलकुल ज्यों-का-त्यों है—ब्रह्म है अधिष्ठान और उसमें यह प्रतीयमान सम्पूर्ण दृश्य-प्रपञ्च है—मैं वृत्ति, तुम वृत्ति, यह वृत्ति, वह वृत्ति, सारे पद और सारे पदार्थ—पद, माने नाम और पदार्थ माने रूप। ये सारे नाम-रूप जिस देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न अधिष्ठान में, सजातीय-विजातीय-स्वगत भेद-रहित अधिष्ठानमें, प्रत्यक्चैतन्य स्वरूप अधिष्ठानमें, जिस अपने आपमें, भास रहे हैं उससे वे जुदा नहीं हैं अर्थात् वही सब है। इसमें गुण मानकर जो प्रवृत्ति है सो राग है—वह भी मिथ्या है, वह प्रवृत्ति भी मिथ्या है और गुणका आरोप भी मिथ्या है; और यह निवृत्ति भी कि कहींसे सिमट जाओ, कहीं यह साँप काट न ले, मिथ्या है! उसके भयसे निवृत्ति मिथ्या है और जो निवृत्त होकर सिमटकर बैठता है वह अहंकार भी मिथ्या है। यह सर्प, सर्पाकार-वृत्ति और सर्पाकार वृत्तिमान और तन्मूलक राग और तन्मूलक द्वेष, तन्मूलक रागी और तन्मूलक द्वेषी—ये सब-के-सब परब्रह्म परमात्मामें अध्यस्त हैं। इसलिए परब्रह्म परमात्मा-रूप अधिष्ठानसे जुदा नहीं है।

वेदान्तने यह कहा कि सब एक हैं, सब अद्वितीय हैं—जो जीव है सो ईश्वर है, जो जगत् है सो ब्रह्म है, जो ब्रह्म है सो जगत् है—

हरिरेव जगत् जगदेव हरिः हरितो जगतो नहीं भिन्न तनु।

श्री उड़ियाबाबाजी महाराजसे किसीने कहा कि महाराज, ज्ञानीको तो निवृत्त ही रहना चाहिए। बेवकूफ लोग जब वेदान्तके नामपर कोई बात करने लगते हैं तब हँसी आती है। तो बाबा बोले कि निवृत्त होना ज्ञानीका लक्षण नहीं है, यह तो शान्त अन्तःकरणका लक्षण है—निष्क्रिय, निष्काम, निर्वासन-अन्तःकरणका लक्षण है, निवृत्त होना। तब फिर ज्ञानीका क्या लक्षण है महाराज? बोले कि ज्ञानीका लक्षण है प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनोंमें सम होना। जैसे साँपका फुरफुराना मालूम पड़े और साँपका सोना मालूम पड़े तो दोनों अवस्थामें वह रस्सी ही है, इसी प्रकार यह अन्तःकरण और अन्तःकरणी चाहे फुरफुराये और चाहे सोवे, चाहे समाधिमें रहे चाहे विक्षेपमें रहे, चाहे सुषुप्तिमें रहे, चाहे स्वप्नमें रहे! एक अवस्थाका नाम वेदान्तका सिद्धान्त नहीं है।

यह इसलिए कहा कि लोगोंके मनमें यह बात बहुत रहती है कि जो प्रपञ्चको मिथ्या समझता है वह निवृत्त होकर रहता है। अरे जब मिथ्या समझ लिया तब निवृत्त होनेका कोई कारण ही नहीं है—समझो एक आदमी गया रेगिस्तानमें और वहाँ उसने देखा कि समुद्र लहरा रहा है। उसको तो मालूम पड़े कि ज्वार आता है और ऐसा मालूम पड़े कि उसमें बड़े-बड़े मगरमच्छ हैं जो हमको खा जायेंगे, डरकर किनारे खड़ा हो गया कि अब क्या करें? तभी किसी प्रामाणिक पुरुषने कहा कि जिसको तुम समुद्र देख रहे हो यह तो रेगिस्तान है, यहाँ तो एक बूँद पानी नहीं है; लोग यहाँ प्यासे मर जाते हैं। बोले कि तब? कि तब समुद्रका जो डर था वह मिट गया कि बना रहा? अरे, वह तो कूद पड़ा अब समुद्रमें।

हमलोग बालूके बड़े ऊँचे टीले पर चढ़ जाते—बड़े ऊँचे टीले हवासे बन जाते बालूके—बड़े स्वच्छ-कहीं गुलाबी बालू, कहीं सफेद बालू—तो सायंकाल होते ही उन टीलोंपर चढ़ जाते और लेट जाते और एक-दो करवट ज्योंही लेते कि ढेंगलाते हुए पचास फुट नीचे आ जाते—उलटते-उलटते-उलटते और वैसे ही बालू लगे शरीरसे शहरमें जब निकलते तब एक पण्डितजी थे—पण्डित उमादत्तजी—वे कहते देखो, यह हाथीबाबा जा रहा है।

जब यह बात मालूम पड़ गयी कि यहाँ डूबने का डर नहीं है, इस साँपसे काटे जाने का डर नहीं है, यह चाँदी बेचकर बाजारमें कोई काम नहीं चल सकता, यह माला पहनकर हम अपनी शोभा नहीं बढ़ा सकते, इस नीलिमासे हम अपने कपड़े नहीं रँग सकते; तो न उससे डर रहा और न उसकी लालच रही।

निवृत्ति होती है दोषवत्वके संस्कारसे—यह बन्धनका हेतु है; और प्रवृत्ति होती है गुणवत्वके संस्कारसे कि इससे हमको बड़ा फायदा होगा; और मिथ्यात्वका निश्चय जो वेदान्तमें है उसमें प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनोंमें समत्व आ जाता है।

नारायण, आपने कहीं कच्चे वेदान्तीसे अगर यह सुन लिया हो कि संसारको मिथ्या समझकर वैराग्य करना; कि यह तो मिथ्या है—इससे क्या बात करना; यदि मिथ्या है तो तुमको बात करनेमें डर क्यों लगता है? तुमको बात करनेमें डर लगता है, इसका मतलब ही है कि तुमने मिथ्या नहीं समझा है। क्यों उसकी ओरसे आँख बन्द करते हो? क्यों निवृत्त होते हो?

वैराग्योपाधिक अन्तःकरणमें निवृत्ति होती है और रागोपाधिक-अन्तःकरणें प्रवृत्ति होती है और तत्त्वज्ञान जो है वह नेति-नेतिके द्वारा एक बार अपने अन्तःकरणको छोड़कर, माने उचन्त-खातेमें लिखकर, बट्टे खातेमें लिखकर हिसाबको पूरा करनेके लिए अपने शुद्ध स्वरूपका बोध प्राप्त करना है। घरका रुपया बाहर फेंकनेके लिए नहीं है—मान लो किसी दिन आप अपने घरका हिसाब-किताब करें और दस रुपया बढ़ जाये तो क्या आप ऐसा कहोगे कि दस रुपया फेंक दें और हिसाब बराबर रखें। अरे भाई, उस दस रुपयेको अलग करके अपना हिसाब ठीक बैठा लेते हैं, फेंकते नहीं हैं।

यह जो अपने साक्षी-स्वरूपमें दृश्य मालूम पड़ता है, यह जो अपने अनन्त स्वरूपमें शान्त मालूम पड़ता है, यह जो अद्वितीय स्वरूपमें द्वैत मालूम पड़ता है, जो चेतन-स्वरूपमें जड़ मालूम पड़ता है, जो परम प्रेमास्पद आनन्द स्वरूपमें दुःख मालूम पड़ता है, अविनाशीमें विनाशी मालूम पड़ता है—इसके लिए न कोई समय है, न कोई स्थान है, न कोई वस्तु है और न यह लालच करनेकी चीज है और न भयभीत होनेकी वस्तु है—न यह त्यागनेकी वस्तु है, न यह पकड़नेकी वस्तु है; यह तो महाराज बिलकुल मौजसे जो आता जाये उसके साथ खेलते चलो और जो बीतता जाये उसको भूलते चलो—भुलानेकी कोशिश मत करो, अपने-आप ही भूल जायेगा; पकड़नेकी कोशिश भी मत करो, वह तो अपने आप ही पकड़ा जायेगा। इसीसे यह त्याग और वैराग्य मिथ्यात्वके विचारसे नहीं होता है; जो मिथ्यात्वके विचारके पहले दोष-बुद्धि और गुण-बुद्धि होती है उससे प्रवृत्ति और निवृत्ति होती है। निवृत्ति-परायण संन्यासी, वैरागी, संन्यासी ज्ञानवान है यह बात नहीं कह सकते। हम तो ऐसे-ऐसे विरक्तोंको जानते हैं जो हमारा ही मुँह

देखना न पसन्द करें लेकिन ज्ञानके नामपर बिलकुल ठन-ठनपाल। बेख्वाहिश, बेपरवाह—वह उनके जीवनकी एक रहनी है और अच्छी रहनी है, उसकी हम निन्दा नहीं करते हैं, लेकिन मिथ्यात्व-ज्ञानसे उसका कोई सम्बन्ध नहीं है। यह हुई एक बात।

अब दूसरी बात देखो—मिथ्यात्व-ज्ञान किसलिए? इसका प्रयोजन क्या है? इसका प्रयोजन है अपने अधिष्ठानको लखाना। माने यह मिथ्या वस्तु जिसमें दिख रही है सो सत्य है—सत्यको लखानेके लिए मिथ्याकी जरूरत है। आकाश क्या है? कि जिसमें यह नीलिमा प्रतीत होती है; रस्सी कहाँ है? कि जिसको तुम साँप देख रहे हो; यहाँ सोना कहाँ है? कि जिसको तुम आभूषण देख रहे हो। आप गौर करोगे तो मालूम पड़ेगा—इस सभा-मण्डपमें भी सोना है—किसीकी घड़ीमें है, किसीकी चेनमें है, किसीके कड़ेमें है। लेकिन बोले कि कड़ा तो है, सोना नहीं है, चेन तो है, सोना नहीं है। यह जो कड़ेमें, चेनमें, घड़ीमें जो अपनी नजर फँस गयी है न, उसके कारण सोना नजर नहीं आ रहा। यह नाम-रूपका अधिष्ठान जो है सोनेका पहचानना। सोनेको पहचाननेके लिए इसको वेदान्तमें शाखाचन्द्र-न्याय बोलते हैं। शाखाचन्द्रन्यायको तटस्थ-लक्षण भी बोलते हैं—स्वरूप लक्षण नहीं, तटस्थ-लक्षण।

तटस्थ-लक्षण क्या होता है? **तद्भिन्नत्वे सति तद्बोधकत्वं तटस्थलक्षणम्।** उससे अलग होकर उसका बोध करावे—उसको तटस्थ बोलते हैं। कैसे? बोले कि दूजका चाँद आपको देखना हो तो बोले—वह देखो, वह पेड़ और वह मकानका सिरा और वहाँसे दो हाथ ऊपर नजर करो तो! अब जो पेड़की शाखासे दो हाथ ऊपर अपनी नजर उठायी और हँसियेकी तरह चन्द्रमा आसमानमें चमक गया। पर क्या वह पेड़ चन्द्रमा है? कि नहीं है। कि अच्छा, क्या वह दो हाथ की दूरी सच्ची है? कि नहीं है! तो चन्द्रमासे अलग होनेपर भी वह पेड़की शाखा और वह दो हाथकी दूरी चन्द्रमाको समझा देती है; इसी प्रकार जब किसीने पूछा कि सत्य क्या? बोले कि जिसमें वह मिथ्या है सो सत्य। बोले कि अच्छा, जिसमें वह मिथ्या है सो सत्य? कि नहीं अभी यह पूरी बात नहीं है।

वेदान्तकी रीति यह है कि—कल्पित साधनसे अकल्पित वस्तुका निरूपण करते हैं। यह बात सच्ची नहीं है कि जिसमें वह साँप दीख रहा है वह सच्चा है। अब आपको वेदान्तमें जो माना हुआ नियम है वह सुनाता हूँ। मिथ्या-वस्तु जिस अन्य पदार्थमें दिखती है, उसमें नहीं रहती है; मिथ्या वस्तु जिस अन्तःकरणमें प्रतीत

होती है वही वह संस्काररूपसे रहती है और वह वस्तु जिसमें वह मिथ्या वस्तु भासती है वह भी संस्काररूपसे अन्तःकरणमें ही रहती है। साँप और रज्जु समानरूपसे मिथ्या है और उन दोनोंकी अलग-अलग अथवा युगपत्-सी प्रतीति एक ही अधिष्ठान सत्य-आत्मामें होती है। मिथ्यात्वके निरूपणका अन्तिम लक्ष्य उस परमसत्य आत्माको समझाना है।

अच्छा, सृष्टि ईश्वरमें रहती है, ईश्वरने उसकी रचना की और ईश्वरमें लीन होती है। उसमें हमारा क्या हाथ है? देखो, अब आपको ईश्वरकी पहचान बताते हैं—अज्ञात आत्माका नाम ईश्वर है। जबतक तुम अपने आपको पहचानते नहीं तबतक यह कहते हो कि हमारे अनतःकरणमें साँपको ईश्वर ले आया, साँपको ईश्वरने पैदा किया, साँपका डर ईश्वरने दिखाया, साँपको दूध पिलाया ईश्वरने और साँपको मार डाला ईश्वरने। हमारे अन्तःकरणमें यह साँपका खेल रचनेवाला यह ईश्वर कब तक? कि जबतक तुम अपने आपको जानते नहीं। उसका नाम प्रकृति रख दो, चाहे ईश्वर रख दो—हमको कोई आपत्ति नहीं। अज्ञात आत्माका नाम माया है; अज्ञात आत्माका नाम प्रकृति है, अज्ञात आत्माका नाम ईश्वर है—अपने अज्ञात स्वरूपका ही यह सब नाम है।

बोले कि महाराज, साँप-ही-साँप रट लगा दी, आज कोई नाग-पंचमी थोड़े ही है कि नाग-पंचमी नहीं है तो चलो अब आप नागके स्थानपर प्रपञ्च नाम रख लो। प्रपञ्च माने पाँचका बड़ा रूप। शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध—ये हैं पाँच विषय, पाँच कर्मेन्द्रियाँ, पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, पाँच प्राण और पाँच वृत्तियाँ—निद्रा, प्रमाण, स्मृति, विकल्प—ये सब वृत्तियाँ और क्लिष्ट—वृत्तियाँ दोनों; तथा चार अन्तःकरण लेकिन अन्तःकरणकी वृत्तिको भी कोई-कोई पाँच मानते हैं—पैंगलोपनिषद्में अन्तःकरणके पाँच भेदोंका निरूपण है तो ये जो पाँच-पाँच हैं न, इन पाँचोंने प्रपञ्च रचा है; यह जो हजार तरहकी दुनिया मालूम पड़ती है यह सब पाँचोंका खेल है; यह जो पाँचोंका खेल है इसीको बोलते हैं साँप और यह मालूम पड़ता है कि यह मुझमें नहीं दिख रहा है किसी औरमें दिख रहा है। ऐसा क्यों मालूम पड़ता है कि अपने मैंको तुम शरीर मानते हो—सारी भूल यहीं है। जैसे कोई बहुत बड़ा गणित लगावे और उसमें कोई पहले ही भूल हो गयी हो तो बादका सारा गणित गलत हो जाता है। एक-एक दो होता है—यह गणितसे सिद्ध नहीं है, यह स्वयं-सिद्धि है—यह मान्यता है, स्वीकृति है कि एक-एक दो होता है। एक और एक जुड़ेंगे कैसे? एक और एक रहेंगे कहाँ?

यह तो संख्या है, यह तो गुण है, यह तो किसी-न-किसी तत्त्वके आश्रित होता है; इसका विचार अलग है, तत्त्व तो अद्वैत होता है। अद्वैत माने ऐसा एक जो दो न बने, ऐसा एक जिसमें एक बटे दो न हो, ऐसा एक जिसमें गुणा न हो, ऐसा एक जिसमें भाग न हो, ऐसा एक जिसमें घटाया न जा सके, ऐसा एक जिसमें बढ़ाया न जा सके। प्रपञ्च माने आप ऐसा समझो जो आपको अपनेसे अन्य भास रहा है सो सब। जब यह मालूम पड़ता है कि साँप रस्सीमें है, अन्य देशमें है—कम-से-कम यह तो मालूम पड़ेगा कि अन्य देशमें है, धरती पर है और हम यहाँसे देख रहे हैं तो असलमें साँप यहाँ है कि जहाँसे तुम देख रहे हो—तुम्हारे मनमें है। वैसे ही यह दृश्य जो दिखायी-मालूम पड़ता है, इसमें ईश्वर-जीवका भेद नहीं—ईश्वर दिखायी पड़ता है सो भी और जीव दिखायी पड़ता है सो भी और अनुमानसे प्रकृति सिद्ध होती है सो भी और प्रकृतिका विलास मालूम पड़ता है सो भी—यह सब कहाँ है? कि जहाँ भूल है वहाँ है और भूल सबसे बड़ी यही है कि मैं परिच्छिन्न हूँ, मैं देह हूँ।

अच्छा, इसका भी विवेकियोंने अलग-अलग किया है। 'मैं देह हूँ' यह तो अभिनिवेश है—यह तो हड्डी-मांसमें घुस आये, उतर गये नीचे। कि मैं रागी हूँ, मैं द्वेषी हूँ—अपने राग-द्वेषमें, पाप-पुण्यमें, सुख-दुःखमें जो मैं है वह अस्मिता है। अस्मिता अलग चीज है और अभिनिवेश अलग चीज है भला; और अस्मिता क्यों है कि अविद्याके कारण और अविद्या क्या है कि अपनी विभुताको नहीं जानते—अपनी अपरिच्छिन्नताको नहीं जानते—यही अविद्या है। असलमें जिसमें भ्रान्ति है उसी परिच्छिन्नमें है और उसीमें ईश्वरकी कल्पना, जगत्‌की कल्पना, बन्धनकी कल्पना, मोक्षकी कल्पना, नरककी कल्पना, स्वर्गकी कल्पना, उसीमें सृष्टिका होना और उसीमें सृष्टिका न होना सब है।

अब बोले कि भाई, हमने ईश्वरको जान लिया। कि जान लिया बहुत बढ़िया। क्या जाना? कि ईश्वर अलग, सृष्टि अलग और उसका जाननेवाला मैं अलग? बोले कि ईश्वर भी तुम्हारा अधूरा है क्योंकि तुम्हारे मैं-से कम ईश्वर हुआ। अब समझो कि ईश्वर तुम्हारे मैं-से कम है—सोहनका मैं अगर ईश्वर नहीं है तो मोहनका मैं भी ईश्वर नहीं है और मोहनका मैं ईश्वर नहीं है, तो राम और श्यामका मैं भी ईश्वर नहीं है, तब कीड़े-मकोड़ेका मैं भी ईश्वर नहीं है—तब किसीका भी मैं ईश्वर नहीं है और किसीका भी शरीर ईश्वर नहीं है, तब ईश्वर है क्या बला? केवल कल्पना? अगर तुम अपने मैं-को ईश्वर नहीं जानते और सबके

मैं को ईश्वर नहीं जानते और सबके शरीरको ईश्वर नहीं जानते तब तुमने अधूरे ईश्वरको जाना।

यह मैं-पना भी अध्यस्त है, मिथ्या है और त्वं-पना भी अध्यस्त है और मिथ्या है और तत्पना भी अध्यस्त है और मिथ्या है और इदंपना भी अध्यस्त है और मिथ्या है और मैं, यह, वह, तुम—सबका जो पारमार्थिक रूप है, असली रूप है उसका नाम ब्रह्म है। माने ब्रह्मके सिवाय दूसरी कोई वस्तु नहीं, ब्रह्म ही सर्व है। इसका अभिप्राय हुआ कि ज्ञानी-पुरुषको छूट-पट्टी है—ज्ञानी-पुरुष चलता है ईश्वरमें, बोलता है ईश्वरमें, सोता है ईश्वरमें, खाता है ईश्वरमें, टट्टी-पेशाब करता है ईश्वरमें—ज्ञानी पुरुषकी दृष्टिमें ईश्वरके सिवाय माने अपने आत्माके सिवाय, ब्रह्मके सिवाय दूसरी कोई वस्तु नहीं है और उसके व्यवहारका लोप नहीं हुआ है। मिथ्यात्वका अर्थ यह हुआ कि व्यवहारका लोप हुए बिना ज्ञानी पुरुषकी दृष्टिमें सर्व ईश्वर है। तो नारायण, यह सब तो मैंने आपको इधर-उधरकी बातें सुनायीं, अब उपनिषद्की बात भी सुनानी है। उपनिषद्में बात यही कही गयी है जो मैंने आपको सुनायी है—भला पहले उपनिषद्का नाम नहीं लिया, पहले इधर-उधरके नामपर सुनाया; अब उपनिषद्के नामपर मन्त्रमें सुनायेंगे पहले हम मन्त्रका एक अभिप्राय बतायेंगे और फिर दूसरा भी बतायेंगे।

आप हमारे प्रवचनको, हमारे प्रियवचनको मन्त्रपर आरूढ़ कर लो—माने मन्त्रके साथ उसको मिला दो! असलमें तुम जिससे प्यार करते हो वह मैं हूँ और तुम्हारे अन्दर जो जाननेवाला है वह मैं हूँ; जो तुम्हारी सत्ता है वह मैं हूँ, मुझसे अलग होकरके तुम जिन्दा नहीं रह सकते, मुझसे अलग होकरके तुम होशमें नहीं रह सकते, मुझसे अलग होकर तुम सुखी नहीं रह सकते—ऐसा मैं हूँ। ऐसा मैं हूँ जिससे अलग होकर तुम जिन्दा नहीं रह सकते, मर जाओगे; ऐसा मैं हूँ जिससे अलग होनेपर तुम बेहाश हो जाओगे, होशमें नहीं रह सकते, जड़ हो जाओगे; ऐसा मैं हूँ जिससे अलग होनेपर तुम सुखी नहीं रह सकते और ऐसा मैं हूँ जिससे अलग होनेपर तुम मिथ्या हो जाओगे, लेकिन यह बात जो इस मुँहसे निकल रही है, यह मुँह ऐसा बोलनेका जैसा अधिकारी है वैसे ही सब मुँह ऐसा बोलनेके अधिकारी हैं—माने जो मेरा मैं है वही सबका मैं है, जो सत्य मैं हूँ वही सब सत्य है।

अब आवो **तूलावधारणेनैव मूलावधारणं वृक्षस्य क्रियते लोके**—लोग जब देखते हैं कि यह हरा-भरा पेड़ है, इसमें ये फूल हैं, ये फल हैं, ये पत्ते हैं, यह तना

है—जब तूलको जानते हैं तो मूलका पता लगता है। तूल माने जैसे फैली हुई रुई; जैसे समझो शाल्मलिका वृक्ष है—हिन्दीमें सेंमर बोलते हैं—बड़े-बड़े पेड़ होते हैं, ऐसे पेड़ होते हैं जैसे आमके, महुआके। और यह जो कपास खेतोंमें हर साल बोयी और काटी जाती है उसको तो संस्कृतमें बोलते हैं—कार्पाश। कार्पाश माने जिससे फन्दा बने; आप सीधे समझो, जिससे ताँत बने, सूत बने उसको कार्पाश बोलते हैं, उस सेमरके पेड़पर पक्षी आकर बैठते हैं कि यह लाल-लाल इसका फूल जब कभी पकेगा तब बड़ा स्वाद आवेगा, लेकिन जब वह पकता है और फूटता है तब उसमें से रुई निकलती है रुई। यह आकके पेड़ होते हैं न, मदारके पेड़—यह गाँवमें हमलोग जब छोटे-छोटे थे तब चले जाते और उसके पके-पके जो फल होते वह तोड़कर ले आते और वह नरम रुई उसमें-से निकलती कि यह रेयन, नायलोन उसके सामने कुछ नहीं—उसमें-से तो बिलकुल रेशम निकलता है; जब रुई ज्यादा हो जाती तो उसका तकिया घरमें बनता और सिरके लिए बड़ा लाभकारक होता है। गाँवमें तो ऐसी मान्यता है कि उससे सिरका दर्द दूर होता है। वृक्षका निर्णय करना हो तो उसका फल, उसका फूल, उसका पत्ता, उसका तना देखकर निर्णय करते हैं कि इस वृक्षके ज़ड़ भी होगी। अरे, गाँवके लोग तो यह भी निश्चय कर देते हैं कि इस पेड़की जड़ कितने नीचे तक गयी होगी—भला! प्राय: वृक्षकी जितनी ऊँचाई होती है उतने ही नीचे तक जड़ जानेकी सम्भावना रहती है—तो देखते हैं तूल और निश्चय करते हैं मूलका। इसी प्रकार देखते हैं यह प्रपञ्च और निश्चय करते हैं प्रपञ्चाधिष्ठानका—जिसमें यह प्रपञ्च है। देखते हैं तूल और निश्चय करते हैं मूलका और देखते हैं यह दृश्य और निर्णय करते हैं दृश्याधिष्ठान सत्यका।

बोले भाई कि आओ, इस वृक्षको देखें कि क्या है और इसके मूलमें क्या है? तो बोले कि मूल क्यों कहते हो इसको? मूलको देखकर एक तो पूर्ववर्त्ती अवस्थाकी याद आती है—बीज होता है न—पहले बीज होता है पीछे कार्य होता है—जड़ पहले पकड़ती है, अंकुर बादमें निकला है। यह जो मूल है यह कालकी दृष्टिसे तो नित्य है और देशकी दृष्टिसे व्यापक है और सूक्ष्म है—स्थानकी दृष्टिसे व्यापक है और सूक्ष्म है और द्रव्यकी दृष्टिसे कारण है और चैतन्य होनेके कारण परिणामी नहीं है, विवर्त्ती है—माने बदलनेवाला नहीं है, बदलनेका भी साक्षी है, जानकार है। चैतन्य होवे, अविनाशी होवे, परिपूर्ण होवे और सबके पूर्वापर होवे—ऐसा है यह मूल।

पूर्वापर होनेका अर्थ क्या है कि जिसमें चीज पैदा होती है उसमें लीन होती है—चीज तो पैदा होती है और लीन होती है लेकिन वह जिसमें पैदा होती है और लीन होती है वह तो हमेशा रहता है। महत्वात् कारणत्वात् नित्यत्वात्, सूक्ष्मत्वात्—कालकी दृष्टिसे, देशकी दृष्टिसे, वस्तुकी दृष्टिसे और महत्त्वकी दृष्टिसे सबसे बड़ा—अपरिच्छिन्न और स्वयं चैतन्य—ऐसा तत्त्व इस प्रपञ्चका मूल है और वह तो अपना-आप ही है क्योंकि सबसे ज्यादा प्यार अपने-आपसे है।

एतद्वै तत्—एतत् वै तत्—यह भी वही है और वह भी वही है—सामान्य भी वही है और विशेष भी वही है—एतद्वै तत्।

एक बात जरा शुरूसे सुनाता हूँ। एक आदमीने कहा कि मोहन या सोहन झूठ बोलता है, मिथ्या भाषण करता है। तो आप यहाँ झूठ शब्दका या मिथ्या शब्दका क्या अर्थ समझते हैं? हमारे व्यवहारमें जो यह झूठ शब्दका, मिथ्या शब्दका प्रयोग किया गया—इसका क्या अर्थ है? वह भाषण ही नहीं करता है, यह अर्थ समझते हैं कि भाषण तो है परन्तु उसमें तत्त्व नहीं है—वह तात्त्विक नहीं है, ऐसा समझते हैं? यह मिथ्या भाषण करता है या झूठ बोलता है, उसमें बोलना झूठा है कि जो चीज बोली गयी सो झूठी है? वक्ता झूठा है कि वचन झूठा है? कि बात झूठी है? कि उसका अर्थ झूठा है।

हमसे कल कोई सज्जन मिथ्या शब्दका अर्थ समझना चाहते थे; उनसे यह प्रश्न करते हैं—उनके विचारके लिए यह मसाला देते हैं कि जब हम मिथ्या भषणमें मिथ्या शब्दका प्रयोग करते हैं तो वहाँ भाषणका अभाव मिथ्या शब्दका अर्थ नहीं है; भाषण कानसे सुनायी पड़ रहा है, उसमें क-ख-ग आदि अक्षर हैं और उनसे बने हुए घट-पट आदि शब्द हैं और उनमें कर्त्ता, करण आदि कारक हैं, उनमें अस्ति-भविष्यति आदि क्रिया हैं—क्रिया-पद भी हैं, कारक भी है, सब शब्द भी शुद्ध हैं व्याकरणकी रीतिसे और वह कानसे सुनायी भी पड़ रहा है, जीभसे बोला भी जा रहा है और उसका वक्ता भी सामने मौजूद है और आप कहते हैं कि यह भाषण मिथ्या है। तो वहाँ मिथ्या शब्दका क्या अर्थ होता है?

यह जो वेदान्ती बोलते हैं कि प्रपञ्च मिथ्या है, तो इसका यह अर्थ नहीं है कि आँख देखती नहीं है और कान सुनता नहीं है और नाक सूँघती नहीं है और यह औरत नहीं है, यह मर्द नहीं है—यह अर्थ नहीं है। प्रपञ्च मिथ्या होनेका अर्थ यदि कोई प्रपञ्चका अत्यन्त अभाव समझता है—प्रपञ्चकी अप्रतीति समझता है तो

वह वेदान्तमें परिभाषित जो मिथ्यात्व है, उसको नहीं जानता है। यह बिलकुल ऐसा ही है कि जैसे भाषण है और वह मिथ्या है; प्रपञ्च है और मिथ्या है।

बोले, भाई कि यह मिथ्यात्व क्या है? कल आपको यह बात थोड़ी-सी सुनायी थी क्योंकि अपने ध्यानमें तो यह बात जिज्ञासाके मङ्गल प्रभातमें ही समझमें आगयी थी। जिस दिन जिज्ञासाका प्रारम्भ हुआ, उसी दिन यह बात समझमें आगयी कि प्रपञ्चका जो मिथ्यात्व है, वह त्यागके लिए नहीं है, वैराग्यके लिए नहीं है; क्योंकि त्याग-वैराग्य जिस अन्तःकरणमें होते हैं—राग और वैराग्य, संग्रह और त्याग दोनोंकी उपस्थिति जिस अन्तःकरणमें होती है—वह अन्तःकरण ही मिथ्या है। जब हम प्रपञ्चको मिथ्या कहते हैं तब हम उस अन्तःकरणको ही मिथ्या कहते हैं जिससे प्रपञ्च मालूम पड़ता है। इसलिए ज्ञानी पुरुषके ऊपर यदि कोई आरोप करे कि यह रागी है तो वह रागी नहीं है क्योंकि रागकी वृत्ति अन्तःकरणमें होती है और ज्ञानी पुरुष तो अपनेको ब्रह्म जानता है और ब्रह्ममें अन्तःकरण भासता हुआ भी मिथ्या है वैसे ही जैसे भाषण भासता हुआ भी मिथ्या है। इसलिए उसका त्याग भी मिथ्या है, संग्रह भी मिथ्या है, राग भी मिथ्या है, वैराग्य भी मिथ्या है, प्रवृत्ति भी मिथ्या है और निवृत्ति भी मिथ्या है और प्रवृत्ति-निवृत्ति भाषणके समान भासती रहती है। जैसे कानसे भाषण सुनायी पड़ता है, ऐसे ही आँखसे प्रवृत्ति-निवृत्ति दिख रही है। जैसे वक्ताका अनुमान होता है इसी प्रकार उसके भीतर रागी-द्वेषीका, त्यागी-संग्रहीका अनुमान हो रहा है। वागिन्द्रिय-विशिष्ट वक्ताका अनुमान हो रहा है। परन्तु, जिसने अपनेको ब्रह्म जान लिया, उसके लिए अन्तःकरण ही भासता हुआ जब मिथ्या हो गया तब पञ्चदशीकार कहते हैं—**सन्तु रागादयो बुधे**—बोधवान्‌के अन्तःकरणमें रागादि रहे तो क्या और न रहे तो क्या?

समझो अहं रागी इत्याकारक-वृत्ति अज्ञानका लक्षण है, राग अज्ञानका लक्षण नहीं है। आप देखो, एक होता है अज्ञानका लक्षण और एक होता है अज्ञानीका लक्षण। मैं रागी हूँ यह भ्रम अज्ञानीका लक्षण है—रागका भासना अज्ञानीका लक्षण नहीं है। **रागोलिङ्गम् अबोधस्य**—अज्ञानीका लक्षण राग है और **सन्तु रागादयो बुधे**—ज्ञानी पुरुषमें राग-द्वेषादि रहें—यह दोनों बात पञ्चदशीमें ही है। यही विद्यारण्य स्वामी जिनकी पञ्चदशी है वार्तिकसारमें बोलते हैं—

रागं द्विषन् भवान् तत्त्वं द्वेष्टि—अरे भले मानुष, रागसे तुम्हारा इतना द्वेष है कि उसके कारण तुम सत्यका ही विरोध कर रहे हो? यह आत्मा ऐसा सत्य है,

ऐसा सत्य है, ऐसा सत्य है कि हजारों राग इसमें आते हैं और हजारों द्वेष इसमें आते हैं और हजारों राग-द्वेष इसमें चले जाते हैं और यह ज्यों-का-त्यों रहता है।

मिथ्यात्व ज्ञान वैराग्यका प्रयोजक नहीं है—यह तो अद्वैत वेदान्तका सिद्धान्त है, और मिथ्यात्व ज्ञान वैराग्यका प्रयोजक है यह द्वैतवादी वैष्णवोंका सिद्धान्त है। इसको भी स्पष्ट कर देते हैं। उनके सामने यह समस्या खड़ी हुई कि शास्त्रमें स्पष्टम्-स्पष्टम् प्रपञ्चको मिथ्या बताया गया है, परन्तु यदि मिथ्या शब्दका मुख्यार्थ ग्रहण करें कि प्रपञ्च सत्ता-शून्य है तब तो हमारे द्वैतवादका सिद्धान्त ही नष्ट हो जायेगा, अद्वैतकी सिद्धि हो जायेगी। इसलिए उन्होंने कहा कि मिथ्या शब्दका मुख्य अर्थ न ग्रहण करके लक्षणासे उसका गौण-अर्थ ग्रहण करना चाहिए। गौण अर्थ क्या है? कि मिथ्या माने तुच्छ, परिवर्तनशील, अनित्य, बदलनेवाला—यह अर्थ उपासक सम्प्रदायका है; और जब मिथ्या माने अनित्य, मिथ्या माने परिवर्तनशील, मिथ्या माने तुच्छ—तब तुच्छसे राग नहीं करना, राग तो भगवान्‌से करना। तो, उपासना सिद्धान्तमें यह वर्णन है कि प्रपञ्चका मिथ्यात्व प्रपञ्चसे वैराग्य कराकर भगवान्‌के प्रति प्रेमाभक्ति उत्पन्न करानेमें उसका तात्पर्य है। और अद्वैत-सिद्धान्तमें जो प्रपञ्चके मिथ्यात्वका वर्णन है, वह यह है कि होना और भासना इन दोनों चीजोंका पहले तुम विवेक करो। मालूम पड़ना और होना—जो मालूम भी पड़े और होवे भी वह तो सत्य है और जो मालूम तो पड़े लेकिन होवे नहीं उसका नाम मिथ्या है।

अब आपको मिथ्या शब्दकी शास्त्रीय परिभाषा सुनाता हूँ। पहले सीधी बतावें कि मुश्किल बतावें? दोनों बतायेंगे। पहले सीधी समझ लोगे तो मुश्किल समझनेमें आसानी हो जायेगी।

स्वाभावाधिकरणे भासमानत्वं मिथ्यात्वम्—अपने अभावके अधिकरणमें जो वस्तु भासे उसको मिथ्या बोलते हैं। अधिकरण माने रहनेकी जगह। जहाँ जिस चीजका अभाव हो, नितान्त अभाव हो, अगर वही वह चीज मालूम पड़े तो उसको मिथ्या कहते हैं। मालूम पड़ना अनिवार्य है, न मालूम पड़ने वाली चीजको मिथ्या नहीं बोलते हैं, मालूम पड़नेवाली चीजको मिथ्या बोलते हैं, परन्तु वह कहाँ मालूम पड़ रही हो कि जहाँ वह बिलकुल नहीं है।

अब वही दृष्टान्त आप घटा लेना—चाँदी वहाँ मालूम पड़ रही है जहाँ उसका अभाव है—सीपमें; साँप वहाँ मालूम पड़ रहा है जहाँ उसका अभाव है—रज्जुमें; और यह अनेकता वहाँ मालूम पड़ रही है जिसमें इसका अभाव है—

ब्रह्ममें; ये आकार वहाँ मालूम पड़ रहे हैं जिस-सत्तामें इनका अभाव है; ये उस चेतनके द्वारा प्रकाशित हो रहे हैं जिसमें इनका अभाव है; ये सारी विशेषताएँ और दुःख उस आनन्दमें प्रतीत हो रहे हैं जो अपना स्वरूप है।

मिथ्या वस्तु भासमान होना तो बिलकुल आवश्यक है। जैसे जब आप किसीको मिथ्या भाषण करनेवाला कहेंगे कि यह व्यक्ति मिथ्या भाषण करनेवाला है, इसका भाषण मिथ्या है, तो भाषणका सुनायी पड़ना जरूरी है और वह निरर्थक होगा। यदि भाषण सुनायी न पड़े तो क्या भाषण निरर्थक होगा। इसी प्रकार प्रपञ्च यदि इन्द्रिय-ग्राह्य न हो, मनोग्राह्य न होवे और साक्षी-ग्राह्य न होवे—यदि साक्षीको यह प्रपञ्च दिखायी न पड़े तो इसको मिथ्या कहनेका कोई अर्थ नहीं होता है।

मिथ्याकी सीधी-सादी परिभाषा यह है कि **स्वाभावाधिकरणे भासमानत्वं**—अपने अभावके अधिकरणमें भासना। सर्पके अभावका अधिकरण कौन है? कि रज्जु। सादि-प्रपञ्चके अभावका अधिकरण कौन है? कि अनादि। इस शान्त प्रपञ्चके अभावका अधिकरण कौन है? कि अनन्त। इस द्वैत प्रपञ्चके अभावका अधिकरण कौन है? कि अद्वैत। इस अल्पके अभावका अधिकरण कौन है? कि पूर्ण। इस विनाशीके अभावका अधिकरण कौन है? कि अविनाशी। इस विकारीके अभावका अधिकरण कौन है? कि निर्विकार। इस अनित्यके अभावका अधिकरण कौन है? कि नित्य। इस जड़के अभावका अधिकरण कौन है? कि चित्। तो अपने अभावके अधिकरणमें भासनेका नाम मिथ्या है—न होनेका नाम और न भासनेका नाम मिथ्या नहीं है।

अच्छा, अब दूसरी परिभाषा लो—**स्वाधिष्ठाननिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वम् मिथ्यात्वम्** यह जरा टेढ़ी परिभाषा है—स्वाधिष्ठान-निष्ठा माने अपने अधिष्ठानमें ही रहनेवाला जो अपना अत्यन्ताभाव उसका प्रतियोगी होना—यह मिथ्यात्व है। देखो, सर्पका अधिष्ठान कौन है? कि रज्जु। उस रज्जुमें अत्यन्ताभाव किसका है? कि सर्पका। जिसका अत्यन्ताभाव है उसी अत्यन्ताभावका प्रतियोगी सर्प भाव-रूपसे मालूम पड़ता है, इसलिए उसको मिथ्या कहते हैं। **स्वाधिष्ठाननिष्ठ-अत्यन्ताभाव-प्रतियोगित्म्।**

पण्डित लक्ष्मण नारायण गर्देजी थे—बड़े अच्छे सत्पुरुष थे; वे कहते थे कि पण्डितजी, (मैं पण्डितजी था तभी उनसे ज्यादा मिलता था, स्वामीजी होनेके बाद तो मिलनेका काम एकाध बार ही पड़ा) आप जब वेदान्तका व्याख्यान देने लगते

हो तो जैसे कोई विद्यार्थीको पढ़ाने लगे वैसे सिखाने लगते हो! उसको कोई कॉलेज-विद्यालय नहीं बनाना चाहिए, प्रवचन तो प्रवचन ही होता है।

यह बात आपको इसलिए सुनायी कि संसारमें जहाँ हम प्यार करते हैं वहाँ दुःख होता है—ऐसा प्यार संसारमें नहीं है जिसमें दुःख न हो। और जहाँ हम अलगाव करते हैं, तटस्थ होते हैं, असङ्ग होते हैं, वहाँ सुख नहीं होता—संसारमें जिससे हम असङ्ग हो जायेंगे, तटस्थ हो जायेंगे, उपेक्षा कर देंगे—उससे तटस्थतामें दुःख तो नहीं है परन्तु प्यार भी नहीं है, और जहाँ प्यार है वहाँ दुःख है। आप अपने जीवनकी कलाके बारेमें विचार करो। अपने जीवनके रहस्यको, इस कलाको कितना समझते हो कि अगर तुम दुनियामें किसीको अपना प्यार दोगे तो दुःखी होना पड़ेगा क्योंकि गुलाबके साथ काँटा, सुखके साथ दुःख, चेतनके साथ जड़ता लगी रहती है। अगर किसीसे मजा लोगे तो उसका दिया हुआ दुःख भी तुमको सहना पड़ेगा। बच्चा अगर माँका दूध पीयेगा तो उसको चाँटा भी खाना पड़ेगा; अगर पति पत्नीसे प्यार करेगा तो वह रूठेगी भी, मनाना भी पड़ेगा; पैसा अगर कमाओगे तो उसको खरचना भी पड़ेगा, देना भी पड़ेगा—इकट्ठा-ही-इकट्ठा करो, खर्च न करो ऐसा तो कभी हो नहीं सकता। तो संसारमें जहाँ-जहाँ प्यार होता है, वहाँ-वहाँ दुःख होता है और यदि हम प्यार न करें तटस्थ हो जायें तो दुःखसे तो बच जायेंगे लेकिन सुख तो नहीं होगा न ? तटस्थतामें, असङ्गतामें सुख नहीं होगा। अब क्या कोई ऐसी युक्ति दुनियामें है कि प्यार भी रहे और दुःख भी न हो ? ऐसी कोई स्थिति है ? कि ऐसी स्थिति है। तुम यदि अपने आपसे ही प्यार करो तो सुख भी रहेगा और असङ्गता भी रहेगी; प्यार भी रहेगा और तटस्थता भी रहेगी-भला, असङ्गता भी रहेगी, प्यार भी रहेगा, सुख भी रहेगा और दुःख नहीं होगा—दुःख नहीं होगा बिलकुल।

फिर बोले कि जब हम अपने-आपसे प्यार करेंगे तो व्यक्ति-निष्ठ हो जायेंगे। आजकलके पढ़े-लिखे बाबू लोगोंकी यह सबसे बड़ी आपत्ति है। पढ़े-लिखे से हमारा मतलब है अंग्रेजी ढंगसे पढ़े-लिखे लोग—पाश्चात्य संस्कृति से संस्कृत अन्तःकरण वाले। वे कहते हैं कि यदि तुम बाहर प्यार नहीं करोगे, अपने-आपसे ही प्यार करोगे, तो दुःख नहीं होगा, यह तो मान लेते हैं, लेकिन दुःखके डरसे यदि तुम गुफामें घुस गये—हृदयकी गुफामें घुस गये या हिमालयकी गुफामें घुस गये—तो तुम पलायनवादी हो, तुम जिन्दगीसे भागनेवाले हो। यह आपत्ति है एक।

अब इसका समाधान सुनो। वेदान्तके पास इसका समाधान सबसे बढ़िया है। वह कहता है कि हम व्यक्तिनिष्ठ तब हो जाते हैं जब इस मांस-चामके पिण्डको मैं समझते। हम व्यक्तिनिष्ठ कब होते हैं कि जब हम केवल एक अन्तःकरणको ही अपना अन्तःकरण समझते हैं और जब हम जीवको कर्त्ता, भोक्ता, संसारी और परिच्छिन्न समझते हैं। हम तो कहते हैं कि सबके दिलमें धड़कनेवाला जो मैं है, वह मैं हूँ—मैं वह हूँ जो सबकी आत्मा है। व्यक्ति-निष्ठाके माने क्या हुआ? कि हम यह अनुभव करते हैं कि चींटी, कीड़ा-मकौड़ा, पशु-पक्षी, मानव-दानव-देवता, कण-कण और क्षण-क्षण, कण-काल और कण-देश और स्वयं कण-कण माने वस्तु, उसके रहनेकी जगह देश और उसकी उम्र काल-कणका काल क्षण है और कणका स्थान देश है और कण स्वयं द्रव्य है। स्वयं द्रव्य, देश, कालात्मक जो प्रपञ्च भासता है, जो इन्द्रिय, मन, अन्तःकरण भासता है सो मुझ अनन्त-ब्रह्ममें ही भासता है, माने सब अन्तःकरणोंका आत्मा मैं हूँ, सब शरीरोंका आत्मा मैं हूँ, सब कणों और क्षणोंका आत्मा मैं हूँ। मैं—ऐसा मैं, मैं का प्यारा और ऐसा मैं जिसमें द्वैत है ही नहीं, असङ्ग है, तो पलायनवाद कहाँ हुआ। पलायनवाद आत्माकी परिच्छिन्नतामें है, पलायनवाद आत्माकी पूर्णतामें नहीं है।

यह जो वेदान्त है यह ऐसा प्यार बताता है जिसमें दुःख न हो और ऐसी असङ्गता बताता है जिसमें मैं सब हो। जैसे देखो, मिट्टी घड़ेसे असङ्ग है, यह बात आपके ध्यानमें है कि नहीं? घड़ा बननेके पहले मिट्टी थी तो उसके मनमें इच्छा नहीं थी कि मैं घड़ा बन जाऊँ, जब घड़ा बन गयी तब घड़ेसे उसको कोई द्वेष नहीं हुआ कि मैं घड़ा क्यों बन गयी और जब घड़ा बनकर रहने लगी तब घड़ा रहनेमें उसका कोई मोह नहीं हुआ, ज़ब घड़ा फूट गया तब मिट्‌टी है—घड़ेकी उत्पत्तिसे, स्थितिसे, क्रिया निवृत्तिसे और उसके विनाशसे मिट्‌टी असङ्ग है कि नहीं है? कि मिट्‌टी असङ्ग है। आत्मासे प्यार माने सबसे प्यार और आत्माकी असङ्गता माने सर्व अवस्थाको स्वीकृति—सब अपना आपा, सब अपना आपा। नाम-रूप टूटते हैं, नाम-रूप फूटते हैं, नाम-रूप बदलते हैं। स्थूलदर्शीको नाम-रूप टूटते-फूटते दीखते हैं, पर अपना अन्तःकरण टूटता-फूटता, बदलता हुआ नहीं दीखता है। जो तत्त्वज्ञानी महापुरुष हैं उनको जैसे स्थूल-जगत्‌के नाम-रूप बदलते हुए मालूम पड़ते हैं वैसे ही सूक्ष्म जगत्‌के नाम-रूप भी बदलते हुए मालूम पड़ते हैं; उनको रागसे भी राग नहीं होता कि हे राग, तू बना रहे; उनको

द्वेषसे भी द्वेष नहीं होता कि हे द्वेष, तू भाग जा। यह बात जल्दी गलेके नीचे न उतरती हो तो आप गीताके इस श्लोकका कभी स्वाध्याय करना गम्भीरताके साथ—

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव।
न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि कांक्षति॥

जिसको द्वेषसे भी द्वेष नहीं है वह कितना निर्द्वेष है। जिसको रागसे भी राग नहीं है कि यह राग बना रहे, कितना अराग है!

एक बार एक वेदान्ती मिले तो बोले कि महाराज और सब तो ठीक है, हम यह तो समझते हैं कि हम ब्रह्म हैं परन्तु यह डर लगता है कि कहीं यह वृत्ति चली न जाये। अच्छा, अब भला बताओ इसका ब्रह्मज्ञानके साथ क्या सम्बन्ध हुआ!

साधो आये-जाये सो माया।
है प्रतिपाल काल नहि जाके, ना कछु गया ना आया।

परब्रह्म परमात्मामें वृत्ति गयी और वृत्ति आयी—इसका क्या अर्थ है?

अच्छा महाराज, यह बात तो ठीक है लेकिन मरनेका डर लगता है। मैंने पूछा कि अच्छा, मृत्युका डर लगता है तो लगने दो, क्या हर्ज है? बोले—ना-ना, यह मृत्युका डर आ जायेगा तब तो हमारा सत्यानाश ही हो जायेगा। मैने कहा कि और लोगोंको संसारमें मृत्युका भय लगता है यह बात तो ठीक है, परन्तु इकहरा होता है, 'सिंगल' होता है, लेकिन तुम्हारे मनमें तो वेदान्त-विचार करनेके बाद 'डबल' भय आ गया—एक मृत्युका भय और दूसरा भय आनेका का भय। अरे भय आ गया तो क्या शेर आ गया? आ गया भय तो क्या हुआ?

कहनेका अभिप्राय यह है कि अन्तःकरणके निर्माणकी विद्या दूसरी है, घड़ेके निर्माणकी विद्या दूसरी है और घड़ेमें पानी भरकर पीनेकी विद्या दूसरी है और घड़ेमें माटी है, यह पहचाननेकी विद्या दूसरी है। यह जो प्रपञ्च है इसके मिथ्या कहनेका अभिप्राय घड़ा फोड़ना नहीं है या घड़ेको औंधा रखना नहीं है कि इसमें पानी न आवे। बोले—हम घड़ेको, माटीको तब पहचानेंगे जब एकबार घड़ेको चूर-चूरकर, फोड़कर देख लेंगे। बोले भाई, फोड़ना जरूरी हो तो अक्लसे फोड़कर देखो। पैसेका नुकसान मत करो—अक्लसे कल्पनामें ही फोड़कर देख लो। बोले, नहीं हम तो अपने इस मनके घड़ेको औंधा करके रखेंगे—बिलकुल खाली-जिसमें न पानी हो, न गेहूँ हो, न चावल हो! माने समाधि लगाकर देखेंगे तब जानेंगे कि यह घड़ा माटी है। एक कहेगा कि घड़ेको फोड़कर

हम माटी पहचानेंगे और एक कहेगा कि हम घड़ेको खाली करके पहचानेंगे कि यह घड़ा है; दूसरा कहेगा कि हम पहले घड़ेमें माटी भर लेंगे और तब घड़ेका नाम घड़ा है और उस डलेका नाम माटी है। यह तो बिलकुल मिथ्या संस्कार है—माटीमें कार्य-कारण-भाव होता ही नहीं। वे मिट्टीके जो डले हैं, या कण हैं या लोंदा है या गीली मिट्टी है—वह भी मिट्टी है घड़ा भी मिट्टी है—कार्य-कारण भाव मिट्टीमें बिलकुल है ही नहीं, वह तो जिसको पूर्वावस्थाका संस्कार है, वह उसको कारण समझता है और उत्तरावस्थाको कार्य समझता है। यह मनीरामका खेल है। असलमें कार्य और कारण नहीं है। माटी पहचाननेके लिए—घड़ा माटी है, यह पहचाननेके लिए घड़ेको फोड़ो, यह सिद्धान्त है त्यागी-वैरागीका, तत्त्वज्ञानियोंका नहीं; और घड़ेमें माटी भरकर देखो कि माटी-माटी एक है कि नहीं, यह उपासकोंका सिद्धान्त है, यह वेदान्तियोंका सिद्धान्त नहीं है; और घड़ेको खाली करके देखो, यह योगियोंका सिद्धान्त है; और आँखसे देख लिया, हाथसे ठोंक लिया और घड़ा माटीका बना है, जेवर सोनेका बना है—कसौटीसे सोनेकी पहचान कर ली और दुनियामें किसी भी तरहका हेर-फेर करना नहीं-कहीं भी क्रियाका प्रयोग नहीं है। ज्ञान माने जिसमें क्रियाका प्रयोग न करना पड़े, जिसमें भावनाका प्रयोग न करना पड़े, जिसमें स्थितिके लिए अभ्यास न करना पड़े; ज्यों-की-त्यों जो वस्तु है, उसको समझना है।

कलकी ही बात है—मैं शंकराचार्य भगवान्‌का शारीरक भाष्य देख रहा था। हम तो 'स्थाली-पुलक न्याय'से देखते हैं न, कहींसे उलट दिया, कहींसे उलट दिया-पूरा पढ़ते नहीं है। उसमें एक ऐसा वाक्य आया सामने कि आत्माका ज्ञान ही होता है, विज्ञान नहीं। वैसे आत्म-विज्ञान, ब्रह्म-विज्ञान शब्दका भाष्य में ही कई बार प्रयोग है, पर वह ऐसा प्रसङ्ग मिला कि उसमें लिखा था कि आत्माका ज्ञान ही होता है, विज्ञान नहीं।

बोले—यह क्या बात है भाई, कि अन्य वस्तुका जो ज्ञान होता है, उसमें तो स्पष्टम्-स्पष्टम् ज्ञान और विज्ञान दो कक्षा होती है; जैसे गुड़को पहचान लेना कि यह गुड़ है—यह तो गुड़का ज्ञान है लेकिन जीभपर डालकर उसको चखना, उसके स्वादमें क्या विशेषता है, यह गुड़का विज्ञान है। ज्ञानकी दो कक्षा है—सामान्य ज्ञान और विशेष ज्ञान; उसमें पहले पदार्थका ज्ञान होता है, फिर विज्ञान होता है। पहले पहचानते हैं कि यह अंगूर है और फिर उसको चखकर देखते हैं कि यह खट्टा है कि मीठा है। अंगूरको पहचानना ज्ञान है और उसके खट्टे-

मीठेपनको पहचानना, उसकी विशेषताको पहचानना उसका विज्ञान है। ज्ञानकी दो कक्षा—एक थोड़ी हल्की है एक थोड़ी गाढ़ी है।

आत्माके ज्ञानमें दो कक्षा नहीं है। क्यों? तो बोले, कि आत्मा परोक्ष तो कभी होता ही नहीं। क्या हम खुद कभी अपने आपको तिजोरीमें रखकर यहाँ आये हैं या कि हमने अपने आपको स्वर्गमें भेज दिया है और हम यहाँ बैठे हैं या कि भीतर हम समाधिमें बैठे हैं और बाहर हम बोल रहे हैं? अरे भाई, बाहर-भीतर दोनों कल्पना है। यह जो लोग आँख बन्दकर भीतरसे कौड़ी निकालते हैं, उनकी बात नहीं करते। जो वस्तु देशान्तरमें होती है, कालान्तरमें होती है, रूपान्तरमें होती है—अपनेसे भिन्न होती है, उसका सामान्य ज्ञान भी होता है, विशेष ज्ञान भी होता है, उसका परोक्ष ज्ञान भी होता है, अपरोक्ष ज्ञान भी होता है, उसका शास्त्रीय ज्ञान भी होता है और अनुभव ज्ञान भी होता है। परन्तु जो अपना-आपा है उसमें स्तर नहीं है, उसमें विशेषता नहीं है, वह तो अपना आपा है। केवल भ्रान्तिको निवृत्त करना है, आत्माकी अनुभूति नामकी कोई वृत्ति आत्माके साथ नहीं चिपकती है; अननुभूतिका भ्रम मिटता है। अब फिर शंकराचार्य भगवान्के प्रसंगको लेते हैं—

हमको ऐसा भ्रम हो रहा है कि हमको आत्माका अनुभव नहीं हो रहा है। यह भ्रम ही होता है। एकने पूछा कि आत्मामें यह भ्रम कहाँसे आया? लेकिन हम यह पूछते हैं तुमसे—तुम एक बात बोलो, कहाँ से आया यह मत पूछो, यह बताओ कि आत्मामें भ्रम है कि नहीं? अगर तुम कहो कि है, तब तुम बताओ कि कहाँसे आया? और कहो कि आत्मामें भ्रम नहीं है तो हम कहते हैं कि इसीका नाम आत्मज्ञान है—बस, इसके सिवाय और कुछ नहीं। अगर तुम कहते हो कि भ्रम है तो तुम बताओ कि भ्रम कहाँसे आया और अगर तुम कहते हो कि भ्रम नहीं है तो भ्रमका न होना ही आत्मज्ञान है, आत्मज्ञानकी उत्पत्ति नामका और आत्मज्ञानका प्रलय नामका कोई आत्मज्ञान नहीं है।

आवृत्तिरसकृदुपदेशात्—इस अधिकरणमें **लिङ्गाच्च**—सूत्रके भाष्यमें अन्तिम पैराग्राफमें शंकराचार्य भगवान्ने कहा कि यदि 'तत्त्वमसि' महावाक्य के श्रवणमात्रसे प्रभा की उत्पत्ति हो गयी तो उसको तत्त्वमसिसे प्रच्युत करके आवृत्तिमें नहीं लगाना चाहिए—

तत्रापि न तत्त्वमसिवाक्यार्थात् प्रच्याव्यवृत्तौ प्रवर्तयेत्।

कि तुम फिर सोहं-सोहं करो या अहं ब्रह्मास्मि करो या ब्रह्म-विचार करो

या ब्रह्माकार-वृत्ति करो, इसमें बिलकुल लगानेकी जरूरत नहीं है। यदि उस जिज्ञासुको स्वयं प्रतिमान न होवे और वह कहे कि महाराज, हमारी वृत्ति तो नहीं टिकी, हमारी वृत्ति तो नहीं टिकी, तो जबतक प्रभाकी उत्पत्ति नहीं होती तबतक उसको उसमें लगाये रखनेके लिए आवृत्ति आदिका सहारा बताना चाहिए नहीं तो यह कोई रोज-रोजका झगड़ा नहीं है, रोज-रोजका बखेड़ा नहीं है, केवल एक बारमें ही वेदान्त अपना काम कर देता है।

कठोपनिषद्के दूसरे अध्यायकी तीसरी वल्ली बड़े विलक्षण ढंगसे प्रारम्भ होती है। इसमें पहले संसार-वृक्षका वर्णन है अश्वत्थके रूपमें, और फिर ब्रह्मका वर्णन है। संसारको वृक्षके रूपमें वर्णन करनेकी पद्धति बहुत पुरानी है—ऋग्वेदमें ऐसे मन्त्र आते हैं जिनमें इस संसारका वृक्षके रूपमें वर्णन किया गया है; और अश्वत्थका रूपक तो जैसे उपनिषद्में है वैसे ही गीतामें भी है—वह तो आप रोज पढ़ते ही हो—

ऊर्ध्वमूलमधः शाखमश्वत्थं प्राहुरव्ययम्।

अब जरा आप इसका अभिप्राय देखो—

ऊर्ध्वमूलोऽवाक्शाख एषोऽश्वत्थः सनातनः।
तदेव शुक्रं तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते।
तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे तदु नात्येति कश्चन। एतद्वै तत्॥ १॥

पहले संसार-रूपी अश्वत्थ वृक्षका वर्णन करते हैं। अश्वत्थ शब्दका एक अर्थ होता है पीपल। जैसे पीपलका पेड़ होता है—दुनियाके सब भूत-प्रेत उसपर निवास भी करते हैं और वासुदेवके रूपमें उसकी पूजा भी होती हो—माने पीपल वासुदेव भी है और भूत-प्रेतका आश्रय भी है; जरा-सी हवा चली और पत्ते खड़खड़ाने लगे! तुलना करके बतावेंगे कि वृक्षके साथ इस संसारकी क्या तुलना है—वह तो अभी आगे प्रसङ्ग आवेगा।

अश्वत्थ शब्दका नैरुक्त अर्थ है—अ माने नहीं, श्व माने कलका प्रातःकाल और त्थ माने ठरहनेवाला—**न श्वः अपि स्थरता इति अश्वत्थः उच्यते**—जो कल सुबहतक नहीं रहेगा, मिट जायेगा, उसका नाम अश्वत्थ है।

फिर इसको वृक्ष क्यों कहा?

वृश्च्यते छिद्यति इति वृक्षः।

वृक्षका अर्थ हैं जिसकी निवृत्ति काटनेसे ही होवे। संसारको वृक्ष भी बोल

दिया। है तो यह कलतक नहीं रहनेवाला, परन्तु बदलते-बदलते, बदलते-बदलते रहनेके कारण यह परिणामी नित्य है; अनादिकालसे आ रहा है—सनातन है और परिणामी रूपसे नित्य है। एक पेड़ कटेगा दूसरा निकलेगा, एक पेड़ कटेगा, दूसरा निकलेगा, एक पेड़ कटेगा, दूसरा निकलेगा—जड़में-से-जड़, जड़में-से-जड़! यह कहो कि कभी ऐसा समय आवेगा जब हम अपने आप ही इस संसारसे मुक्त हो जायेंगे—कभी महाप्रलय होगा तब हम मुक्त हो जायेंगे, कभी किसी लोकमें पहुँच जायेंगे तब मुक्त हो जायेंगे; कभी किसी समाधिमें पहुँच जायेंगे तो मुक्त हो जायेंगे—तो किसी समाधिमें पहुँचनेसे इससे मुक्ति नहीं मिलती, किसी स्थानमें पहुँचनेसे इससे मुक्ति नहीं मिलती; इसको तो—

असङ्गशस्त्रेण दृढेन छित्त्वा
ततः पदं तत् परिमार्गितव्यम्।

इसको तो वृक्ष इसलिए कहते हैं कि इसको काटना पड़ेगा। जबतक तुम स्वयं प्रयत्न करके इस संसार-वृक्षको काटोगे नहीं, अपने-आप इससे छुटकारा मिलेगा नहीं, इसको काटना पड़ेगा।

यह जो दो बात कही गयी—अश्वत्थ होना और वृक्ष होना, यह दोनों बात वैराग्यके लिए कही गयी। क्योंकि जिसको अपरिच्छिन्न-ब्रह्मतत्त्वका ज्ञान चाहिए, अनुभव चाहिए वह यदि कहीं परिच्छिन्नसे ही राग-द्वेष कर बैठे तो यह तो उसके मनमें दुनियाका कोई दोस्त भर जायेगा या तो दुनियाका कोई दुश्मन भर जायेगा। राग-द्वेष उस चीजको कहते हैं कि जो बाहरसे दोस्त और दुश्मनकी फोटे लेकर हमारे दिलमें बसा दे—राग माने रंगीनी और द्वेष माने नफरत, दुश्मनी। अगर तुम किसीसे भी दुश्मनी करोगे—एक तृणसे भी, एक कीड़ेसे भी—तो तुम चाहोगे कि यह तुम्हारे गाँवमें न रहे, लेकिन वह आकर तुम्हारे कलेजेमें रहने लगेगा, वह तुम्हारे दिलमें बस जायेगा—बिलकुल अपने उद्देश्यके विपरीत आचरण हो जायेगा। **नेष्यते यः परस्योऽपि।** जिस चीजको तुम दूसरी जगह भी नहीं रहने देना चाहते, उसको अपने दिलमें धारण करना पड़ेगा, यह द्वेषकी महिमा है।

यदि किसीका किसी तृणसे भी द्वेष होगा तो उसके अन्तःकरणमें तृणका आकार होगा और उसको आँख बन्द करनेपर तृण दिखेगा; और यदि एक चींटीसे भी मोह होगा तो उसको आँख बन्द करनेपर अपने दिलमें चींटी दिखेगी। इसलिए जो अपरिच्छिन्न ब्रह्मतत्त्वका साक्षात्कार करना चाहता है उसको गुणी-से-गुणी परिच्छिन्नके प्रति भी राग नहीं होना चाहिए और दोषी-से-दोषी

परिच्छिन्नके प्रति भी द्वेष नहीं होना चाहिए। यह जो राग-द्वेषका शैथिल्य है इसीको वैराग्य बोलते हैं। जबतक तुम परिच्छिन्नके साथ उलझोगे, राग-द्वेष करोगे, तबतक अपरिच्छिन्नका बोध नहीं होगा; इसलिए इसको अश्वत्थ-वृक्ष कहकर समझाते हैं।

हमने जितने सिद्ध महापुरुष देखे हैं—हम मण्डलेश्वरोंकी बात नहीं करते हैं, न ही मठाधीशोंकी बात करते हैं, हम बात करते हैं उन फक्कड़ोंकी जिन्होंने अपनेको ब्रह्मके रूपमें साक्षात् किया है—उनका जीवन अविरोधी है। हमारा जीवन-दर्शन क्या है? हमारा जीवन-दर्शन है—अविरोधी। माण्डूक्यकारिकामें श्रीगौड़पादाचार्यने कहा—**अविवादोऽविरुद्धश्च।**

हमारा संसारमें किसीसे विवाद नहीं है क्योंकि सब हमारे आत्मा हैं—हमारा किसीसे विरोध नहीं है क्योंकि सब हम ही हैं!

एक बार किसीने श्रीउड़िया बाबाजी महाराजसे पूछा—बाबा, आप अद्वैतवादी हो? बोले—ना रे, हम अद्वैतवादी नहीं हैं, हम स्वयं अद्वैत हैं! हम अद्वैतवादी नहीं हैं, स्वयं ब्रह्म हैं!! वादी तो विवादी होता है।

दो-तीन बात वेदान्तको समझनेके लिए आवश्यक हैं। एक तो यह वैराग्यकी बात कह दी—यह अन्तःकरणकी शुद्धि है! विवेकसे जब तुम सोचोगे कि हमारा दिल ब्रह्ममें लगे तो मालूम पड़ेगा कि जहाँ राग-द्वेष है, वह चीज तुम्हारे दिलको खींचती है; तब जब तुम राग-द्वेष छोड़ोगे तो उधरसे दिल हटेगा। जब तुम विवेक-विचार करोगे कि हमारा हृदय कैसे शुद्ध होवे? शुद्धि क्या है? अशुद्धि क्या है? तब वह शुद्ध होगा!

दूसरी बात यह है कि जब हृदयमें वैराग्य आता है तो काम-क्रोधकी वृत्तियोंका उठना शान्त हो जाता है, इन्द्रियाँ दान्त हो जाती हैं, कर्मके गोरख-धंधेसे उपरामता आ जाती है, दुःख आवे तो उसको सह लेते हैं, अभिमानकी निवृत्ति होकर श्रद्धा आती है और चित्तमें शंका-कुशंका ज्यादा नहीं उठती है! तब, इस परिच्छिन्नताके अभिमानसे छूटनेकी सच्ची इच्छा होती है—उसका नाम मुमुक्षा होता है।

दो-तीन बात आपके ध्यानमें रहे—एक तो वेदान्त यह कहता है कि जो कुछ साधनसे मिलता है, वह नाशवान होता है—**नास्त्यकृतः कृतेन।** यदि तुम साधन करोगे तो उससे अनित्य साध्यको ही प्राप्त कर सकोगे नित्य मोक्षस्वरूप आत्माका साक्षात्कार नहीं कर सकोगे। साधनमें तुम्हारा प्रयत्न है, इसलिए ढेला

जितने जोरसे फेंका जायेगा, उतना ऊपर जायेगा अवश्य लेकिन जब उसका वेग समाप्त हो जायेगा तब वह धरतीपर गिर पड़ेगा। तो साधन करके अपने मनको जितना ऊँचा तुम फेंकोगे वहाँसे वह फिर गिर पड़ेगा।

साधनसे साध्य जो वस्तु है, जो मेहनत-मजदूरीके रूपमें मिलती है, जहाँ हम चलकर पहुँचते हैं, जिसको हम कुछ करके पाते हैं, वह वस्तु नाशवान है। जो साधन-साध्य वस्तु है वह अनित्य है। चाहे उसका नाम स्वर्ग हो चाहे ब्रह्मलोक हो चाहे कोई भी दूसरा लोक हो—जो साधन साध्य है वह अनित्य है और उससे वैराग्य होना आवश्यक है। और जो परब्रह्म परमात्मा है वह साधन-साध्य नहीं है वह सिद्ध है, वह साधनसे उत्पन्न नहीं होता—वह उत्पाद्य नहीं है। जैसे घड़ा बनाते हैं ऐसे ब्रह्मको बना नहीं सकते जैसे घड़ा दूसरेके घरसे उधार लाकर भी काम चल जाता है वैसे दूसरेके अनुभवसे काम नहीं चलेगा।और यह कोई संस्कार डालनेकी चीज नहीं है कि 'पवित्रः अपवित्रो वा' कहकर जल छिड़क दो ब्रह्म हो गये! ब्रह्म उत्पाद्य नहीं, आप्य नहीं, संस्कार्य नहीं और विकार्य नहीं—दूधका दही बनाना हो तो जमा दो; घड़ेको फोड़ना हो फोड़ दो; घड़ेमें वरुणका स्थापन कर दिया संस्कार कर दिया, स्वस्तिक लगा दिया और मन्त्र पढ़ दिया और जल भर दिया; तो घड़ेको बनाना, घड़ेको दूसरेके घरसे ले आना, घड़ेका संस्कारकर देना या घड़ेमें गन्दी चीज डांल दी तो अशुद्ध हो गया या घड़ेको फोड़ दिया—ऐसे ब्रह्म घड़ेकी तरह नहीं है; इसलिए किसी भी साधनके द्वारा ब्रह्म साध्य नहीं है। ब्रह्म अपने आत्माका ही एक नाम है और वह स्वतः सिद्ध है।

बोले कि भाई, ब्रह्म तो है सिद्ध और साधनसे जो साध्य है वह हमको चाहिए नहीं तो फिर साधन क्यों करें? तब बोले कि साधन इसलिए नहीं किया जाता कि हमको ब्रह्म मिले। साधन क्यों किया जाता है? कि साधन इसलिए किया जाता है कि हमारे अन्तःकरणमें जो अशुद्धियाँ भरी हैं वे निकल जायें—अपने अन्तःकरणमें जो राग है, मोह है, काम है, क्रोध है, लोभ है, द्वेष है—वह निकल जायें—इनके निवारणके लिए साधन किया जाता है।

आपको यह बात सुनावें कि यह जो विचार किया जाता है, यह विचार भी ब्रह्म-प्राप्तिके लिए नहीं किया जाता है। प्रमाण उसको कहते हैं कि जो प्रमाणान्तरसे अनधिगत और प्रमाणान्तरसे अबाधित वस्तुका साक्षात्कार करावे। यह तो हमने परिभाषा बोल दी। आप इसको ऐसे समझो कि आँख प्रमाण है। कैसे प्रमाण है कि यह रूप नामकी जो चीज है—काला, पीला, नीला, हरा—यह है

विषय; और ये प्रमाणान्तरसे अनधिगत हैं, माने कानसे हम लाल-पीला-हरा-नीला नहीं देख सकते, नाकसे नहीं देख सकते, जीभसे नहीं चख सकते, त्वचासे लाल-पीला-हरा-नीला नहीं जान सकते; जो चीज और किसी भी तरकीबसे न मालूम पड़े और किसी एक चीजसे मालूम पड़े—तो रूपके ज्ञानमें नेत्र प्रमाण है। अब नाक कहे कि रूप नहीं है, जीभ कहे कि रूप नहीं है, कान कहे कि रूप नहीं है तो इनके कहनेका कोई असर नहीं होगा—प्रमाणान्तर माने नाक, जीभ, कान, त्वचा आदिसे अज्ञात—इनसे तो रूप मालूम नहीं पड़ा और इनके मना करनेसे रूप कटता नहीं; ऐसी चीजको आँख बताती है, इसलिए आँख प्रमाण है और आँखसे जो चीज नहीं मालूम पड़ती उस गन्धको नाक बताती है इसलिए गन्धके विषयमें नाक प्रमाण है। नेत्र और नाकसे जो चीज नहीं मालूम पड़ती उसे शब्द बताता है इसलिए शब्दके विषयमें कान प्रमाण है। प्रमाण शब्दका अर्थ यह है कि प्रमाणान्तरसे अनधिगत और प्रमाणान्तरसे अबाधित—जिसको दूसरे प्रमाण काट न सकें और दूसरे प्रमाणसे मालूम न पड़ सके—जो अपने विषयका एकमात्र बोधक हो, उसको प्रमाण बोलते हैं।

अब आप देखो—अपरिच्छिन्न जो ब्रह्म है; सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म—सम्पूर्ण परिच्छिन्नताओंका जो अधिष्ठान है, सम्पूर्ण परिच्छिन्नताओंका जो प्रकाश है, सम्पूर्ण परिच्छिन्नताओंके भावाभावका जो एकमात्र अद्वितीय साक्षी है, उसको आप किस प्रमाणसे जानोगे? आँखसे दिखेगा अपरिच्छिन्न? यह नन्हीं-मुन्नी आँख तो लाल-पीला-नीला देखनेके लिए है। नाकसे मालूम पड़ेगा अपरिच्छिन्न? कि यह तो गुलाब और चमेलीकी गन्ध पहचाननेके लिए है। और ये कान? कि ये तो शब्द सुननेके लिए हैं। और यह त्वचा? कि यह स्पर्श बतानेके लिए है और यह जीभ? कि यह तो स्वाद बतानेके लिए है।

यह मन? बोले—बिलकुल नहीं, क्योंकि संस्कार-युक्त जो मन है वह तो यह बतावेगा कि यह पत्नी है, यह माँ है, यह बहन है—जैसा-जैसा संस्कार डाल दो वैसा-वैसा मनोवृत्ति—बुद्धि बता देगी; वह बता देगी कि राम ही भगवान् हैं कृष्ण नहीं, कि कृष्ण ही भगवान् हैं राम नहीं! मनोवृत्ति जो हैं वेतदादृत संस्कारसे युक्त होगी—अयोध्यावाले कहेंगे राम ही भगवान् हैं कृष्ण नहीं; वृन्दावनवाले कहेंगे कृष्ण ही भगवान् हैं राम नहीं और काशी वाले कहेंगे शिव ही भगवान् हैं—राम-कृष्ण नहीं; आर्य-समाजियोंमें चले जाओ, वे कहेंगे निराकार भगवान् हैं; दक्षिणवाले कहेंगे नारायण भगवान् हैं, तो तत्-तत्-संस्कारसे संस्कृत

जो मन होता है वह **ध्यायतीव लेलायतीव**—वैसे ही ध्यान करता है, वैसे ही चलता है।

बोले-बुद्धि? बोले—संस्कारसे हीन बुद्धिका होना बड़ा मुश्किल है—जितनी बुद्धि होगी उसमें संस्कार होगा! और फिर बुद्धि छोटी भी तो है, वह अनन्तको कैसे ग्रहण करेगी? मन भी छोटा है, वह अनन्तको कैसे ग्रहण करेगा?

अपरिच्छिन्न वस्तुके अनुभवमें न इन्द्रियाँ प्रमाण हैं और न इन्द्रियोंको मूल बनाकर होनेवाला अनुमान, उपमान, अर्थापत्ति, अनुपलब्धि प्रमाण है; न तो द्वैत-बोधक शब्द ही प्रमाण है। जहाँ आँखकी ज्योति—माने इन्द्रियोंकी ज्योति काम नहीं देती, जहाँ मनकी ज्योति काम नहीं देती, वहाँ वाक् ज्योति काम देती है। वाक् ज्योतिमें भी कैसी वाक् ज्योति? बोले कि जो अपरिच्छिन्नताका बोधक-वचन होवे सो। और अपरिच्छिन्नताका बोधक वचन भी ऐसा नहीं जो किताब और मेज एक है यह बतावे, बल्कि जो बतावे कि इस सम्पूर्ण नाम-रूप-प्रपञ्चका प्रकाशात्मक द्रष्टा आत्मा और सम्पूर्ण नाम-रूप-प्रपञ्चका अधिष्ठान ब्रह्म—ये दोनों एक हैं, इन दोनोंको एक बतानेवाला जो वचन है, वह प्रमाण है।

इन वह ऐक्य वचन कैसा? बोले कि जैसे डॉक्टर लोग किसी रोगी को देखते हैं तो उसपर दवाका प्रयोग करते हैं और फिर अपने रजिस्टरमें लिख लेते हैं कि ऐसा रोगी हमारे पास आया और हमने उसपर इस दवाका प्रयोग किया और यह उसका नतीजा हुआ; प्रयोग करते-करते जब सत्तर-अस्सी प्रतिशत रोगियोंको लाभ होने लगता है तब कहते हैं कि इस दवासे बड़ा फायदा होता है—वे लोग संसारमें अनुभवकर-करके अपने रजिस्टरमें चढ़ाते हैं, इसी अनुभवको बोलते हैं पौरुषेय।

आप वेदान्तकी प्रामाणिकताके सम्बन्धमें यह बात निरुपद्रव समझ लें कि यह अनुभव करके लिखा जानेवाला प्रमाण नहीं है। एक शास्त्र होता है जो अनुभव कर-करके लिखा जाता है, उसको अनुवादक शास्त्र बोलते हैं—प्रकारान्तरसे ज्ञान हुआ, आँखसे ज्ञान हुआ और पोथीमें लिख लिया गया; नाकसे ज्ञान हुआ और पोथीमें लिख लिया गया, जीभसे ज्ञान हुआ और पोथीमें लिख लिया गया; मनसे ध्यान हुआ और पोथीमें लिख लिया गया; बुद्धिसे विचार हुआ और पोथीमें लिख लिया गया; और यहीं तक नहीं—साक्षीका दृश्य हुआ और पोथीमें लिख लिया गया—सुषुप्ति जो है वह द्रष्टाको दिखती है, तो द्रष्टा सुषुप्तिको देखता है, यह बात पोथीमें लिखी गयी है देखकर। यह हमारे जो वेदान्ती हैं—भामतीकार वाचस्पति मिश्र, भगवान् श्रीशंकराचार्य—ये कहते हैं जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्तिका द्रष्टा है आत्मा

यह बात तो तीनों अवस्थाओंमें देख ली गयी कि मैं ही साक्षी हूँ और पोथीमें लिख दी गयी; अगर केवल साक्षीपना बताना हो तो एक आदमी स्वस्थ होकर, शान्त होकर बैठ जाये और देखले कि जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्तिका द्रष्टा मैं ही हूँ। बोले—यह अहमर्थ जो है यह तो विचार-सिद्ध है, युक्ति-सिद्ध है, अनुभव-सिद्ध है; यदि विचार, युक्ति और अनुभवसे सिद्धका ही प्रतिपादन वेदान्त करता तो वेदान्त प्रमाण ही नहीं है फिर। बोले—क्यों? कि वह तो अनुवादक है। अनुवादक कैसे है कि एक प्रमाणसे माने अनुभव-रूप प्रमाणसे जब यह बात मालूम हो गयी कि आत्मा द्रष्टा है तब जैसे डॉक्टरने अपने रजिस्टरमें लिखा वैसे वेदान्तने लिखा!

वेदान्त कैसे बोलता है? कि यह वेदान्तकी शुरूआत है—ककहरा है यह वेदान्तका। बोले—अथतो ब्रह्म जिज्ञासा। मैं द्रष्टा हूँ, मैं साक्षी हूँ यह तो स्वतःसिद्ध अनुभव है—डॉक्टर लोगोंने रोगपर दवाका प्रयोग किया, फायदा हुआ, लिख दिया; जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्तिमें हम द्रष्टा, समाधिमें हम द्रष्टा, शान्तिमें हम द्रष्टा—न हम कर्त्ता हैं न भोक्ता हैं, कर्म आते हैं और जाते हैं, भोग आते हैं और जाते हैं, हम तो एकरस रहते हैं, दुनिया बह रही है और हम देख रहे हैं। वेदान्त यह बताना चाहता है कि यह जो बहती हुई दुनिया है यह ब्रह्मसे भिन्न नहीं है—देशसे परे जो ब्रह्म उससे अलग देश नहीं है; कालसे परे जो ब्रह्म उससे परे काल नहीं है; वस्तुसे परे जो ब्रह्म उससे परे वस्तु नहीं है और यह जो देश-काल-वस्तुके भावाभावका अधिष्ठान ब्रह्म है, वह आत्मा है। वेदान्तका कहना है—और यह वेदान्तका दावा है—कि हमारे सिवाय संसारका दूसरा कोई सम्प्रदाय, कोई धर्म, कोई रीति, कोई नीति, कोई युक्ति, कोई तर्क, कोई स्थिति, कोई साधना इस बातका साक्षात्कार नहीं कराती है; साक्षात्कार करवाता है इस बातका तो अकेला वेदान्त। यह वेदान्तकी अपनी अपूर्वता है। वह कहता है कैसे तुमने जाना कि मैं ब्रह्म हूँ? ब्रह्म क्या कोई साक्षीका भास्य था? जिस ब्रह्मको साक्षी देखेगा वह ब्रह्म ही नहीं होगा, वह तो साक्षीकी दृष्टि का विलास होगा।

अच्छा, क्या साक्षीने खुद ही अनुभव किया कि हम ब्रह्म हैं? पहले तो सम्भव ही नहीं है क्योंकि ज्ञाता स्वयं ज्ञेय नहीं हो सकता; यदि मान भी लें कि अनुभव किया तो बताना पड़ेगा कि कैसे अनुभव किया? या तो यह मानो कि उसको इस असलियतका कि मैं अनन्त हूँ, मैं अद्वय हूँ का संस्कार पड़ा हुआ था और किसी कारणसे प्रतिबद्ध था और प्रतिबन्धकी निवृत्ति होनेसे वह संस्कार जाग्रत् हो गया और उसका अनुभव हो गया। इस दशामें तो साक्षीको संस्कार-युक्त

मानना पड़ेगा जो साक्षीका साक्षित्व ही नष्टकर देगा। और या फिर वेदान्तकी रीति स्वींकार करनी पड़ेगी कि कार्य और कारणकी प्रातीतिक परिच्छन्नताके बौद्ध संस्कारको अविद्यावश साक्षीपर आरोपित करके अपनेमें जो अब्रह्मत्वकी भ्रान्ति हो रही है, वह वेदान्तके महावाक्यार्थके बोधसे दूर हो जाती है और मैं साक्षी ब्रह्म ही हूँ—यह बोध प्रकाशित हो जाता है।

इसके लिए संसारका खो जाना भी जरूरी है। कहाँ खोवे ? क्या समाधि में ? कि नहीं, वह तो फिर निकलेगा। कहाँ खोवे ? क्या वैकुण्ठमें ? कि ना, वहाँ से तो फिर भगवान् निकलेंगे कि आओ भाई चलो—भगवान् अपने लोकमें रहते-रहते फिर संकल्प कर लेते हैं कि चलो जरा अपनी प्रजामें सैर कर आयें, तो अपने सब पार्षदोंको लेकर आजाते हैं, लक्ष्मीको भी लेकर आजाते हैं। वैकुण्ठसे बाहर निकलना होता है, भले ही भगवत्-संकल्पसे होवे—भगवत् संकल्पसे वैकुण्ठसे, साकेत लोकसे, गोलोकसे बाहर निकलना होता है; और प्रकृतिके परिणामसे ही सही, अनुलोम परिणामसे ही सही समाधि टूटती है। स्वर्गमें धर्मकी गति समाप्त हो जानेपर वहाँसे गिरना होता है!

परन्तु यह बोध न समाधि है, न वैकुण्ठ है, न स्वर्ग है, न लोक है, न परलोक है—यह तो विलक्षण है अपनी अद्वितीयताका बोध! जिसमें न दूसरा जीव है—दो द्रष्टा नहीं है, न दूसरा अलगसे कोई ईश्वर है, न अलगसे यह संसार सत्य है।

एक बालक था—वह कहता था कि हम ब्रह्म हैं, हम ब्रह्म हैं। एक दिन विपिन बाबूने जिरह करली उससे। बोले कि तू रोता है। बोला—मैं थोड़े ही रोता हूँ, शरीर रोता है। बोले तू खाता है; बोला—शरीर खाता है; बोले—तेरे माँ-बाप हैं। बोला कि शरीरके माँ-बाप हैं। फिर बोले कि एक तू द्रष्टा है, और एक द्रष्टा यह है। बोला—हाँ, एक द्रष्टा मैं हूँ—और एक द्रष्टा वह है। खत्म हो गयी बात। द्रष्टा जहाँ दो हुए, वेदान्त नहीं रहा।

यदि द्रष्टामें भेद होता है, यह बात छोड़ दी जाये और जगत् अधिष्ठानसे पृथक् कुछ सत्य है यह बात छोड़ दी जाये और ईश्वर दूसरा है यह बात छोड़ दी जाये—अर्थात् अपने स्वरूपके ज्ञानसे ईश्वरका अलगाव सिमट जाये और जगत्की सत्यता मिट जाये और जीवकी अनेकता मिट जाये—न दूसरा जीव है, न दूसरा ईश्वर है, न दूसरा जगत् है—ऐसा अद्वितीय बोध—अपने अद्वितीयत्वका बोध देता है यह वेदान्त।

अब आओ जरा जगत्‌का वर्णन करेंगे—

ऊर्ध्वमूलोऽवाक्‌शाख एषोऽश्वत्थः सनातनः।

ऊर्ध्वमूलं यत्तद् विष्णोः परमं पदमस्येति सोऽयम् अव्यक्तादि स्थावरान्तः संसारवृक्ष ऊर्ध्वमूलः।—कहते हैं कि जैसे वृक्षकी जो शाखा-प्रशाखाका तूल होता है—तूल माने कार्य—बिनौलेमें-से जैसे रुई निकलती है ऐसे ही यह बीजमें-से निकलकर जो रुईकी तरह दुनिया फैल हुई है—उस तूलको देखकर जैसे लोकमें वृक्षके मूलका पता लग जाता है, वैसे यह संसार-रूप कार्य-प्रपंचरूप वृक्षका अवधारण करके इसका जो मूल ब्रह्म है उस ब्रह्मके स्वरूपका निश्चय अवधारण किया जाता है अथवा अवधारणकी इच्छा जाग्रत् हो जाती है। जगत्‌का स्वरूप अवधारण करनेकी इच्छा नहीं, ब्रह्मका स्वरूप अवधारण करनेकी इच्छा! कोई ब्याह करना चाहता हो तो यह देखेगा कि लड़कीका नाक-नक्श कैसा है, स्वभाव कैसा है, रहनी कैसी है—इसी प्रकार जो परब्रह्म परमात्माको चाहता है वह परब्रह्मके स्वरूपका अवधारण करना चाहता है।

यह संसार जो है यह ऊर्ध्वमूलः है अर्थात् इसका मूल ऊपर है। हमारी रीति तो जरा अलग है न—'ऊर्ध्व' शब्दका अर्थ ऊपर है और 'मूल' शब्दका अर्थ प्रतिष्ठान है। मार दिया जगत्‌को अनिर्वचनीय बनाकर! इसकी जड़ है ऊपर दुनियामें, जितने पेड़ होते हैं उनकी जड़ नीचे होती है।

मैंने एक संतसे एक बार पूछा कि महाराज, यह ऊपर जड़ और नीचे पेड़ ऐसा तो कोई पेड़ देखनेमें नहीं आता! तो हँसने लगे, बोले देखनेमें आता है। मैं कहता—ऊपर हो जड़ और नीचे होवे शाखा—ऐसा पेड़ देखनेमें तो नहीं आता; वे कहें—होता है। मैंने सोचा—कहीं पहाड़में होता होगा, ऊपर जड़ और नीचे शाखा-दीवारमें कोई-कोई पेड़ उग आते हैं तो जड़ ऊपर हो जाती है और शाखा नीचे लटक जाती है। वैसे पेड़का स्वभाव यह है नहीं; पेड़का स्वभाव यह है कि जिधरसे सूर्य की किरण आवेगी उधरको वह बढ़ेगा।

अब महात्मा हँसे और बोले कि ऐसा पेड़ होता है। मैंने पूछा—आपने देखा है महाराज? बोले—मैंने तो ऐसे हजारों-लाखों पेड़ देखे हैं कि जिनकी जड़ ऊपर और शाखा नीचे है। मैंने कहा—कहाँ देखा आपने? बोले—हम तो अब भी देख रहे हैं! कि कैसे देख रहे हैं महाराज? कि सिर ऊपर और पाँव नीचे। है न? हाथ भी नीचे लटका, पाँव भी नीचे लटका-यह सब नीचे ही को तो लटका है।

यह शरीर जो है सो ऊर्ध्वमूलं अधः शाखं है—इसका मूल ऊपर है शाखा

नीचे है। यह ब्रह्माण्ड-वृक्ष भी ऐसा ही है—विराट् पुरुषके शरीरमें ब्रह्मलोक ऊपर है और पाताल नीचे है।

मूल शब्दका पाँच अर्थ दिया हुआ है—तीन निरुक्तके हैं और दो पाणिनीके अनुसार हैं। पाणिनी व्याकरणके अनुसार 'मूल' दो धातु ही है;

१. एक **मूल प्रतिष्ठायाम्**—इसका रूप चलता है—मूलति मूलतः मूलन्ति। मूलति प्रतितिष्ठति। यह जैसे पेड़ लगानेके लिए थाला होता है, जैसे पेड़का आश्रय, पेड़का आधार होता है—उसको मूल बोलते हैं, वैसे ही प्रपञ्चका मूल आश्रय है ब्रह्म : **ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाः**। (गीता) **ब्रह्म पुच्छं प्रतिष्ठा**। (तैत्ति० उप०) तो यह सम्पूर्ण जगत् जिसमें प्रतिष्ठित है उसको मूल बोलते हैं।

२. दूसरी धातु है **मूल रोहणे**। उसका अर्थ है मूलयति—जो इस जगत् रूप अङ्कुरको उत्पन्न करता है, उसको मूल कहते हैं; अर्थात् जगत्के कारणको मूल बोलते हैं।

निरुक्तमें मूल शब्दको तीन मुख्य धातुओंसे बनाया—**मोचनाद् वा, मोषणाद् वा, मोहनाद् वा**—सबमें 'ल' प्रत्यय हो गया और 'मू' तो पहलेसे मौजूद ही है।

३. जो अपने अङ्कुरको मुक्त करदे कि जाओ, तुम बढ़ो, उसका नाम है मूल—**मोचनाद् मूलम्**।

४. **मोषणाद् मूलम्**—जो अपने अङ्कुरको छिपा कर, चुराकर अपने अन्दर रखता है। कोई पता लगाना चाहे कि इस बीजमें-से कितना बड़ा वृक्ष होगा तो नहीं पता लगा सकता। जैसे बड़का बीज है, पीपलका बीज है—जरा-सा पोस्तेके दाने इतना और उसमें-से इतना बड़ा वृक्ष—तो अपने वृक्षको जो अपने अन्दर छिपाकर रक्खे, उसका नाम मूल—मोषणाद् वा।

५. **मोहनाद् वा**—यह इसमें-से जो वृक्ष निकलता है वह सबको मोहित कर लेता है—मोहनाद् वा। लोग वृक्षको ही देखते हैं मूलका पता भी नहीं चलता कि इसका बीज कहाँ गया—इसलिए मूलको 'मूल' कहते हैं! मोचनाद् मूलं मोषणाद् मूलं और मोहनाद् मूलं। यह तो व्याकरणा की, निरुक्तकी बात हो गयी!

अब **ऊर्ध्व** शब्दके अर्थपर विचार करो। ऊर्ध्वका अर्थ सामान्य-रूपसे लोग समझते हैं ऊपर। अब देखो, यह मेज है सामने, और उसके ऊपर हाथ है; तो यह हाथ ऊर्ध्वं हो गया न—मेजके ऊपर हाथ हो गया न—लेकिन यह हाथ ऊर्ध्वं कहाँ हुआ, इसके ऊपर तो अभी छत है और छतके ऊपर सूर्य-चन्द्रमा हैं; तो कहीं इस ऊर्ध्वंका अन्त मिलेगा? ऊर्ध्वमूलंका क्या अर्थ है? देशमें ऊपर और नीचेका भाव कल्पित है। हे भगवान्! यह नहीं समझना कि कितनी सीढ़ी लगानेके बाद

स्वर्ग मिलता है। अच्छा, यह पहली तारीख मंगलदायिनी होती है और दूसरी तारीख अमंगलदायिनी होती है—इस बातका पता क्या तारीखको है? कालमें कहीं सोमवार-मंगलवार होता है? कालमें कहीं सायंकाल-प्रातःकाल होता है? यह तो विभिन्न उपाधियोंके कारण कालमें ऐसी कल्पना हो जाती है।

जरा बात ध्यानसे सुनें—ऊर्ध्वमूलंका अर्थ क्या है कालमें ऊर्ध्वता क्या है? संस्कृतमें ऊर्ध्व शब्दका प्रयोग पूर्व और पश्चात् दोनों अर्थोंमें होता है। यदि हम कहें—'पंचम शताब्द्या' ईसा ऊर्ध्वम्—ईसासे पूर्व पाँचवी शताब्दी—क्या अर्थ हुआ कि ईसासे पाँच सौ वर्ष पहले माने आजसे पच्चीस सौ वर्ष पहले—ऐसा अर्थ होगा। और यदि ऐसा कहें कि अबसे एक शताब्दीके बाद तो उसके लिए भी संस्कृतमें ऊर्ध्वं शब्दका प्रयोग होगा—'एकशताब्द्याः ऊर्ध्वं एवं भविष्यति'—एक शताब्दीके बाद ऐसा हो जायेगा। तो ऊर्ध्वं किधर रहता है—पहलेकी ओर कि पीछेकी ओर? यह कालमें पहले और पीछे कल्पित है, कोई पहले-पीछे कल्पित है, कोई पहले-पीछे नहीं होता। काल बिलकुल एकरस अपने अधिष्ठान ब्रह्ममें द्रव्यकी उपाधिसे, सूर्य-चन्दमा आदि की उपाधिसे चमक रहा है; और देश जो है वह अपने आश्रय-भूत ब्रह्ममें द्रव्यकी उपाधिसे ही पूरब-पश्चिम-उत्तर-दक्षिण बना हुआ है। और वस्तुमें कौन पहले—गेहूँ पहले कि चना पहले? **अङ्कुरात् ऊर्ध्वं फलं फलादूर्ध्वं अङ्कुरः**—फलके बाद अङ्कुर और अङ्कुरके बाद फल—उसमें ऊर्ध्व क्या हुआ?

ऊर्ध्वमूलंका अर्थ यह हुआ कि देश-काल-और वस्तुके कल्पित जो ऊर्ध्व और वस्तुके कल्पित जो ऊर्ध्व और अधः विभाग हैं वे जिसमें नहीं होते उसका नाम है 'ऊर्ध्व', ऊर्ध्व माने जो देश-कल्पना, काल-कल्पना, वस्तु-कल्पनाका अधिष्ठान भी हो और प्रकाशक भी हो। जहाँ वस्तु कल्पित होती है वहाँ प्रकाशक और अधिष्ठान एक ही होता है। कल्पित जो सर्प है उसका अधिष्ठान रज्जु नहीं है, जो कल्पनाका प्रकाशक़ है वही सर्पका भी प्रकाशक है। इसलिए इस कल्पित देश-काल-वस्त्वात्मक प्रपञ्चका जो प्रकाशक है, द्रष्टा हैं वही अधिष्ठान है—यही वेदान्त बताता है। वेदान्तका अभिप्राय यही है कि जो इस प्रपञ्चको देख रहा हैं वही ब्रह्म है और उस ब्रह्ममें प्रपञ्च नामकी ओर कोई वस्तु नहीं है!

ऊर्ध्वमूलं अवाक्शाखः—अवाक् माने प्रत्ययके रूपमें। प्रत्यय-सारके रूपमें ब्रह्म है और प्रत्ययके रूपमें ये शाखाएँ है—**एषोऽश्वत्थः सनातनः**—**तद्विष्णोः परमं पदम्**।

अब संसार-वृक्षका वर्णन श्रीशंकराचार्य भगवान्‌ने भाष्यमें बड़े विस्तारसे किया है। वे कहते हैं कि अव्यक्तसे लेकर स्थावर पर्यन्त यह संसार वृक्ष है। इसको वृक्ष क्यों कहते हैं क्योंकि यह वृक्ष है। माने विच्छू—जैसे विच्छू आदमीको डँसता है वैसे ही यह संसार **वृश्चनात् वृक्षः**—यह संसार आदमीको डँसता है। अगर इसमें तुम मन लागाओगे, इसमें फँसोगे तो यह तुम्हें डँसेगा, छोड़ेगा नहीं। यदि ईश्वरसे विमुख हुए, ईश्वर-दृष्टि छोड़ी—ईश्वरसे विमुख होना माने यह नहीं कि पीछे ईश्वर सामने संसार बल्कि यह जो दीखनेवाला संसार है इसीमें यदि अधिष्ठान-दृष्टिको छोड़ दिया—तो यह संसार डँस लेगा। ब्रह्म ही प्रपञ्चके रूपमें भास रहा है अतः राग-द्वेष मत करो, अच्छे-बुरे सबके रूपमें वही है। बोले कि जहाँ ऐश्वर्य-दृष्टि छूटी—ईश्वर क्या लीला कर रहा है, क्या खेल है, यदि यह ईश्वर-दृष्टि छूटी—वहीं राग-द्वेष आया! ब्रह्म-दृष्टि छूटी और राग-द्वेष आया! **रागोलिङ्गम् अबोधस्य**—मूर्खताकी पहचान क्या है? बोले कि दुनियाकी मुहब्बतमें और नफरतमें फँस जाना—यही अबोधकी पहचान है। पञ्चदशीमें विद्यारण्य स्वामीका उक्त वचन है। पहले ही समझ जाओ इसको, कहीं राग-द्वेष मत करो!

अविच्छिन्न-जन्मजरामरणशोकाद्यनेकानर्थात्मकः—इसमें जन्म-पर-जन्म होते हैं, बुढ़ापा आता है, मौत आती है, शोक आता है, मोह आता है—अनर्थ ही इस वृक्षका स्वरूप है। यदि ब्रह्मसे पृथक् जानकर इसमें तुम लगोगे तो तुम्हारे हाथ क्या लगेगा कि बारम्बार जन्मना, बारम्बार मरना, बारम्बार बुड्ढे होना, शोक-मोहमें ग्रस्त होना—यही तुम्हारे हाथ लगेगा। **प्रतिक्षणमन्यथास्वभावः**—यह हर क्षण बदलता है, आजतक किसीके हाथमें नहीं रहा, झूठ ही लोग कहते हैं कि हम वही हैं, वही हैं, वही हैं।

श्रीमद्भागवतमें वृक्षका रूपक देकर संसारका बड़ा बढ़िया वर्णन है। शंकराचार्य भगवान्‌ने जैसा किया है वैसा ही। हम तो इस बातपर कभी विवाद नहीं करते कि पहले शंकराचार्य कि पहले भागवत। अभी एक इतिहासके बहुत बड़े विद्वान् बंगालके आये थे—चक्रवर्ती महाशय; कानपुरमें मिले थे। उन्होंने पूछा कि भागवत किसने लिखी है महाराज और कब लिखी गयी? मैंने कहा—मैंने लिखी है और आज ही लिखी है। आप यह तो बताओ कि आपको भागवतकी किस बातपर आपत्ति है? वे रामकृष्ण-विवेकानन्द कल्चरल इन्स्टीच्यूटके अध्यापक हैं और इतिहासके बहुत बड़े विद्वान् हैं। मैंने कहा कि हम ग्रन्थको

महत्त्व इस दृष्टिसे देते हैं कि उसमें किस वस्तुका वर्णन है—अपरिच्छिन्नका वर्णन है कि परिच्छिन्नका वर्णन है, इन्द्रिय-ग्राह्यका वर्णन है कि अतीन्द्रियका वर्णन है? यदि उसमें अपरिच्छिन्न पदार्थका वर्णन है और यदि उसमें अतीन्द्रियका वर्णन है तो वह चाहे पाँच हजार वर्ष पहले लिखा गया हो और चाहे आज लिखा गया हो—वस्तुके माहात्म्यसे उसकी महिमा है, कालके माहात्म्यसे उसका माहात्म्य नहीं है। बहुत मजेदार बात हुई—वे वेदकी चर्चा करें, निरुक्तकी चर्चा करें—हमको सब याद था; किसी काव्यकी चर्चाकी, तो वह भी हमको याद था, इतिहास-पुराणकी चर्चा करें तो वह भी हमको याद! वे बोले कि स्वामीजी, इतने दिन हमको इतिहास पढ़ाते हो गये आज तक हमने कभी इस दृष्टिसे विचार ही नहीं किया कि वस्तुके माहात्म्यसे वर्णनका माहात्म्य होता है—यह तो बिलकुल अद्‌भुत है। पुस्तक भारतमें लिखी गयी कि बाहर लिखी गयी—यह पुस्तकका माहात्म्य नहीं है; आज लिखी गयी कि पाँच हजार वर्ष पहले लिखी गयी, इसका भी माहात्म्य नहीं है; उसको ब्राह्मणने लिखा कि शूद्रने लिखा यह उसका माहात्म्य नहीं है; माहात्म्य यह है कि उसमें मसाला क्या है? यदि उसमें अद्वितीयत्वका वर्णन है तो वह वेद है—

ब्रह्मवेद अहि ब्रह्मवित् ताकी वाणी वेद।
भाषा हो या संस्कृत करत भेद भ्रम छेद॥

यहाँ देश-काल-वस्तु मत देखो—यह देखो कि यह दुनिया जो है यह प्रतिक्षणमन्यथा-स्वभाव—बदल रही है, बदल रही है—जैसे जादूका खेल हो, जैसे सूर्यकी किरणोंमें पानी दिख रहा हो, जैसे आकाशमें गन्धर्व नगर दिख रहा हो—प्रतिक्षण, प्रतिक्षण बदल रही है।

तो इसे वृक्षका रूपक देकर भागवत में बताया—

एकायनोऽसौ द्विफलस्त्रिमूलश्चतूरसः पञ्चविधः षडात्मा।
सप्तत्वगष्टविटपो नवाक्षो दशच्छदी द्विखगो ह्यादिवृक्षः॥

यह संसार एक वृक्ष है। कैसा वृक्ष है? कि इसकी प्रतिष्ठा एक है, इसका मूल एक है—परमात्मा; दो इसमें फल लगते हैं—सुख-दुःख; तीन इसके मूल हैं—सत्व-रज-तम; धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष चार इसके रस हैं; पाँच इसके प्रकार हैं—शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध; छह इसकी उर्मियाँ हैं—भूख, प्यास, शोक, मोह आदि; सात इसमें त्वग् धातुएँ हैं; और इसमें आठ डालियाँ हैं—आठ प्रकार की प्रकृति; और नौ खोडर (छिद्र) हैं; और दस प्राण जो हैं वे इसके छंद हैं; और दो

इसपर चिड़ियाँ रहती हैं—जीव और ईश्वर; भागवत-में सनातन वृक्षके रूपमें इसका वर्णन है।

यह संसार क्या है? कि एक वृक्ष है; इसके चक्करमें नहीं पड़ना। यह रंग बदलता है-बदलता रहता है। आजकलके राजनैतिक लोग जैसे दल बदलते हैं वैसे ही यह जो संसार है इसका हमेशासे ही दल-बदलपर जोर है। बस बदल रहा है, बदल रहा है, यहाँ-से-वहाँ, वहाँ-से-यहाँ! क्या बदलता है! भागवतमें बताया कि जैसे गंगाजी बह रही हों और रोज आप जाकर नहायें तो मालूम पड़ेगा कि हम उसी गंगाजीमें नहा रहे हैं जिसमें कल नहाये थे, पर कलवाली गंगाजी तो कहाँ-की-कहाँ गयीं। वह तो पच्चीस मील प्रति घंटेकी रफ्तारसे बह रही हैं। कलवाला जल आज थोड़े ही है? अच्छा, आमका फल लगा पेड़में—कल भी देखा और अभी देखा—मालूम पड़ता है जो कल देखा सो आज है। लेकिन कल देखा वह फल बदल गया, आज तो वह बढ़ गया। एक दीया जलाया घरमें; बोले—जो घंटेभर पहले जलाया था वही अब है—बत्ती गयी, घी गया, प्रतिक्षण धुआँ उड़ रहा है, लौ आसमानमें समा रही है, वह कहाँसे वही रहा?

यह संसार जो है यह बदल रहा है, बदल रहा है—इसमें जो यह ख्याल है कि जो कल था सो ही आज है और हम मोहकर रहे हैं, हम राग कर रहे हैं, द्वेष कर रहे हैं, अपनेको कर्त्ता-भोक्ता-संसारी-परिच्छिन्न मानकर जो इसमें फँस रहे हैं ये सत्यानाशी विचार हैं और मनुष्यको बहुत-बहुत दुःख देनेवाले हैं। इन विचारोंसे मुक्ति प्राप्त करनेके लिए वेदान्त है। इसी जीवनमें मुक्ति होती है, अभी मुक्ति होती है—असलमें आप मुक्त हैं, भ्रान्तिसे अपनेको बद्ध मान रहे हैं।

वेदान्त ज्ञान किसको देता है? कि यह छाँट-छाँटकर आदमीको ज्ञान देता है, सबको ज्ञान नहीं देता है—

अधिकारिणि प्रमिति जनकोवेद।

प्रमा माने यथार्थ ज्ञान; जो अधिकारी पुरुषके हृदयमें यथार्थ ज्ञान उत्पन्न करे उसका नाम वेद है।

उदाहरणके लिए आप लो कि एक व्यक्ति है जो एक देहको ही और इसी लोकको ही सब कुछ माननेवाला है; उसके हृदयमें वेद स्वर्गकी प्रमा उत्पन्न नहीं करता है, क्योंकि वह तो यही मानता है कि यह शरीर माँ-बापके रज-वीर्यसे पैदा हुआ और एक दिन मर जायेगा और यह दुनिया ही सच्ची है, मरनेके बाद कोई

आने-जानेवाला आत्मा नहीं है। ऐसी स्थितिमें वेद जब उसके सामने स्वर्गका वर्णन करेगा तो वह उसकी हँसी उड़ावेगा, उसको स्वर्गका यथार्थ ज्ञान नहीं होगा। उसको तो हँसी आवेगी सुनकर कि यह अप्सरा और यह नन्दनवन और सोमरस और अमृत और यह विमान! उसको हँसी आवेगी और कहेगा कि अरे मरनेके बादकी सब बात व्यर्थ है। परन्तु, यदि उसीको यह ज्ञानहो गया हो कि मैं स्थूल देह नहीं हूँ, मैं कर्त्ता-भोक्ता देहातिरिक्त संसारी आत्मा हूँ। उसको वेद स्वर्गका ज्ञान उत्पन्न कर देगा। आखिर पञ्चभूतमें यह शरीर कैसे पैदा हुआ—पहला शरीर कैसे पैदा हुआ, बादमें कैसे पैदा हुआ, अनादिकालसे इसकी परम्परा कैसे चल रही है? यदि इस बातपर हम विचार करें तो मालूम पड़ जायेगा कि वासनासे संश्लिष्ट कोई वस्तु है जिसने देखनेकी इच्छाकी और आँख बनी, सुननेकी इच्छाकी और कान बने, सूँघनेकी इच्छा की और नाक बनी—जिसकी इच्छाके अनुसार यह शरीर बना हुआ है; वह शरीरके पहले वासना और वासनाके भी पहले वासनाका कर्त्ता है और वासनाके अनुसार फलका भोक्ता और एक जीवनमें वासना पूरी न होवे तो दूसरे जीवनमें जानेवाला—ऐसा कर्त्ता-भोक्ता-संसारी आत्मा है। यह जिसको ज्ञान है उसको वेद तुरन्त यह यथार्थ ज्ञान करा देगा कि यदि तुम सद्वासना करोगे और सत्कर्म करोगे और देवताका ध्यान करोगे तो शरीर छूटनेके बाद तुम्हें स्वर्गकी प्राप्ति हो जायेगी। माने एक अवस्था विशेषमें जिसकी मनःस्थिति है उसके लिए वेद स्वर्गादिकी प्रमा उत्पन्न करता है—**अधिकारीणि प्रमिति जनको वेदः।**

अब देखो, वेदान्तकी बात सुनाते हैं—जो अपनेको हड्डी-मांस-चामका पुतला समझकर बैठा है और दुनियाके भोग-रागमें आसक्त है, जो यह चाहता है कि हमारा पति, हमारी पत्नी हमेशा भुजपाशमें बँधे रहें, जिससे हमारा राग है, हमारी मुहब्बत है वह हमेशा बना रहे, तो जिसका राग है संसारमें वह तो संसारसे मुक्त होना नहीं चाहता है और वह अपनेको बद्ध चाहता है और बद्ध ही समझता है। ऐसी स्थितिमें वेद यदि उसको समझाना भी चाहे कि तुम असंग हो, तुम मुक्त हो, तुम्हारे लिए संसारका कोई बन्धन नहीं है, पर वह तो खुद ही बँधना चाहता है—

आश्चर्यं मोक्ष-कामस्य मोक्षादेव विभीषिका!

एक ओर तो वह कहता है कि हम मुक्ति चाहते हैं, स्वतन्त्रता चाहते हैं, असंगता चाहते हैं, परमानन्द चाहते हैं—एक ओर तो ऐसे बोलता है और दूसरी

ओर कहता है कि यह चीज हमारी मुट्ठीमें रहे, यह चीज हमारे मनमें रहे। जो अपने आपको खुद बाँधना चाहता है उंसको छुड़ानेका अन्याय वेद नहीं कर सकता, नादिरशाही वेद थोड़े ही करेगा? जो स्वयं छूटना चाहेगा, जिसके मनमें मुमुक्षा होगी उसको वेद छुड़ाता है। यह नहीं कि वेद सबको कहता है कि तुम घर-गृहस्थीके बन्धनसे छूटकर चलो जंगलमें—ऐसा तो वेद नहीं कहता है। जो बद्ध रहना चाहता है वह बद्ध रहे और जो मुक्तिका आनन्द लेना चाहता हो उसको वेद मुक्ति दिलाता है।

इसलिए मुमुक्षु पुरुष मुक्तिका अधिकारी होता है। मुमुक्षु पुरुष भी कैसा कि शम-दमादिसे सम्पन्न होवे—माने गुस्सा करनेमें जिसको मजा आता हो, जो चाणक्यकी तरह दुश्मनको उखाड़नेमें लगा हुआ है—कुश गड़ गया पाँवमें और बोले कि हम कुश जातिको ही नष्ट कर देंगे और यह संकल्प करके कुशमें मट्ठा डालने लगा। अब उसको कुशमें मट्ठा डालनेसे तो फुर्सत नहीं है, तो वेदान्त अब उस पट्ठेको कहाँसे ज्ञान करावेगा कि तुम ब्रह्म हो? इसलिए एक तो काम-क्रोध न्यून होवे, इन्द्रियाँ काबूमें होवें, कर्मोंसे उपरति होवे, दुःख आनेपर सहिष्णुता होवे और अपने अज्ञानको स्वीकार करता होवे—यह मालूम पड़ता होवे कि हम अज्ञानी हैं। यह नहीं कि किसी महात्माके पास गये और बताने लगे कि हम यह जानते हैं, यह जानते हैं, यह जानते हैं—ज्ञान सीखनेका यह तरीका नहीं है, ज्ञानकी रसधारा तो जिसका सिर नीचे होता है उसके ऊपर गिरती है, जो अभिमान से अपने सिरको ऊँचा करके बैठता है उसके ऊपर तो यह गिरती नहीं, विनयीको यह मिलनेवाली है!

अधिकारी पुरुष चाहिए, बड़ों पर श्रद्धा चाहिए और चित्त संशयका बोझ रखनेका अभ्यासी नहीं होना चाहिए। कई ऐसे होते हैं जो जिन्दगीभर किसीके प्रति शंका ही रखते हैं—स्वर्गके प्रति शंका, मुक्तिके प्रति शंका, वेदके प्रति शंका, ईश्वरके प्रति शंका, धर्मके प्रति शंका—तो जिनको अपने दिमागमें शंकाका बोझ रखनेका अभ्यास हो गया है, आग हथेलीपर रखनेका जिनको अभ्यास हो जाता है उनका हाथ तो जलता ही नहीं है; ऐसे ही अपने दिमागमें जब संशय पाल लेते हैं तब आदमी इस बोझको बोझ ही नहीं मानता है। यह तो बड़ा भारी दुःख है, जलन है, तो इसको मिटानेकी इच्छा होनी चाहिए और मुमुक्षा होनी चाहिए कि हमारी मुक्ति हो!

तो, एक तो होनी चाहिए अधिकार-सम्पत्ति—

शान्तो दान्तः उपरति स्तितिक्षुः समाहितः श्रद्धावित्तोभूत्वा आत्मन्येव आत्मानं पश्येत्।

जब तुमको परमात्मा कहाँ मिलेगा? कि आत्मामें मिलेगा। अब हम आपको आत्मामें मिलनेकी जो रीति है वह थोड़ी-सी सुनाकर फिर श्लोककी व्याख्या करते हैं। श्लोक भी वेदान्त ही है—कठोपनिषद् तो वेदान्त ही है—वेदका अन्तिम भाग है।

एक बात आप सुन लो—जो चीज सच्ची होती है उसको प्रवर्तित करना हो तो कर्म करना पड़ेगा। घड़ेको एक जगहसे दूसरी जगह ले जाना हो तो काम करना पड़ेगा और घड़ेमें परिवर्त्तन करना हो—रँगना हो तब भी काम करना पड़ेगा और घड़ेमें पानी रखना हो तब भी काम करना पड़ेगा; पानी पीना हो तो तब भी उँडेलकर निकालना पड़ेगा और घड़ेको फोड़ना हो तब भी घड़ेको डंडेसे मारना पड़ेगा—बिना डंडेसे या घूसेसे मारे या पटके तो घड़ा फूटेगा नहीं। सच्ची चीज जो होती है उसके प्रवर्त्तनके लिए, उसके निवर्त्तनके लिए, उसके संरक्षणके लिए, उसकी निवृत्तिके लिए कर्म करना पड़ता है। और जो चीज झूठी होती है और मालूम पड़ती है वह कर्म-नाश्य नहीं होती, वह ज्ञान-नाश्य होती है। माने झूठी वस्तु ज्ञान-नाश्य होती है और सच्ची वस्तु कर्म-नाश्य होती है। अब जो आपको बन्धन है संसारमें वह कर्म-नाश्य है कि ज्ञान-नाश्य? माने वह कर्मसे मिटेगा कि ज्ञानसे मिटेगा? आपके हृदयमें यदि वेदान्तका किञ्चित् भी संस्कार हो तो यह वेदान्तकी डिंडिम् घोषणा है—नगाड़ा बजाकर गाँव-गाँवमें वेदान्त घोषणा कर रखी है—कि यह जो तुम अपनेको बन्धनमें अनुभव करते हो यह बन्धन तुम्हारा ज्ञान-नाश्य है—**ज्ञात्वादेवं मुच्यते सर्वपाशैः**—परमात्माको जान लोगे तो सारे बन्धन कट जायेंगे, **ज्ञात्वादेवं सर्वदुःखापहानिः**—परमात्माको जान लेनेसे सारे दुःख मिट जायेंगे; **मत्वा धीरो हर्षशोकौ जहाति**—परमात्माको जान लेनेपर हर्ष और शोक मिट जाते हैं; **तमेव विदित्वाऽति-मृत्युमेति**—परमात्माको जाननेसे ही मृत्युका अतिक्रमण होता है; **ऋते ज्ञानान्न मुक्तिः**—बिना ज्ञानके मुक्ति नहीं होती है।

इसका मतलब हुआ कि जिस संसारमें या बन्धनमें या दुःखमें हम फँसे हुए हैं वह ज्ञानसे मिटता है, तो आपको पहले यह नियम बता चुके कि जो ज्ञानसे मिटता है वह सच्चा होता ही नहीं। रस्सीमें जो साँप दीखता है वह डंडेसे मरेगा कि रस्सीको जाननेसे मरेगा? रस्सीको जाननेसे वह साँप मिट जायेगा इसलिए झूठा है;

और अगर डंडेसे मारनेसे साँप मरता तो साँप सच्चा होता। यह जो वेद-शास्त्र कहते हैं कि ज्ञानसे ही बन्धन की निवृत्ति होती है इससे बन्धनका आध्यात्मिकत्त्व सिद्ध होता है—माने बन्धन केवल भ्रान्ति-मूलक है—अपने नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त स्वरूपको न जाननेके कारण ही तुमने अपनेको बन्धनमें मान रक्खा है—

मानि-मानि बन्धन में आयो।
आपनेको आप ही बिसरयो।
जलनिनिधमें मीन पियासी।
मोहि लखि-लखि आवत हाँसी॥
धोबिया जनबिच मरत पियासा।
जलमें ठाढ़ि पिए ना मूरख।
अच्छा जल है खासा।
धोबिया जल बिच मरत पियासा॥

इस सृष्टिमें आनन्द-ही-आनन्द है; ज्ञान-ही-ज्ञान है, सत्ता-ही-सत्ता है—यह अमृतका समुद्र है जिसमें जमे हुए अमृतसे बना हुआ हमारा व्यक्तित्त्व डूब-उतरा रहा है, तैर रहा है! अमृतके समुद्रमें और हमारा व्यक्तित्त्वभी अमृतमय है—इसमें शोक नहीं है, इसमें हर्ष नहीं है, इसमें मोह नहीं है, इसमें बन्धन नहीं है! यह हमारा व्यक्तित्व भी अमृतमय है—अमृतके समुद्रमें अमृतमय व्यक्तित्व तैर रहा है। **अमृतस्य पुत्ताः**—अरे ओ, अमृतके पुत्तों! श्वेताश्वतर उपनिषद्का कहना है कि यह मनुष्य अमृतका पुत्र है—इसमें स्त्री-पुरुषका भेद नहीं है। घीका लौंदा चाहे आड़ा हो चाहे टेढ़ा हो जैसे घी ही है वैसे ही यह ब्रह्मका ही स्फुरित व्यक्तित्त्व है।

दो बात अबतक आपको सुनायी। एक तो शम-दम आदि सम्पन्न और अपनेको देहातिरिक्त जाननेवाला जो पुरुष है वह वेदान्तका अधिकारी है। देहातिरिक्त हूँ मैं—यह ज्ञान युक्तिसे भी हो सकता है परन्तु मैं ब्रह्म हूँ यह ज्ञान युक्ति से नहीं हो सकता, यह वेदान्तसे होता है। यह कैसे होता है यह भी सुना देते हैं। और दूसरी बात यह सुनायी कि जो चीज कर्म या उपासना माने अपने प्रयत्नसे मिटती है वह तो सच्ची होती है और जो चीज झूठी हो तो ज्ञानसे मिटेगी। चूँकि हमारा समूचा बन्धन ज्ञानसे ही मिटता है इसलिए बन्धन झूठा है, बन्धन आध्यासिक है।

अब तीसरी बात यह सुनो कि वाक्यार्थको कैसे समझना? क, ख, ग, घ इत्यादि—ये अक्षर हैं। ये दो तरहके होते हैं—एक स्वर और व्यंजन; और इनसे

बनता है पद और पदोंसे बनता है वाक्य और वाक्य-भेदसे अपने अर्थको बताकर अन्वयके द्वारा अर्थका बोधन कराता है। जैसे आप देखो—रामेण बाणसे बालिको मारा; यहाँ राम भी अलग हैं, बाण भी अलग है, बालि भी अलग है और उसका मारना भी अलग है। इन चार शब्दोंने चार अर्थ बताये लेकिन विभक्तिके विभाजनके द्वारा उसका अन्वय कर दिया—रामेण वाणेन हतो बालि—बालि हत:—अन्वय कर दिया। तो एक वाक्य वह होता है जो भेदसे अर्थका बोधन करके अन्वयके द्वारा वाक्यार्थको समझा देता है—राम पदका अर्थ अलग, वाण पदका अर्थ अलग, हतो पदका अर्थ अलग और बालि पदका अर्थ अलग—परन्तु, अन्वय ऐसा हुआ कि एक दूसरेके साथ गुँथ गये जैसे मालामें फूल हों और सब मिलकर एक माला बन गयी और एक अर्थ निकल आया—रामने वाणसे बालिको मारा। इसको अन्यव बोलते हैं।

वाक्यार्थकी दूसरी विधि है संसर्ग। संसर्ग क्या? जैसे नीलोत्पलम्—कमल नीला है; अब यहाँ देखो—शब्द दो हैं—कमल अलग है और नील अलग है, लेकिन ये संश्लिष्ट होकर कमल और नील दोनों एक हो जाते हैं—इसको विशेषण—विशेष्य-भाव बोलते हैं; इसमें विशेषण है नीलता और विशेष्य है कमल। यहाँ संसर्गसे अर्थका बोध हुआ, अन्वयसे नहीं।

अब तीसरे प्रकारसे वाक्यार्थके बोधके लिए वेदान्तका उदाहरण देता हूँ। जैसे। तत् त्वं असि—यह महावाक्य है। अब इसमें भेदेन अन्वय नहीं है—जैसे रामेण वाणेन हतो बालि:में प्रत्येक पद अलग-अलग अर्थका वाचक है और अन्वय करना पड़ता है, वैसा अन्वय तत् त्वम् असिमें नहीं करना पड़ेगा; यह भेदसे अर्थका बोधक वचन नहीं है। यह बोलनेका तरीका है। तब बोले कि फिर विशेषण-विशेष्य होवे? कि विशेषण-विशेष्य इसलिए नहीं हो सकता कि दोनों अर्थ परस्पर विरोधी हैं—तत् पदार्थ है सम्पूर्ण जगत्के बीजसे अवच्छिन्न अथवा उपहित चैतन्य और त्वं पदका अर्थ है व्यष्टि बीजसे उपहित अथवा अवच्छिन्न चैतन्य। जैसे घरकी उपाधिसे अवच्छिन्न आकाश और मकानकी उपाधिसे अवच्छिन्न आकाश-इन दोनोंमें विशेषण-विशेष्य-भाव नहीं हो सकता। क्यों नहीं हो सकता? कि विरोधात्—एक अल्प है दूसरा सर्वज्ञ है; एक अल्प-शक्ति है दूसरा सर्व-शक्ति है; एक छोटे घेरेमें है—अल्प-देशावच्छिन्न है और एक समष्टि देशावच्छिन्न है। समष्टिदेशावच्छिन्न, समष्टि कालावच्छिन्न, समष्टि बीजावच्छिन्न एक पदार्थ है और व्यष्टि कालावच्छिन्न और व्यष्टि देशावच्छिन्न और व्यष्टि बीजावच्छिन्न

एक वस्तु है और दोनों परस्पर विरोधी हैं, इसलिए दोनोंमें विशेषण-विशेष्य-भाव नहीं हो सकता। एक अहमर्थ है और एक तत् पदार्थ है; एक प्रत्यक्ष है—साक्षात् अपरोक्ष है और एक परोक्ष है; दोनोंमें एकता नहीं है। ऐसी स्थितिमें न तो अन्वयके द्वारा बोध होगा और न तो संसर्गके द्वारा वाक्यके अर्थका बोध होगा। तब वाक्यके अर्थका बोध कैसे होगा? कि लक्षणसे वाक्यके अर्थका बोध होगा। जहाँ भी अन्वयानुपत्ति होती है और जहाँ भी संसर्गानुपपत्ति होती है वहाँ लक्षणसे अर्थका बोध कराया जाता है।

यह जरा आपको वेदान्तकी पुरानी रीति बताते हैं। आजकल जो लोग नये ढंगसे, अंग्रजी ढंगसे वेदान्तकी पुरानी रीति बताते हैं। आजकल जो लोग नये ढंगसे, अंग्रेजी ढंगसे वेदान्त पढ़ते हैं तो पुराने ढंगसे वेदान्त पढ़नेकी प्रक्रिया छूट जाती है; जो प्रक्रिया छूट जाती है उसको हम फिरसे समझावेंगे तो वह नयी हो जायेगी—बात जब पुरानी पड़ जाती है तब उसको दोहरा देते हैं तो वह नयी हो जाती है। पहले हमारे जो किरातिनें, भीलिनें—जंगली औरतें थीं वे ऐसा कपड़ा पहनती थीं कि पीठपर केवल तना ही बँधा रहता था; तो वह जंगली प्रथा बहुत पुरानी पड़ गयी थी, अब जब नये फैशनकी औरतें वैसा कपड़ा पहनने लगीं तब वह नयी हो गयी। जो पुरानी होती है वही आकर नयी बन जाती है।

अब देखो, यह वाक्यार्थ—किसी भी वाक्यके अर्थको समझनेकी लक्षणा रीति क्या है? लक्षणा क्या होती है कि ज्यों-का-त्यों वाक्यके अर्थमें अभिप्राय नहीं है, उससे कुछ समझना चाहते हैं। हम जब काशी विद्यापीठमें जाया-आया करते थे तब बाबू सम्पूर्णानन्दजी, श्रीप्रकाशजी—ये लोग वहाँ पढ़ाते थे और डॉक्टर भगवानदास उस समय वहाँके कुलपति थे, आचार्य नरेन्द्रदेव भी थे। वहाँ एक नरेन्द्रमोहन नामका बालक पढ़ता था, वह आन्ध्र प्रदेशका था और उसने हिन्दी बहुत अच्छी पढ़ ली थी। एक दिन उसको चिट्ठी पढ़नेका काम पड़ गया—लिखा था कि भाई, ऐसा दुःख हुआ, ऐसा दुःख हुआ कि विच्छू डंक मार गया! अब महाराज वह हिन्दी तो पढ़ा हुआ था परन्तु लक्षणा उसको नहीं मालूम थी। विच्छू डंक मार गयाका अर्थ होता है कि विच्छूके डंक मारनेसे जैसा दुःख होता है वैसे ही यह समाचार सुनकर दुःख हुआ। इसका नाम हुआ जहत् लक्षणा—जो वाक्यका मुख्य अर्थ है—विच्छूके द्वारा डंकका मारा जाना—वह तो जहत्-माने छूट गया और उससे सम्बन्धित यह अर्थ लगाया गया कि दुःख बहुत हुआ। इसको लक्षणा बोलते हैं माने बोलनेकी एक शैली हुई।

एक दिन घरमें कोई मेहमान आये तो बोले भाई, इतने दिनों बाद तो आये हो अभी पाँच मिनट और बैठो तो सही, अभी आये और अभी ही चले, बैठो पाँच मिनट। अब उन्होंने घड़ी देख ली और पाँच मिनट पूरा-होते-होते उठ खड़े हुए। उन्होंने कहा और बैठो भाई! बोले कि जब तुमने पाँच मिनटकी अवधि निर्धारित कर दी तो हम छह मिनट कैसे बैठ सकते हैं? कि अरे भले मानुष, तुमने हमारी बात समझी नहीं, हमारा अभिप्राय पाँच मिनटकी गिनतीसे नहीं था, हमारा मतलब था कि आप तुरन्त मत जाओ और बैठो, बहुत देरतक बैठो यह था! बोले—यह अर्थ कैसे हुआ? कि इसका नाम हुआ **अजहत् लक्षणा**—पाँच मिनटको छोड़े बिना और बहुतसे मिनट बैठो—माने ठीक वाक्यार्थमें तात्पर्य न होकर वाक्यार्थके समान ही किसी दूसरे अर्थको भी लखाना, सम्बन्धित अर्थको भी लखाना—इसको अजहत् लक्षण बोलते हैं। **गंगायां घोषः। मंचाः क्रोषन्ति।**

एक तीसरी लक्षणा होती है **जहत्-अजहत्-लक्षणा**। यह जहत्-अजहत्-लक्षणा क्या होती है? जहत्-अजहत्-माने कुछ छोड़ें और कुछ रखें; जैसे देखो 'यह वही आदमी है'—कि कौन-सा? कि वह जो मिला था पंजाबमें उस दिन। कि यह वही कैसे है? उस आदमीके सिर पर तो बाल थे, बढ़ी हुई दाढ़ी थी। बोले कि अरे वह जबसे यहाँ बम्बईमें रहने लगा और क्लबमें आने-जाने लगा तबसे उसने अपना जटा-जूट मूँड़वा दिया और दाढ़ी-मूँछ भी मुँड़वा दी और आधुनिक-रूपमें रहता है; अब वह पुरानी सिख-परम्पराका पालन नहीं करता है, नयी पीढ़ीके लोगोंके साथ मिल गया है; है वही, वही है। 'यह वही है' इस वाक्यमें जटाजूट छोड़कर और दाढ़ी-मूँछ छोड़कर मनुष्यमें एकता है!

आपको यदि आत्मज्ञान प्राप्त करना हो तो इसकी प्रक्रिया है—**त्यक्त्वा युष्मदर्थं अशेषतः।** जो चीज अपने सामने मालूम पड़े उससे जुदा मैं हूँ—यह निश्चय करो। **अशेषतः युष्मदर्थं त्यक्त्वा**—जिस निश्चयको मैं जान रहा हूँ, मैं देख रहा हूँ, मैं समझ रहा हूँ उससे मैं अलग हूँ अर्थात् युष्मत् (तुम)—पदके अर्थको छोड़ते जाओ। बोले-छोड़ दिया। कि छोड़ दिया, अब? कि अब तो मैं कुर्सीपर बैठा हूँ। कि भले मनुष्य, यह कुर्सीपर जो बैठा है—हड्डी-मांस-चाम, ये भी तो तुमसे अलग मालूम पड़ते हैं तो तुम इनसे अलग हो। बोले—इन्द्रियोंसे भी तुम अलग हो, मनसे भी तुम अलग हो, बुद्धिसे भी तुम अलग हो और बुद्धिकी शान्तिसे भी अलग हो, क्योंकि जो जिसको देखता है वह उससे अलग होता है;

जैसे घड़ेको देखनेवाला घड़ेसे अलग है, वैसे ही वहको देखनेवाला, यहको देखनेवाला, तुमको देखनेवाला—वह, यह और तुम—तीनोंसे न्यारा है।

बोले कि अच्छा, हम न्यारे हैं? एक महात्मा थोड़े दिन पहले मिले थे; बोले कि 'देखो स्वामीजी मैं तो सबको देखनेवाला सबसे न्यारा हूँ—सबका द्रष्टा हूँ मैं और सब मेरे हृदय हैं। यही तो ब्रह्मज्ञान है न?' मैंने कहा—भाई मेरे, जब तक तुमको यह मालूम पड़ता है कि मैं द्रष्टा हूँ तबतक तो यह तुम्हारी भावना है और यह भावना अन्तःकरणमें है; उस भावनाका मैंके साथ तादात्म्य करके मैं द्रष्टा हूँ यह अन्तःकरण-स्थित एक जो परिच्छिन्न भाव है यह भी 'तुम' है, उसको तुम अपने ऊपर आरोपित कर रहे हो कि मैं द्रष्टा हूँ। असलमें यह ब्रह्म नहीं है यह कर्त्ता है—मैं द्रष्टा हूँ यह तो कर्त्ता है। तो बोले कि 'अच्छा, मैं कर्त्ता हूँ इसका भी मैं द्रष्टा हूँ! मेरे मनमें मैं द्रष्टा हूँ ऐसा अभिमान नहीं है, मैं तो आपसे जब बात-चीत करनी है इसलिए बोल रहा हूँ कि मैं द्रष्टा हूँ।'

अब देखो, द्रष्टा होते ही तुमने एक काम तो यह किया कि दृश्य अलग देशमें है,अलग कालमें हैं, अलग वस्तुके रूपमें है और तुम उससे अलग देशमें अलग वस्तुके रूपमें हो और थोड़ी देरतक अपने द्रष्टापनेका ख्याल रहता है और फिर टूट जाता है। द्रष्टापनेकी वृत्ति भी थोड़े कालतक रही और बादमें रोते हो कि हाय-हाय हमारा तो द्रष्टा-भाव छूट गया! थोड़े कालतक द्रष्टा-भाव था और अन्तर्देशमें बैठकर रहा, तो बहिर्देश क्या है? और जिस समय तुम अपनेको द्रष्टा नहीं समझ पाते उस समय तुम क्या हो? और जिसके तुम द्रष्टा हो वह क्या है? और तुम भीतर हो तो बाहर क्या है? इसीके लिए तत्-पदार्थके विवेककी आवश्यकता पड़ती है। यह जो दृश्यदेश—दृश्यवस्तु—दृश्यकालसे अवच्छिन्न चैतन्य है—वही तत्-पदार्थ है और वह तुम्हारे आत्म-चैतन्यसे बिलकुल एक है।

तुम जब साढ़े-तीन हाथके शरीरमें बैठे हो तो यह मकान किसमें बैठा है? असलमें जिस आकाशमें तुम बैठे हो उसीमें यह मकान बैठा है—जो आकाश इस शरीरके भीतर है वही आकाश इस मकानके भीतर है। असलमें मकानकी दीवार भी छोड़कर और देहकी दीवार भी छोड़कर जब तुम अपनेको युष्मदर्थसे सर्वथा मुक्त चिदाकाशके रूपमें जानोगे तब तत्पदार्थ और त्वं-पदार्थका ऐक्य-बोध होगा। यही ब्रह्मज्ञान है। इसमें अनात्म-रूप-अर्थका तिरस्कार करना अपेक्षित है—अपवाद कहो, तिरस्कार कहो—उससे हटकर अपने आपको जाना और जब

अपने आपको जाना तो भामतीकार कहते हैं कि यहाँ तक तो तुमने युक्तिसे जाना कि जिस हृदयका मैं द्रष्टा हूँ उससे न्यारा हूँ, देशसे न्यारा मैं, कालसे न्यारा मैं, वस्तुसे न्यारा मैं। परन्तु देश-काल-वस्तु तुम्हारी जिस दृष्टिमें भास रहे हैं वह उसीमें है कि तुम्हारे सिवाय किसी और अधिष्ठानमें है? अरे दृष्टि ही देशाकार, कालाकार, द्रव्याकार भास रही है।

एक नियम बतावें आपको—जब वस्तु वास्तविक होती है तो जैसे यह चश्मेका घर है—इसका आत्मा तो चश्मा ही है न, वह न हो तो यह बेकार है; जब चश्मेका घर सच्चा होकर चश्मेसे अलग है, तब चश्मेके घरका अधिष्ठान आकाश अलग है और चश्मेका अधिष्ठान—आकाश अलग है, लेनिक यदि यह चश्मेका घर अनन्द देशमें अपना स्थान न रखता हो और अनन्तकालमें अपना कोई काल न रखता हो और अनन्त सत्तामें अपना वजन न रखता हो—माने यह चश्मेका घर केवल भ्रान्तिसे ही दीखता हो—तो भ्रान्तिका अधिष्ठान अलग और चश्मेके घरका अधिष्ठान अलग—यह नहीं होगा। जहाँ आधार-आधेय दोनों वस्तु सच्ची होती है और जड़में भासती है वहाँ दोनोंका स्थान अलग-अलग होता है—

अधिष्ठान जड़-वस्तु जहाँ है। द्रष्टा ताते भिन्न तहाँ है॥
जहाँ होई चेतन आधारा। तहाँ न द्रष्टा होवे न्यारा॥

असलमें रस्सीमें जो साँप दिख रहा है उस साँपका अधिष्ठान रज्जु-उपहित आकाश नहीं है, उस साँपका अधिष्ठान भ्रान्ति-रूप-वृत्तिसे उपहित चैतन्य है। अनात्माको न ज्ञान होता है न अज्ञान होता है—अज्ञान भी हुआ है तो आत्माको ही और ज्ञान भी हुआ है तो आत्माको ही; और चूँकि मैं अज्ञ हूँ ऐसा मालूम पड़ता है इसलिए इस अज्ञताको मिटानेके लिए ज्ञ. .की जरूरत है। यदि अपनेमें अज्ञता भी न भासती हो तो ज्ञानकी भी जरूरत नहीं है भला! जिसको मालूम पड़ता है कि मैं अज्ञ हूँ उसकी अज्ञता मिटानेके लिए ज्ञानकी जरूरत है।

देखो, आप यह बात ध्यानमें रख लो—क्या? कि समझो कि आँखसे जो साँप दिख रहा है—झूठा है कि सच्चा! यदि सच्चा साँप है तो साँप अलग देश में है और आँख अलग देशमें है, लेकिन यदि साँप झूठा है तो झूठा साँप और आँख दोनों दो देशमें नहीं हैं। एक ही देशमें हैं। इसी प्रकार इस द्रष्टाको अपनेसे अभिन्न ब्रह्ममें यदि यह प्रपञ्च अध्यस्त रूपसे दिखायी पड़ रहा है तो जो इस अध्यस्तका द्रष्टा है वही इस अध्यस्तका अधिष्ठान भी है। इसलिए देशका अधिष्ठान होनेके कारण तुमसे लम्बा-चौड़ा और कोई नहीं है और कालका अधिष्ठान होनेके

कारण तुमसे बड़ी उम्र और किसीकी नहीं है और वस्तुका अधिष्ठान होनेके कारण तुम्हारे अतिरिक्त वस्तु-सत्ता और कोई नहीं है; तुम एक अद्वितीय ब्रह्म-स्वरूप हो! वेदान्त यह बताता है कि तुम ब्रह्म स्वरूप हो। ब्रह्म-स्वरूप हो माने अद्वितीय हो, अखण्ड हो।

तब यह प्रपञ्च क्या है? कि तब यह प्रपञ्च भाष्यमें श्रीशंकराचार्य भगवान् कहते हैं—**अवसाने च वृक्षवदभावात्मकः**—यदि अन्तमें विचार करके देखो तो यह जो प्रपञ्च दिखायी पड़ रहा है यह अभावात्मक है। डरना नहीं, यह नहीं समझना कि कुछ मिट जायेगा इससे—अभावात्मक समझनेसे कुछ नहीं मिटता। आप यदि यह समझ लो कि आकाशमें नीलिमा जो है वह अभावात्मक है तो क्या आपकी आँखको कोई तकलीफ होगी?

बोले, भाई यह तुम नीलिमाको मिथ्या बोलते हो तब हमारी आँख जो किसी फैली हुई नीलिमाको देखकर मजा लेती है वह क्या है? हम तो रातके समय जब विशाल आकाशकी ओर देखते हैं और मन्द प्रकाशके समुद्रके किनारे बैठकर जब वह विस्तृत आकाशको देखते हैं तब हमारी आँखको बड़ा मजा आता है, बड़ा मजा आता है और तुम इसको मिथ्या-मिथ्या-मिथ्या कहकर हमारा मजा मिटाना चाहते हो? कि नहीं-नहीं भाई, हम तुम्हारा मजा बिलकुल नहीं मिटाना चाहते, तुम रोज रातको आकाश देखा करो और रोज सायंकाल आकाश देखा करो और तुम्हारी आँख ईश्वर करे हमेशा बनी रहे और बहुत दूर-दूरतक देखे—तुम्हारी आँखसे अथवा आकाशकी नीलिमा मिटानेसे हमारा मतबल नहीं है, यह नीलिमाकी जो सच्चाई है वह समझाने में हमारा तात्पर्य है। यह बिना हुए ही जो प्रपञ्च दिखायी पड़ रहा है, जिसको तुम सच्चा करके राग करते हो, द्वेष करते हो, अभिमान करते हो, मोह करते हो, दुःखी होते हो—इसमें क्या निस्सारता है यह बतानेके लिए और यह समझानेके लिए कि असलमें तुम अमृत-स्वरूप हो—**तदेव शुक्रं तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते। एतद्वैतत्**—यह समझानेके लिए हम इसके मिथ्यात्वका निरूपण करते हैं, तुम्हारी आँखका मजा मिटानेके लिए नहीं, आँखसे तुम चिरकाल तक इस विशाल आकाशको देखते रहो। लेकिन यह है कुछ नहीं।

इसी प्रकार द्रष्टाके सामने जो दृश्य है वह दृश्य कार्य-रूप से है; वह अपने कारणमें-से निकला है, और वह कारण अधिष्ठानके अज्ञान से कल्पित हो गया है। तो कार्य-कारणात्मक जो प्रपञ्च है वह द्रष्टा अपने स्वरूपकी अनन्तता

और अद्वितीयता न जाननेके कराण दृश्यको सच्चा समझकर उससे अलग हो रहा है; असलमें समूचा दृश्य जो है वह द्रष्टा की दृष्टिमें है और अपना स्वरूप ही है; इसमें किसीसे अलगाव करनेकी कोई जरूरत नहीं है।

अब जरा अभावात्मककी भी थोड़ी बात सुना देते हैं, क्योंकि संस्कृत-भाषा में बहुत थोड़ा बोलनेसे भी काम चल जाता है। इसमें पारिभाषिक शब्द बिलकुल निश्चित हैं और उनकी परिभाषा बनी हुई है; वह तो जैसे वैज्ञानिक लोग जरा-सी लकीर कागजपर खींचकर समझा देते हैं और समझनेवाला उसको समझ भी जाता है और यदि उसको व्याख्यान देकर समझाना हो तो घण्टों लग जायेंगे समझानेमें; ऐसे ही ये जो वेदान्तके शब्द हैं ये पारिभाषिक शब्द हैं।

अब देखो, यह प्रपञ्च अभावात्मक है अर्थात् स्वेन-रूपेण—जिस रूपसे यह दुनिया दिख रही है उस रूपसे यह अभावात्मक है परन्तु अपने अधिष्ठान रूपसे यह वही है; परन्तु चूँकि यह मनुष्यको बड़ा भारी दुःख दे रही है या सुख दे रही है इसलिए व्यवहारमें यह बहुत सच्ची भी है। अब अभाव शब्दका अर्थ आपको सुनाते हैं।

नैयायिक लोग चार तरहका अभाव मानते हैं—दो तरहका कालमें, एक तरहका देशमें, और एक तरहका वस्तुमें। किसी वस्तुका अपने पैदा होनेके पहले, जाहिर होनेके पहले, न होना; इसको प्रागभाव बोलते हैं और यह कालमें हैं। बच्चा जबतक बाहर नहीं आया था तबतक धरतीपर उसका प्रागभाव था और जबतक पेटमें नहीं आया था तबतक पेटमें प्रागभाव था और जबतक पुरुषके वीर्यमें पैदा नहीं हुआ था तबतक वहाँ उसका प्रागभाव था, लेकिन वेदान्ती इस प्रागभावको स्वीकार नहीं करते हैं। वेदान्ती कहते हैं कि कोई भी कार्य-कारणमें रहे बिना पैदा नहीं हो सकता। यदि यह जीव जो बच्चेके रूपमें पैदा हुआ है माँके पेटमें न होता तो कहाँसे आता? उसके पहले बापके पेटमें न होता तो कहाँसे आता और बापके पेटमें आनेके पहले अंगूरके पेटमें या मांसके पेटमें या शराबके पेटमें या जौ-गेहूँके पेटमें न होता तो कहाँसे आता—ऐसे? कोई भी बीज जाति जो होती है, कोई भी पौधा जो पैदा होता है, वह बीजमें जैसा होता है उसके अनुरूप ही पैदा होता है! वेदान्ती सृष्टिको निर्बीज नहीं मानते। और नैयायिक लोग जो हैं वे सृष्टिको निर्बीज—अभावसे भावकी उत्पत्ति—मानते हैं।

अच्छा, दूसरा अभाव मानते हैं—**प्रध्वंसाभाव**। कोई चीज समझो मर गयी—मर गयी तो शकल-सूरत गयी—वह भी कालमें ही होता है, एक कालमें चीजका पैदा होना और एक कालमें मरना। घड़ेका बनना और घड़ेका फूटना—यह दोनों क्या हैं कि प्रागभाव और प्रध्वंसाभाव—बननेसे पहले घड़ेका न होना प्रागभाव है और फूट जाना—प्रध्वंसाभाव है। तो यह क्या हुआ? कि ये कालमें दो अभाव हुए।

तीसरा अभाव मानते हैं—अत्यन्ताभाव। यह दैशिक अभाव है। **अत्र घटो नाऽस्ति**—यहाँ घड़ा नहीं है; इस स्थानमें घड़ा नहीं है—कहीं घड़ा नहीं है यह कहनेमें अभिप्राय नहीं है। एक जगह किसी चीजका न होना यह दैशिक अभाव है; इसको बोलते हैं **अत्यन्ताभाव। अस्मिन् स्थाने घटो नास्ति**—इस स्थानमें घड़ा बिलकुल नहीं है—**अत्र अत्यन्ताभावः**—यह तीसरा अभाव हुआ!

अब चौथा अभाव क्या होता है—उसको **अन्योन्याभाव** बोलते हैं। अन्योन्याभाव माने घड़ी तो किताब नहीं है और किताब घड़ी नहीं है—घड़ी किताब नहीं हो सकती और किताब घड़ी नहीं हो सकती! यह परस्पर अभाव हुआ!

यह जो प्रपञ्च है न, यह अपनी उत्पत्तिके पूर्व नहीं था इसलिए प्रागभाव; प्रलयके बाद नहीं रहेगा इसलिए प्रध्वंसाभाव—कार्य-रूपमें नहीं रहेगा; और भैंस गाय नहीं है और गाय भैंस नहीं है—यह अन्योन्याभाव हुआ; और इस हॉलमें न गाय है; न भैंस है, यह अत्यन्ताभाव हो गया। इसीको वेदान्ती लोग प्रकारान्तरसे देश-परिच्छेद, काल-परिच्छेद और वस्तु-परिच्छेद मानते हैं। उन्होंने तीन विभाग किया और नैयायिकोंने चार विभाग किया; काल विभागमें प्रागभाव और प्रध्वंसाभाव दोनों आगया।

अब जरा इस प्रपञ्चपर दृष्टि डालें! प्रपञ्च शब्दका अर्थ ही होता है मुड़ियोंने प्रपञ्च रचा है। कुम्भका मेला लगा हुआ था। अब समझो कि जो लोग जानते हैं, जो तत्त्ववित् पुरुष हैं वे तो जानते हैं कि कुम्भ-काल और अकुम्भ-काल—कालके साथ इनका कोई सम्बन्ध नहीं है, कालमें सोमवार-मंगलवार, पहली तारीख, दूसरी तारीखका भेद ही नहीं है, कालमें दिन-रातका भेद ही नहीं है—यह तो सब कल्पित रीतिसे ही होता है; इसलिए कुम्भ-अकुम्भ भी कल्पित ही है, वह प्रयोजन विशेषसे समाज-विशेषके लोगोंने स्थान-विशेषमें, काल-विशेषमें, क्रिया-विशेषके द्वारा एक पुण्योत्पत्ति, एक प्रयोजन-सिद्धिकी कल्पना की है! ये

छोटी-मोटी चीजें वेदान्तीको आकृष्ट करनेवाली नहीं होती हैं। वेदान्तीकी दृष्टि तो उस अद्वितीय ब्रह्ममें है जिसमें देश-काल-वस्तुका परिच्छेद अकिंचित्कर है, उसकी कुछ कीमत नहीं है।

एक महात्मा थे, वे अपनेको मानते थे रामजीका साला—मिथिलापुरीके थे, नाम था प्रागदास और कहते थे कि जानकीजी हमारी बहन हैं। देखो, उपासना ऐसे होती है—जानकीजी हमारी बहन हैं और रामजी हमारे बहनोई हैं। जब उन्होंने सुना कि कैकेयीने रामजीको बनवास दे दिया तो एक पलंग, एक तकिया और एक तोषक सिरपर लेकर चले; उनका ख्याल था कि चित्रकूट ले जाकर उसपर अपनी बहनको सुलावेंगे। प्रयागराज पहुँच गये कुम्भके मेलेमें, अब महाराज उनकी खाट, उनका तकिया और तोषक उनके सिरपर—खुद नहीं सोते थे उसपर, खुद तो धरतीपर सोते थे। अब—वहाँ तो लाऊड-स्पीकरोंकी टक्कर और बड़ा-बड़ा कोलाहल और बड़ी-बड़ी दुकानें! जहाँ वे जायें कोई ठहरने न दे—खाट-वाले साधुको कौन ठहरने देगा? जब कहीं ठहरनेकी जगह नहीं मिली तब बोले—

मुड़ियों न परपंच रचा है क्या रक्खा है मेले में।
प्रागदास रावको लेकर पड़े रहेंगे ढेले में॥

हम तो ऐसे ही जाकर अपनी खाट मैदानमें विछावेंगे, हमारे ठाकुरजी मैंदानमें सोवेंगे, क्या रखा है दुकानोंमें।

प्रपञ्चका अर्थ आप समझ जायें—जैसे चुनावमें 'स्टण्ट' होता है न और जैसे अपनेमें महत्त्वका आरोप करके दूसरेको नीचा दिखानेका प्रपञ्च रचते हैं कि हम तुमसे बड़े—अरे वही हड्डी, वही मांस, वही चाम, वही इन्द्रिय, वही बुद्धि, वही मन, वही आत्मा—अपनेमें बड़प्पनका तो ढोंग ही होता है! यह बिलकुल दम्भ है—इसी दम्भका नाम, इसी ढोंगका नाम, इसी मायाका नाम प्रपञ्च है। यह पाँच कर्मेन्द्रियोंसे, पाँच ज्ञानेन्द्रियोंसे, पाँच विषयोंके रूपमें, पाँच प्राणोंसे और पाँच वृत्तियोंसे जो कुछ मालूम पड़ता है, सब प्रपञ्च है। यह पाँच-पाँच-पाँच—इसका नाम है प्रपञ्च। मायाका प्रपञ्च है।

मैंने बचपनमें एक किताब पढ़ी थी—विश्व-प्रपञ्च, नागरी प्रचारिणी सभासे छपी थी—रामचन्द्र शुक्लने उसका हिन्दी अनुवाद किया था और जर्मनीके डाक्टर हैकलेक, लिखी वह पुस्तक थी जो उस ओरके बड़े भारी जड़ाद्वैतवादी नास्तिक, हो गये हैं। यह जो डार्विनियन थ्योरी है न, तो डार्विनके गुरु वे ही हैं। माने

डार्विनके सिद्धन्तके आदि-प्रवर्तक डॉटर हैकले हैं। उनकी पुस्तकका अनुवाद मैंने पढ़ा—विश्व-प्रपञ्च, विश्वका बखेड़ा। प्रपञ्च माने जादूका खेल। देखो जादूका खेल—जरा-सी आपकी आँखकी पुतली और देखे मीलों तक! इसीका नाम जादूका खेल है।

एक अमेरिकन आया था, मैं समझता हूँ उसका नाम पॉल ब्रिण्टन था। वह रमण महर्षिके पास गया—उसने 'गुप्त भारतकी खोज' नामक पुस्तक लिखी है। वह उड़िया बाबाजी महाराजके पास गये और बोले कि हम तो चमत्कार देखनेके लिए आये हैं, सुना है कि भारतीय साधु चमत्कार दिखाते हैं। बाबाने कहा कि एक बूँद पानी जो बापके शरीरमें था वह अब साढ़े तीन हाथका शरीर बनकर हँसता है, चलता है, बोलता है, प्यार करता है—क्या नहीं करता है—अगर यह एक बूँद पानीका इतना बड़ा शरीर होना तुमको चमत्कार नहीं मालूम पड़ता तो दुनियामें तुमको कोई चमत्कार नहीं दिखा सकता, ठगे जाओगे कहीं चमत्कार देखनेके लोभमें! चमत्कार तो यही है।

पंचदशीमें एक श्लोक आया—

एतस्मात् किमिवेन्द्रजाल परमं यद् गर्भ वासस्थितं, रेतश्चेतति.......।

एक बूँद पानी और उसमें चेतना आ जाती है और उसमें हाथ-पाँव आ जाते हैं और गर्भमें ही पोषण ग्रहण करने लग जाता है और बाहर निकलकर वह इतना बुद्धिमान, विद्वान् मनुष्य हो जाता है—एक बूँद पानीका इस रूपमें हो जाना क्या कम चमत्कार है? यही मायाका चमत्कार है, इसीका नाम प्रपञ्च है। यह पहले नहीं था, बादमें हो गया, बादमें नहीं रहेगा—काल-परिच्छिन्न है भला! एक जगह दीखता है दूसरी जगह नहीं दीखता है—देश-परिच्छिन्न है। एक रूपमें होता है तो दूसरे रूपमें नहीं होता है—यह द्रव्य-परिच्छिन्न है। इसीलिए देश-काल-वस्तुसे परिच्छिन्न होनेके कारण अखण्ड एकरस परब्रह्म परमात्मामें बिना हुए ही भास रहा है—इसीका नाम प्रपञ्च है; यह शश्वद् अभावात्मक है, यह दीखते हुए भी अभावात्मक है; इसके राग-द्वेषमें मत फँसना भाई! इसका जो अधिष्ठान-सत्य है, प्रकाशक-सत्य है, जो परब्रह्म परमात्मासे एक आत्मा है, वह आत्मा ब्रह्मका विशेषण नहीं है और ब्रह्म आत्माका विशेषण नहीं है—विशेषण-भाव-नहीं है। जैसे नीला कमलमें कमल विशेष्य और नीलापन विशेषण है वैसे ब्रह्म जो है, वह कमलकी जगहपर विशेष्य और आत्मा विशेषण—ऐसे नहीं है। अनन्तका कोई विशेषण हो ही नहीं सकता। बोले आत्मा विशेष्य और ब्रह्म विशेषण—कि इतना

अनन्त जो है वह किसीका विशेषण बन ही नहीं सकता—ब्रह्ममें विशेष्य-विशेषण भाव नहीं होता।

यह जो अखण्ड एकरस आत्माके बोधकी प्रक्रिया है, उसका नाम वेदान्त है; इससे दृश्य-द्रष्टाका भेद नहीं है, इसमें जड़-चेतनका भेद नहीं है, इसमें आत्मा-अनात्माका भेद नहीं है। अरे बाबा, इतना वेदान्त सुननेके बाद तुम्हारे मनमें राग-द्वेष आता है, निन्दा-स्तुति आती है, तुम विरोधी जीवन बिताना पसन्द करते हो तो अपने दिमागको नष्ट-भ्रष्ट करके स्वयंको ही तो दुःखी करना चाहते हो न? इसलिए निर्विरोध जीवन ही वेदान्तका सच्चा सिद्धान्त है।

ऊर्ध्वमूलोऽवाक्शाख एषोऽश्वत्थः सनातनः।
तदेव शुक्रं तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते।
तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे तदु नात्येति कश्चन। एतद्वै तत्॥ १॥

इस मंत्रमें बताते हैं कि यह संसार एक पीपलका पेड़ है—**अश्वत्थः**—तो पीपलका पेड़ क्यों है इसके लिए श्रीशंकराचार्य भगवान्‌ने बड़े विस्तारसे पीपलके वृक्षका रूपक बाँधा है। यह बताया कि यह सनातन है, अनादिकालसे आया है और प्रवाह रूपसे चल रहा है। परन्तु, यह जैसा दिखायी पड़ता है वैसा कल भी नहीं रहेगा इसलिए इसको अश्वत्थः बोलते हैं—न श्व,स्थाता—कल नहीं रहेगा—यह बदल जायेगा। ये काले बाल काले नहीं रहेंगे, सफेद हो जायेंगे; यह चढ़ी जवानी उतर जायेगी बुढ़ापा आवेगा; यह जिनसे तुम दोस्ती करनेमें उलझ गये उनसे वियोग होगा वे मर जायेंगे, वे वेवफा निकलेंगे; जिनसे तुम दुश्मनी करनेमें लग गये वे तो अपने आप ही मरेंगे! —पिष्ट पेषण—पीसे हुएको पीसना; चबाये हुए को चबाना; मरे हुएको मारना—अरे यह दुनिया तो अपने-आप ही मरी हुई है इसको मारनेके लिए क्या कोशिश करना?

एक विनोदकी बात आपको सुनाता हूँ—एक आदमी श्रीउड़ियाबाबाजीके पास आकर एक बार बहुत दुःखी हुआ। बोला—महाराज, यह जो हमारा पड़ोसी है यह बड़ा दुष्ट है, जब देखो, तब हमारी निन्दा करता रहता है और जब मैं अपनी निन्दा सुनता हूँ तो दिल जल जाता है और सारा वेदान्त-विचार और भक्ति एक ओर धरे रह जाते हैं; मनमें दुश्मनी आती है। श्रीउड़ियाबाबाजी महाराजने कहा कि बेटा, तू उसके लिए क्यों फिकर करता है, अब तो उसकी उम्र बस सिर्फ एक

वर्ष और है, एक वर्षके भीतर ही वह मर जायेगा, कर लेने दे निन्दा पेटभर, फिर तो मर ही जायेगा।

हे भगवान्! अब उसका ख्याल उधरसे हट गया, उसने सोचा यह तो एक वर्षके भीतर मर ही जायेगा, अब इसकी निन्दाकी क्या परवाह करनी और लग गया अपने काममें। अब एक वर्ष हुआ, दो वर्ष हुआ, तीन वर्ष हुआ वह आदमी तो मरा नहीं। तो मैंने महाराजसे पूछा कि आपने तो कहा था कि वह आदमी एक वर्षके भीतर ही मर जायेगा—मेरे सामने ही कहा था—महाराज, वह तो अभीतक मरा नहीं। बोले कि बेटा, वह जो जिज्ञासु था, जिसको वेदान्तका चिन्तन करना था, वह उसको तुच्छ समझकर उसकी उपेक्षा कर दे और उसकी निन्दा-स्तुति की ओर ध्यान न दे, इस अभिप्रायसे मैंने कहा था कि अब एक वर्ष उसकी आयु और है!

यह जो तुम अपने नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त आत्माको छोड़कर—अरे ब्रह्म हो भाई तुम—इस बातका ख्याल छोड़कर जो दुनियाकी छोटी-छोटी बातोंकी तरफ तुम्हारा ख्याल जाता है उसी ख्यालको हटानेके लिए यह समझना जरूरी है कि यह जो दुनिया है, यह जो प्रपञ्च है, यह चार दिनकी चाँदनी है—

चार दिना की चाँदनी फिर अन्धेरी रात।
जो फरा सो झरा, जो बरा सो बुताना॥

जो फलता है वह गिर जाता है, जो आग जलती है वह बुझ जाती है; यह जो तुम्हें दुनिया दिखायी पड़ रही है इससे वैराग्य होना जरूरी है। इसलिए इसको बताते हैं—पीपलका पेड़—अश्वत्थ—न श्व स्थाता—यह टिकाऊ नहीं है! तो, इसकी शाखाओंमें यदि फँसोगे तो नीचे जाओगे—**अवाक्शाखः**—इसकी शाखाएँ नीचेकी ओर जाती हैं। और इसकी जड़को अगर पकड़ोगे तो **ऊर्ध्वमूलः**—इसकी जड़ ऊपर है, ऊपरकी ओर जाओगे। इसलिए कार्यवर्गका परित्याग करके कारणका अनुसन्धान करो यह बात विषयकी दृष्टिसे बोली गयी, क्षणिकताको छोड़कर, अनित्यको छोड़कर नित्यका अनुसन्धान करो—यह बात कालकी दृष्टिसे कही गयी और अल्पदेशमें रहनेवालेको छोड़कर विभु-व्यापक वस्तुका अनुसन्धान करो, पूर्ण-वस्तुका अनुसन्धान करो—यह देशकी दृष्टिसे बात कही गयी।

असलमें परब्रह्म परमात्मा जो है वह कैसा? कि देशकी पूर्णता, कालकी नित्यता, वस्तुकी कारणता—ये तीनों जब एकमें मिला दी जाती हैं तब उसका नाम

होता है अज्ञान। यह वेदान्तकी प्रक्रिया ही बड़ी विलक्षण है—देशकी पूर्णता भी अज्ञात है, कालकी नित्यता भी अज्ञात है और वस्तुकी कारण-दशा भी अज्ञात है; अज्ञाततासे उपहित जो चैतन्य है उसीको बोलते हैं कारण—जड़की दृष्टिसे उसका नाम है प्रकृति और चैतन्यकी दृष्टिसे उसका नाम है ईश्वर और चीज बिलकुल एक ही है। अज्ञाततासे ढका हुआ जो ब्रह्म उस ब्रह्मको ही जड़-दृष्टिकी प्रधानतासे प्रकृति और चैतन्य-दृष्टिकी प्रधानतासे ईश्वर कहते हैं। और यह जो अज्ञातता है—जहाँ देश-काल-वस्तु तीनों एक होकर अज्ञातमें समा जाते हैं—

वह है अज्ञान—**निवृत्तिरात्मा मोहस्य अज्ञाते नोपलक्षिताः॥**

यह अज्ञान किसमें है? अज्ञानसे उपहित कौन है? यह एक प्रश्न है। बोले कि ब्रह्मके किसी एक हिस्सेमें अज्ञान है और वही जगत्‌का कारण है। जब तुम ऐसा मानोगे तो झूठी कल्पना करोगे। ब्रह्ममें अज्ञान-वज्ञान कुछ नहीं है! अनन्त-चैतन्य-ब्रह्म-चिन्मात्र-ज्ञान-स्वभावमें अज्ञान कहाँ? बोले कि नहीं, हमको मालूम पड़ता है कि मैं अज्ञानी हूँ, मुझको देशकी पूर्णताका छोर नहीं मिला, मुझे कालकी नित्यताका आदि और अन्त नहीं मिला, मुझे कारण-दशामें वस्तुकी जो सूक्ष्मता है वह प्रत्यक्ष नहीं हुई। अज्ञान किसको है? कि मुझमें है। यह अज्ञानसे ढका कौन? बोले-मैं। कि मैं ही नहीं, सारी दुनिया। सारी दुनिया अज्ञानसे ढकी तब उसका नाम ईश्वर और सिर्फ मैं अज्ञानसे ढका तो उसका नाम जीव। बोले, अरे सारी दुनिया है यह बात भी तो जीवको ही मालूम पड़ती है और फिर सारी दुनियामें जो ढका हुआ है वह क्या जीवके साथ रहकर ढका हुआ नहीं है?

नारायण, यह जिसको अज्ञान मालूम पड़ता है उसको जब तुम ढूँढ़ निकालोगे तो तुम ऐसे नित्य निकलोगे जिसमें कालकी नित्यता हवामें उड़ जायेगी—अध्यस्त हो जायेगी। जिसमें कालकी नित्यता अध्यस्त है; जिसमें वस्तुकी सूक्ष्मता—कारणता अध्यस्त है; जिसमें देशकी पूर्णता अध्यस्त है—ऐसा स्वरूप है तुम्हारा। हे भगवान्! सारे वेद-पुराण-शास्त्र तुम्हारी स्तुति करते हैं और तुम्हींको प्रस्तुत करते हैं—प्रस्तुतिकरण भी तुम्हारा और स्तुति भी तुम्हारी! यह वेदान्तकी स्थिति है।

वैराग्यकी बात जब आती है तब इतनी-इतनी बात याद आती है कि क्या-क्या सुनावें। आजका जो मनुष्य है वह पैसा कमानेमें तो अपना दिमाग लगाना चाहता है, भोग भोगनेमें अपना दिमाग लगाना चाहता है, फैशन करनेमें

अपना दिमाग लगाना चाहता है, लेकिन मैं कौन हूँ—यह विचार करनेमें तो वह दिमाग लगाना ही नहीं चाहता। पहलेके महात्मा लोग क्या सोचते थे और आज आपलोग क्या सोचते हैं—आपलोग ऐसा सोचोगे कि हमलोग इतने ऊँचे-ऊँचे वेदान्तके अधिकारी हैं और हम तो ब्रह्माकारवृत्तिके कर्त्ता हैं—अरे अपनेको ऊँचा अधिकारी मानना ब्रह्म-दृष्टिसे च्युत होना है और हम ब्रह्माकार-वृत्तिके कर्त्ता हैं ऐसा मानना भी ब्रह्म-दृष्टिसे च्युत होना है और हमारा कर्त्तव्य तो बस अब एक ही है कि निरन्तर समाधि लगावें, ब्रह्माकार-वृत्ति करें—यह अपनेमें कर्त्तव्यकी कल्पना भी ब्रह्म-दृष्टिसे च्युति है; ब्रह्म-दृष्टि तो बड़ी ऊँची चीज है!

मैं आप जैसे अधिकारियोंको छोटी बात सुनाऊँ तो सुनानेवालेको भी संकोच हो और सुननेवालेको भी संकोच हो—एक बारकी बात आपको सुनाता हूँ।

हमलोग बद्रीनाथ जा रहे थे तो जोशीमठ पहुँचे शामको—यह बात सन अड़तालीसकी है। श्रीउड़िया बाबाजी महाराजका शरीर पूरा होनेके बाद यही संकल्प हुआ था कि चलो बद्रीनाथ चलें। जब जोशीमठ पहुँचे तो वहाँ जे० के० वालोंका सारा परिवार बद्रीनाथसे लौटते हुए जोशीमठमें ठहरा हुआ था। डेढ़-सौ तो इनके साथ थीं डण्डी-कण्डी जो होती हैं—जिसमें चार-चार आदमी ढोनेके लिए लगते हैं—और बीस-पच्चीस आदमी घरके थे, मेहमान थे और लोग थे—कोई दो सौ, तीन सो आदमी थे। उन्होंने पूरे जोशीमठको घेर लिया था—न ठहरनेकी जगह मिले, न पीनेको दूध मिले, रसोई बनाने की तो कोई व्यवस्था होनेका प्रश्न ही नहीं।

जब अपने लोगोंका कोई बस नहीं चला तब मैंने कहा—चलो अब युक्ति निकालते हैं! मैं जहाँ ये लोग ठहरे हुए थे उसके सामने जाकर बैठ गया और माँजीके पास खबर भेजी कि हमलोग बद्रीनाथ जा रहे हैं। पहचान तो थी ही—वे आयीं और आकर प्रणाम किया और बोलीं कि आप भी बद्रीनाथ आनेवाले थे तो साथ ही क्यों नहीं आ गये! और भी यह-वह बातें की। फिर बोलीं—कि भोजन? मैंने कहा—भोजन तो करेंगे, बाजारमें तो कहीं मिलता नहीं और गाँवमें न कहीं ठहरनेकी जगह है और न बनानेकी जगह है, तो भोजन तो करेंगे। तब फिर बनी पूरी!

देखो, वेदान्तके बीचमें आपको यह बात सुनाता हूँ—बनी पूरी और बड़े

बाबूकी लड़की परोसनेके लिए आयी। पूरियाँ कुछ मोटी थीं; ज्यों ही दस-बीस पूरियाँ थालीमें रखकर सरोइयेने परसनेके लिए दीं तो लड़कीने झन्नसे थाली फेंक दी। हमलोग तो भोजन करने बैठे थे—सोचने लगे यह क्या हुआ? बोली कि मैं परसूँ और स्वामीजीको परसूँ और ऐसी पूरी परसूँ? आया ध्यानमें? आप सरीखे श्रोताको इतनी छोटी बात परसूँ? इतनी छोटी बात? लेकिन फिर भी कभी-कभी छोटी बातपर आदमीका ध्यान नहीं जाता है भला! फिर बढ़िया पूरी बनी तब हम लोगोंने भोजन किया!

आपको नित्यानित्यवस्तु-विवेककी एक बात सुनाता हूँ! आप तो जानते ही हो—साक्षात् साधन तो है महावाक्य-प्रमाण। आत्मा और ब्रह्मकी एकताके ज्ञानमें महावाक्यके अतिरिक्त और कोई प्रमाण नहीं होता है। वाक्यके अतिरिक्त यदि प्रमाण होवे तो ब्रह्म और आत्माकी एकताका ज्ञान कर्त्ताके अधीन हो जायेगा! मनके ध्यानसे हुआ या बुद्धिका विषय बनाकर हुआ तो साक्षी-भास्य हो जायेगा; इसलिए जो द्रष्टा है, जो साक्षी है, उसीको ब्रह्म बताता है वेदान्तका वाक्य। महावाक्यके सिवाय कोई दूरबीन, कोई खुर्दबीन, कोई विज्ञान और कोई ध्यान आत्माको ब्रह्म बनानेवाला नहीं है! तो, साक्षात् साधन तो महावाक्य है; और अन्तरंग साधन हैं श्रवण-मनन-निदिध्यासन; और बहिरंग साधन हैं—नित्यानित्य-वस्तु-विवेक, इहामुत्रफलभोगविरागः, शमदमादि षट्सम्पत्ति और मुमुक्षा।

बहिरंग-साधनोंमें-से पहला साधन है नित्यानित्य-वस्तु-विवेक। यह क्या होता है? अब आप देखो अश्वत्थका जो वर्णन है इसपर आप ध्यान दो तब मालूम पड़ेगा। नित्यानित्य-वस्तु-विवेक। माने संसारमें नित्य क्या है, अनित्य क्या है इस वस्तुका विवेक करना। हमलोग मशीनसे जो कपड़ा बगैरह बनाते हैं या खेतीसे अन्न पैदा करते हैं या स्त्री-पुरुषके संयोगसे बच्चा उत्पन्न करते हैं—ये तो चीजें संसारमें हैं, ये चूँकि सब-की-सब पैदा होती हैं इसलिए नष्ट हो जाती हैं—दृष्ट-नष्ट-स्वभाव है इनका, इसलिए ये अनित्य हैं। अपना शरीर भी पैदा हुआ है और मरनेवाला है, इसलिए अनित्य है।

बोले—यहाँ तककी बात तो बहुत आसान है! अब धर्मात्मा लोग कहते हैं कि धर्म करो तो स्वर्ग मिलेगा—स्वर्ग नित्य है, परलोक नित्य है और यह लोक अनित्य है। वेदान्तियोंका कहना है कि चूँकि धर्म भी मनुष्यके द्वारा किया जाता है, वह भी सीमित होता है, इसलिए सीमित मजदूरीका फल असीम नहीं हो

सकता—इसलिए धर्मके द्वारा उत्पाद्य होनेके कारण स्वर्गादि रूप फल भी अनित्य हैं!

बोले—अच्छा, यहाँतक मान लिया—हमको स्वर्ग भी नहीं चाहिए। अब हम ईश्वरकी उपासना करते हैं और वह कृपा करके हमको, गोलोक, वैकुण्ठ या साकेतमें ले जाता है, तो वह हमारे धर्मका फल नहीं है, ईश्वरकी प्रसन्नताका फल है, इसलिए नित्य होना चाहिए! वेदान्तियोंका इसमें भी कुछ कहना है! वे कहते हैं कि जो चीज दूसरेकी इच्छासे मिलती है वह दूसरेकी इच्छासे मिट भी सकती है, अत: पराधीनता तो बनी ही रही। अगर ईश्वर कभी यह चाहे कि गोलोकका सारा समाज मर्त्यलोकमें चले तो जैसे गोपियोंको रोना पड़ा वैसे ही रोना पड़ेगा। जब कभी राम प्रभु चाहें कि साकेतका सारा समाज धरतीमें चले तो खुदको ही उनको जैसे सीताजीके वियोगमें दु:खी होना पड़ा और सीताजीको दु:खी होना पड़ा, भरतको दु:खी होना पड़ा, रामको दु:खी होना पड़ा—भले ही वह दु:ख प्रेमका होवे, परन्तु दु:ख तो दु:ख ही है, बढ़िया कारणसे होवे कि घटिया कारणसे होवे। यदि नारायण-महाप्रभु विष्णु लोकसे धरतीपर आना चाहें तो सनकादिकोंको गुस्सा भी आ जायेगा, लक्ष्मीजी भी नाराज हो जायेंगी, जय-विजयको धरतीपर आना पड़ेगा; तुमको भी विष्णु लोकसे आना पड़ेगा। इसलिए निरतिशय मुक्तिकी प्राप्ति लोक-विशेषमें जानेसे भी नहीं होगी। धर्मसे उत्पाद्य जो अमृत है, अप्सरा है, नन्दन-वन है वह भी अनित्य होगा और प्रभुकी प्रसन्नतासे दिया हुआ जो पदार्थ होगा वह प्रभुकी इच्छाके अधीन होगा!

बोले कि आओ योगाभ्यास करें और समाधि प्राप्त करें! यह अश्वत्थका वर्णन है—यह सब अश्वत्थ है। बोले आओ, योग करें समाधि लागावें। बोले कि यह तो ऐसा है कि जितने जोरसे आसमानमें ढेला फेंकोगे उतना ऊँचा जायेगा और कभी-न-कभी उसकी शक्ति क्षीण हो जायेगी! बोले कि आओ प्रक्षेपणास्त्रसे फेंके—रॉकेटपर फेंके और उपग्रह बना दें, पृथिवीकी कक्षासे बाहर कर दें। घूमते-घूमते एक दिन उसकी भी शक्ति क्षीण हो जायेगी और वह नष्ट हो जायेगा—वहीं अपनी कक्षामें घूमते-घूमते ही नष्ट हो जायेगा।

प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान आदिके द्वारा उत्पाद्य जो समाधि है वह अपनी शक्तिसे उत्पाद्य होनेके कारण वह भी एक दिन फूटेगी चाहे सम्प्रज्ञात हो चाहे असम्प्रज्ञात, चाहे सबीज हो चाहे निर्बीज। जैसे सुषुप्ति टूटती है वैसे प्रयत्न-

साध्य होनेके कारण, स्वाभाविक न होनके कारण एक दिन वह समाधि भी टूटेगी ही! वह भी अनित्य ही है!

देखो, हमको असलमें बात तो दूसरी कहनी है, उसकी अभी भूमिका ही बना रहा हूँ। बोले कि अच्छा, कारणमें जो अवस्थान है वह नित्य होगा। कारणमें अवस्थान दो तरहका होता है—एक प्रकृतिमें और एक ईश्वरमें। वही मैंने पहले सुनाया था न कि जड़ताकी प्रधानतासे, जो प्रकृति है वही चेतनकी प्रधानतासे ईश्वर है। दृश्यकी प्रधानतासे आजकल लोग मैं-की खोज करते हैं न—देखो साईन्सके अनुसार जिस मैं-की खोज की जायेगी वह दूसरेके मैं-की खोजकी जायेगी, अपने मैं-की तो खोजकी जायेगी नहीं। क्या मशीनपर अपनेको चढ़ाकर अपने 'मैं' की खोज करोगे? क्या साइन्स सिद्ध करेगा अपने मैं-को? साईन्सको जो सिद्ध कर रहा है—जिससे की सिद्धि होती है वह साइन्ससे सिद्ध नहीं होता। साईन्सको सिद्ध करनेवाला अपना आत्मा है।

देखो, असलमें अनित्य शब्दका अर्थ क्या है कि अनित्य जिसके साथ चिपक गया उसीका नाम अनित्य हो गया। अनित्य न प्रकृति है, न ईश्वर है—अनित्यताकी कल्पना जिसमें चिपक गयी उसका नाम अनित्य है और नित्यताकी कल्पना जिसमें चिपक गयी उसका नाम नित्य है। नित्यता और अनित्यताकी कल्पनाका जो प्रकाशक अधिष्ठान है उसको आत्मा कहते हैं; और नित्यता अनित्यता दोनों की कल्पनासे जो तादात्म्य किये हुए है असलमें वही अनित्य है। जो भी अनात्मा है वह अनित्य है और आत्मा नित्य है—भला! बिना किसी गौणताके जिससे मैं अलग हूँ वह अनित्य है, परिवर्तनशील है और जो मैं द्रष्टा हूँ, साक्षी हूँ, अधिष्ठान हूँ, ब्रह्म हूँ सो मैं नित्य हूँ।

नित्यानित्य-विवेक माने सदसद्-विवेक; फल-विवेक नहीं, सदसद्-विवेक। भामतीकारका मत है कि धर्मके फलका विवेक, अधर्मके फलका विवेक, उपासनाके फलका विवेक, वासनाके फलका विवेक, विक्षेपके फलका विवेक और समाधानके फलका विवेक—यह नित्यानित्य-वस्तु विवेक है। परन्तु विवरणकारका मत है कि नित्य और अनित्य जिसमें हैं उस आत्माका विवेक नित्यानित्य वस्तु-विवेक है। नित्यानित्य-रूपसे जो कार्य-कारण, विभु-परिच्छिन्न और जगत्‌की नित्यता और अनित्यता-आपेक्षिक रूपसे जिससे भासती है वह आत्मा नित्य है और बाकी सब-का-सब अनित्य है। इस प्रकारका जो आत्म-अनात्म-विवेक है वह बहिरंग साधनकी पहली कड़ी है।

अब वैराग्यकी भूमिका देखो—सम्पूर्ण अनात्म-प्रपञ्चसे वैराग्य होना। स्त्रीसे वैराग्य होना, पुरुषसे वैराग्य होना—यह नहीं; स्त्रीके हृदयमें पुरुषसे वैराग्य हो, पुरुषके हृदयमें स्त्रीसे वैराग्य हो, यह तो प्रारम्भिक, शुरू-शुरूका वैराग्य है; वैराग्यका असलमें अर्थ है—तादात्म्यका अभाव। शत्रुसे तादात्म्य होनेका नाम द्वेष है और मित्रसे तादात्म्य होनेका नाम राग है और परिच्छिन्न अहंसे तादात्म्य होनेका नाम अस्मिता है। वैराग्य किससे? कि जिससे मैं विलक्षण हूँ उसके साथ मैं-मेरा न करना, इसका नाम वैराग्य है! अरे, जिस अन्तःकरणमें राग पैदा होता है, जिस अन्तःकरणमें द्वेष पैदा होता है उस अन्तःकरणसे ही तादात्म्य न करना—इसका नाम वैराग्य है। जब हम अन्तःकरणके उस घोड़ेपर नहीं चढ़ेंगे तो हमको वह गिरानेकी कोशिश क्या करेगा? वह अपने आप ही शान्त हो जायेगा, दान्त हो जायेगा, उपरत हो जायेगा, तितिक्षु हो जायेगा, श्रद्धालु हो जायेगा, समाहित हो जायेगा—घोड़ेपर नहीं चढ़ेंगे तब! लेकिन, यह घोड़ा पट्ठा है क्या? यह हमेशा बना रहेगा और जब जरा असावधान हुए और इसपर बैठ गये और यह मैं-मेरा करने लगे, तभी वह गिरानेकी कोशिश करेगा।

बोले नहीं-नहीं, अब इस घोड़ेका हमेशाके लिए ही अश्वमेध यज्ञ होगा। वृहदारण्यकोपनिषद्‌में अश्वमेघ-यज्ञका वर्णन है। यजुर्वेदमें सर्वमेध-यज्ञका भी वर्णन है। आजकल तो महाराज, लोग शेरोंके द्वारा वेदान्त पढ़ते हैं न, कविताके द्वारा वेदान्त पढ़ते हैं। एक महामण्डलेश्वर थे हरिद्वारकी तरफ, वे हारमोनियम लेकर ठप्पे गाते थे—ऋचाएँ निकलती हैं उनके मुँहसे ठुमरियाँ होकर! अब लो ऋचासे तो वेदान्त पढ़ते नहीं, ठुमरीसे वेदान्त पढ़ते हैं, सो भी हारमोनियम साथ हो तो और मजेदार; और वह विवेकवाली बात जो है वह तो जरा न्यारे ढंगकी है।

आप कभी गम्भीरतासे विचार करके देखो कि यह परिच्छिन्न अहं भी इदं है। ऐसी भी वृत्ति होती है कि **'इदं अहं'**—यह मैं हूँ; **एतत् अहं प्रकाशते**—यह अहं भासित हो रहा है; उसके साथ अपनेको जोड़ बैठना इसीका नाम राग है। परिच्छिन्न अहं भी दृश्य है। देशसे परिच्छिन्न मैं माने हृदयमें रहनेवाला, शरीरके भीतर रहनेवाला जो अहं है, वह अथवा बहिर्देशमें, स्थूल शरीरमें रहनेवाला जो मैं हूँ सो। हमारा चाम गौर वर्ण—मैं गोरा हूँ, यह क्या है? कि यह बहिर्देशमें स्थित जो चाम है उसमें मैं-के अभिमानसे अपनेको मानते हैं गोरा; और अहं विद्वान् समाधिस्थ—मैं बड़ा विद्वान् हूँ, मैं समाधिस्थ हूँ, मैं जीव हूँ यह क्या है? कि यह अन्तर्देशके मैं-में अभिमान है; और मैं विभु हूँ यह सर्वदेशमें मैंका अभिमान है।

अन्तर्देश—बहिर्देश—सर्वदेशमें जो अहं भासता है उस अहंके साथ तादात्म्य करना यही राग है। अहं विभुः—मैं विभु हूँ—यह विभुता भी सर्वदेशके साथ सम्बन्ध होनेके कारण परिच्छिन्न अहं है। तो, चाहे गोरे चामको मैं कहो, चाहे दिलमें फुरफुराती हुई चेतनाको मैं कहो और चाहे विश्वमें व्याप्त चेतनाको मैं कहो—यह सब-के-सब अनहम् हैं, ये सब-के-सब इदं हैं, ये सब-के-सब अनात्मा हैं।

परन्तु इन्हीं अनात्माके साथ हम बारम्बार एक हो जाते हैं, कहीं-न-कहीं मिल जाते हैं—कभी अपनेको हिन्दू मानने लगते हैं, तो कभी अपनेको ब्राह्मण मानने लगते हैं, तो कभी संन्यासी मानने लगते हैं, तो कभी भारतीय मानने लगते हैं, तो कहीं मानवता सिरपर चढ़ बैठती है, तो कभी जीव-मात्रके साथ तादात्म्य हो जाता है, कहीं ईश्वरसे ही घुल-मिल जाते हैं, कहीं प्रकृतिको ही मैं समझ लेते हैं। यह अपने स्वरूपके अज्ञानसे ही है चाहे ईश्वरके साथ मिलें, चाहे प्रकृतिके साथ मिलें, चाहे प्रकृतिके करोड़-करोड़ जो अण्डे हैं—ब्रह्माण्ड हैं उनके साथ मिलें, चाहे विभुके साथ मिलें, चाहे अमरके साथ मिलें, चाहे मरके साथ मिलें, चाहे अन्तर्देशमें मिलें, बहिर्देशमें मिलें, सर्वदेशमें मिलें, चाहे नित्यमें मिलें, अनित्यमें मिलें—कहीं भी प्रतीयमान पदार्थके साथ आत्माका जो संसर्ग है—वह चाहे अहंत्वेन हो, ममत्वेन या सत्यत्वेन हो अर्थात् यह सत् है, यह मेरा है, यह मैं हूँ कैसे भी हो—यह अपने स्वरूपके अज्ञानसे है, अविचारकृत है!

तब यह हुआ कि जिसे अज्ञानसे यह कोटि-कोटि अनर्थकी प्राप्ति हुई है, उस अज्ञान और उसके कार्यका अश्वमेध यज्ञका होना चाहिए। अश्वत्थ भी तो तभी होगा न, क्योंकि अश्वत्थ कौन है? **अश्वे-स्थिति यस्य**—घोड़ेपर जो चढ़ा उसका नाम अश्वत्थ है। **अश्वे तिष्ठति-इति अश्वत्थः**। जैसे उत्थानं उत्तम्भनं आदि प्रयोग होते हैं, ऐसे अश्वे तिष्ठति है।

वेदमें अश्वमेध यज्ञ करनेका वर्णन है; **उषा वा अश्वस्य मेध्यस्य शिरः॥**—(बृहदारण्यकोपनिषद्) इसलिए बताया कि आप हल्की-फुल्की दुनियामें बहकर मत कहो कि हमको वेदान्तका बोध गया। संगीतका तो मजा लो और कहो कि हमको वेदान्तका बोध हो गया! कविताका तो मजा लो और कहो कि हमको वेदान्तका बोध हो गया! यह जो रसास्वादन है सृष्टिमें, वह बोध नहीं होने देता। बोले भाई, आज हमने बहुत बढ़िया वेदान्त देखा! कैसे देखा भाई? तो बोले कि एक नर्तकी नाच रही थी और उसने अपने भावसे अपने हृदयकी ओर हाथ करके

ऐसे अँगुली जो घुमायी—एक बार अपने हृदयपर हाथ रखा और एक बार अँगुली घुमायी—बस, समझमें आ गया कि यह जो अहं है यह बड़ा भारी व्यापक है। एक नर्तकीके नृत्यसे मैं आज वेदान्त सीखकर आया हूँ!

तो सर्वमेध-यज्ञ करना पड़ता है वेदान्तके लिए, अश्वमेध यज्ञ। यह जो अश्वमें बार-बार स्थिति हो जाती है उसीको काटना है। मेध माने हिंसा, काटना—अनात्म वस्तुके अस्तित्वको जब बिलकुल काटोगे तब तुम्हारी अखण्डता प्रकट हो जायेगी। असलमें दुनिया कटती है तुम नहीं कटते; सपने टूटते हैं तुम नहीं टूटते। मनोराज्य टूटते हैं, अनात्मा बाधित होता है, अनात्मका मेध होता है, आत्माका मेध नहीं होता। यह अखण्ड आत्मा ब्रह्म-इसको श्रुति बताती है।

भाई, यह जो कदली-स्तम्भवत्, निस्सार प्रपंच है—केलाका छिलका निकालते जाओ—एकके बाद दूसरा एकके बाद दूसरा—कुछ नहीं बचेगा; प्याजमें-से गूदा निकालनेकी कोशिश मत करो। भला, छीलते जाओ, छीलते जाओ—छिलके-पर छिलका, छिलके-पर छिलका, बीचमें कोई बदामकी गिरी निकलेवाली नहीं है। यह प्रपंच-वृक्ष प्याजके समान निस्सार, केलेके वृक्षके समान निस्सार है। **अनेकशतपाखण्डबुद्धिविकल्पास्पदः**—और कोई कहते हैं कि संसार नित्य है, कोई कहते हैं कि अनित्य है, कोई कहते हैं कि शून्य है, कोई कहते हैं विज्ञान है, कोई कहते हैं पुद्गल है, कोई कहते हैं पञ्चभूत है—हजारों प्रकारके विकल्पोंका आश्रय है यह प्रपंच-वृक्ष—पता ही नहीं चले कि यह कौन-सा पेड़ है। **तत्त्वविजिज्ञासुभिः अनिर्धारितेदं तत्त्वः।**

इसकी असलियत तो समझी है वेदान्तियोंने। यह संसार जिसको भास रहा है उससे न्यारा कुछ नहीं है। जिस पानीके पीछे हरिण दौड़ रहा है मरुस्थलमें वह पानी कहाँ है? मरुस्थलमें पानी समझकर हरिण भटकता है, यहाँ जाता है, वहाँ जाता है—वह पानी कहाँ है? कि वह पानी उसकी अक्लमें है—भ्रान्तिसे जो चीज मालूम पड़ती है वह उसकी बुद्धिमें होती है। यह जो संसारमें हम भटक रहे हैं कि यहाँ सुख मिलेगा, यहाँ सुख मिलेगा, वह सुख कहाँ है? बोले कि एक हरिण छलांग भर रहा था—काहेके लिए कि उसको बड़ी तेज गन्ध आ रही थी वह वह जंगलमें भटके कि यह गन्ध कहाँसे आ रही है, यह गन्ध कहाँसे आ रही है? उसको मालूम नहीं था कि मेरी नाभिमें ही कस्तूरी है और उसीकी गन्ध फूटकर चारों ओर बह रही है। तुम जो यह दुनियामें दौड़ रहे हो कि हमको यहाँ

सुख मिलेगा, यहाँ सुख मिलेगा, यहाँ सुख मिलेगा—सुख न यहाँ है न वहाँ है, अपने सुखकी गन्ध फेंककर तुम उसीको ढूँढ रहे हो; अपने मनमें -से पानी उछालकर तुम उसीके लिए प्यासे हो रह हो—सबसे प्यारे तुम हो, सुख-स्वरूप तुम ही हो; किसको ढूँढ़ते हो? सबके प्रकाशक ज्ञान-स्वरूप तुम हो, कहाँ ज्ञान प्राप्त करनेके लिए जाते हो? न तुममें मृत्यु है न अमृत है—**न सत्तन्नासद् उच्यते।**—न तुममें सत् है न असत् है; किसको ढूँढ़ने जा रहे हो?

महात्माओंने इस संसारके रहस्यको समझा है—**वेदान्तनिर्धारित-परब्रह्ममूलसारः**—वेदान्तियोंने यह निर्धारण किया है, निश्चय किया है कि इस जगत्का जो मूल है—**मूलमपि मूलप्रतिष्ठायां**—जिसमें यह दीख रहा है वह कोई अन्य नहीं है, उसका सार अपना आपा है, उसका सार ब्रह्म है—आत्मब्रह्ममें ही यह प्रपञ्च दिखायी पड़ रहा है।

अविद्याकामकर्माव्यक्तबीजप्रभवः—इस सृष्टिकी जो उत्पत्ति-स्थिति होती है उसमें तीन बात मूलमें हैं—क्या? कि अविद्या, काम और कर्म। एक तो हम ठीक समझते नहीं—दुःखको सुख समझ लेते हैं! यह समझते हैं कि पैसा हमको सुख देता है, पर पैसेसे पूछो कि क्योंजी, तुम देने-लेनेका कुछ काम करते हो? उसको तो कुछ पता नहीं। देखो, यह व्यवहार होता है कि नहीं कि पैसा हमको बड़ा सुख देता है, मकान हमको बड़ा सुख देता है! इसको संस्कृत-भाषामें ऐसे बोलते हैं—जैसे नदीके तटपर कोई वृक्ष होवे और अब लहर आयी गिरनेवाला है, तो संस्कृत-भाषामें बोलते हैं—वृक्ष अब गिरना चाहता है, तो क्या गिरनेकी चाह पेड़के मनमें है? जैसे पेड़पर चाहका आरोप झूठा ही किया वैसे ही पैसा हमको सुख देता है, यह सुखका दाता होनेकी कल्पना पैसेमें झूठी की गयी है—मकान क्या सुख देता है? वह तो तुम चले जाओगे दूसरा आयेगा तब भी सुख देगा—देता तो है ही नहीं, उससे तो लोग सुख लेते हैं! अपना सुख उसमें रखकर फिर उससे सुखकी चाह करते हैं—स्त्रीमें सुख, पुत्रमें सुख, धनमें सुख!

पहली बात तो यह है कि बेवकूफी है, अविद्या है माने बेवकूफी, नासमझी—नासमझीसे हम सुखको, ज्ञानको और जीवनको दूसरेमें समझते हैं। और फिर दूसरी बात है—कामना। इसमें सुख है—आहा, क्या चमकती है, क्या बड़ी-बड़ी आँखें हैं, क्या लाल-लाल होंठ हैं, क्या मधुर-मधुर मुस्कान है, क्या कीमती हीरा है—लाल है, हरा है, हीरेकी पोटली बाँधे-बाँधे लोग रेगिस्तानमें मर जाते हैं! कभी-कभी रेगिस्तानमें ऐसे लोग मिलते हैं जिनके पास हीरे तो बँधे हों

और पानी बिना ये मर गये! एक सेठ गये नलपर पानी पीने और अपनी पोटली उन्होंने रख दी ऊपर चबूतरेपर; सो गधा आ गया और दस हजारके नोट ही खा गया। सृष्टिमें गधोंकी भी कमी तो हैं नहीं!

इस सृष्टिमें सुख नहीं है भला! बेवकूफीसे हम चाहते हैं कि हमको मजा दूसरेसे मिले! जहाँ हम रहते हैं वहाँ मजा नहीं है! हम बहुत भटके हैं भला—हमको लोगोंने बताया कि हिमालयमें बड़ा आनन्द है, तो जो लोग नहीं जाते हैं न उनको ऐसा मालूम पड़ता है—**दूरात् हि पर्वताः रम्याः**—पहाड़ दूरसे बड़े सुन्दर मालूम पड़ते हैं। वहाँ जाकर गांगाजीके किनारे बैठे तो एक सौ बीस वर्षके महात्मा थे, वे बोले कि स्वामीजी गंगा-किनारे मत बैठो। मैंने पूछा, क्यों? बोले कि कभी गंगाकी ठण्डी लहर आवेगी और कभी गरम लहर आवेगी तो आपको जुकाम हो जायेगा, फिर कहोगे कि उत्तर-काशीमें आकर बीमार पड़ गये, इसलिए कमरेमें बैठकर भजन करें। जब कमरेमें बैठा भजन करने वह छोटी-छोटी फुन्गी-कीड़े आँखमें घुसें। रातको पहाड़में लगी आग तो ऐसा धुआँ भर गया नीचे—ऊपर तो उड़े नहीं—ऐसा धुँआ भर गया कि साँस लेना मुश्किल हो गया। बादल छा गया।

शंकर चैतन्य भारती गये थे, तो उनको पढ़नेका बड़ा भारी व्यसन था,बड़े विरक्त महात्मा! पर सात-आठ दिनमें ही उत्तर-काशीसे वापस आ गये। बोले—क्यों? कि यहाँ तो बादल कमरेमें घुस आते हैं पढ़नेका मौका ही नहीं मिलता है, अन्धेरा हो जाता है। तो लौटकर शुकताल चले आये।

मनमें कामना है। यह जो हम समझते हैं कि ऊपरसे देखनेमें जो सुन्दर लगते हैं वे भीतरसे भी बड़े सुन्दर-मधुर होंगे, यह गलत है; और जो यह मालूम पड़ता है कि जो बाहरसे रूक्ष मालूम पड़ते हैं वे भीतरसे भी रूक्ष होंगे—यह भी गलत है, यह कामना ही अपनेको सताती है।

कामनाके वशवर्ती होकर फिर हम कर्म करते हैं—यह तीसरी बात है। पहले बेवकूफीसे दूसरेमें सुख, ज्ञान और जीवन मानते हैं और फिर उसकी कामना करते हैं, क्योंकि जब अच्छा मानेंगे तब चाहेंगे और जब चाहेंगे तब उसके लिए प्रयत्न करेंगे और जब प्रयत्न करते हैं तब उनका संस्कार पड़ता है और संस्कारसे फिर वासना निकलती है। और इन्हीं तीनोंकी जो अव्यक्त दशा है, बेवकूफी, कामना और प्रयत्न—इन तीनोंकी जो अव्यक्त दशा है वही है बीज इस अश्वत्थ रूपी संसार-वृक्षका—**अविद्याकामकर्माव्यक्तबीजप्रभवोऽपरब्रह्मविज्ञान-क्रियाशक्तिद्वयात्मकहिरण्यगर्भाङ्कुरः।**

जो अपर-ब्रह्म है माने माया-विशिष्ट ब्रह्म है—मायामें जो आभास-रूप ब्रह्म है—उसमें जो विज्ञान-शक्ति और क्रिया-शक्ति है इन दोनोंसे हिरण्यगर्भ बनता है। हिरण्यगर्भ प्रजाकी सृष्टि भी करता है और किसको किस धारामें भेजकर मनुष्य बनाना, पशु बनाना, पक्षी बनाना यह भी हिरण्यगर्भ करता है।

हिरण्यगर्भ इस संसार-वृक्षका अङ्कुर है और यह जो प्राणियोंके जाति-भेद हैं—स्त्री-भेद, पुरुष-भेद, पशु-भेद, पक्षी-भेद—ये भेद उसके स्कन्ध माने कन्धे हैं; और यह जो इसकी तृष्णा है—मनमें जो तृष्णा है—यही है जलावसेक अर्थात् इस वृक्षको पानीसे सींचना; इससे यह अङ्कुर बढ़ता है, वृक्ष बनता है : **जलावसेकोद्भूतदर्पः**। दर्प माने बढ़ना, ऊँचा होना।

बुद्धि, इन्द्रिय और विषय—ये प्रवाल अङ्कुर हैं। श्रुति, स्मृति न्याय, विद्योपदेश—ये इसके हरे-भरे बड़े-बड़े पत्ते हैं। और यज्ञ, दान, तप—आदि अनेक क्रियासे यह पुष्ट होता है। सुख-दुःख- वेदना—ये अनेक रस जो प्राणियोंके उपजीव्य हैं उनसे युक्त अनन्तफल हैं; और इनकी तृष्णासे कि हमको यह रस मिले, हमको यह फल मिले, इससे यह बढ़ता है और एकदम जटाएँ इसमें पैदा हो जाती हैं। बड़ी दृढ़ इसकी मूल है। सत्य आदि जो सात लोक हैं ऊपरके और नीचेके जो लोक हैं उनमें ब्रह्मादि पक्षी अपना घोंसला बनाकर रहते हैं। और प्राणियोंको जो हर्ष-शोक होता है, नाचना-गाना-बजाना-मजाक करना, ताली बजाना, हँसना, किसीको गाली देना, रोना, हाय-हाय-छोड़ो-छोड़ो, छूट गया—इस तरहसे जो शब्द होते हैं, ये जैसे पेड़में आवाज होती है वैसे महान् शब्द इस अश्वत्थ-वृक्षपर हो रहे हैं! और वेदान्तमें जिस ब्रह्म और आत्मा की एकताका वर्णन है उससे जो असङ्गता होती है—**असङ्गशास्त्रे**—उससे यह काटा जाता है। ऐसा यह संसार-वृक्ष अश्वत्थ है, पीपलका पेड़ है और कामना और कर्मकी आँधीसे जैसे पीपलका पत्ता हमेशा हिलता रहता है वैसे ही यह दुनिया हमेशा हिलती रहती है; और स्वर्ग-नरक, तिर्यक्, प्रेत आदि जो शाखाएँ हैं—कोई नीचे, कोई ऊपर—इसकी डालियाँ फैली रहती हैं और नीचेको लटकी रहती हैं—यह अनादि एक संसार-वृक्ष चिरकालसे चला आ रहा है; और जबतक ब्रह्मज्ञानकी कुल्हाड़ीसे इसको काटोगे नहीं तबतक यह कटेगा नहीं, इसी संसार-वृक्षके किसी खोडहरमें, किसी घोंसलामें तुम भी फँसे रहोगे, इससे छूट नहीं सकते।

असलमें इसकी जड़को ढूँढो! इसकी जड़ नीचे नहीं है, ऊपर है। ऊपर माने कहाँ? ऊपर माने छतके ऊपर नहीं, ऊपर माने काल जहाँ भासता है उसके

पहले; देश जहाँ भासता है उसके पहले; वस्तु जहाँ भासती है उसके पहले; और पहले-पहले-पहले जो भासता है उसका प्रकाशक; और केवल प्रकाशक ही नहीं, सम्पूर्ण देश-काल-वस्तुका अधिष्ठान—यह जो ब्रह्म है यही इसका मूल सार है। आत्मा ही ब्रह्म है—इसका अनुसन्धान किये बिना यदि कोई चाहे कि इस अश्वत्थ वृक्षसे हम छूट जायेंगे तो नहीं छूट सकता।

यही जो इसकी मूल है सो—

तदेव शुक्रं तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते।

यही शुक्र है, यही ब्रह्म है। यह शुक्र शब्द उर्दूमें भी लोग बोलते हैं—शुक्रिया, खुदाका शुक्र है। उर्दूमें यह शुक्र धन्यवादके अर्थमें बोलते हैं। लेकिन संस्कृतमें शुक्र माने है; शुक्ल है, माने शुद्ध है; शुक्र माने जगमगाता हुआ हीरा है। आकाशमें शुक्र हीरा होता है न—यह माणिक्य है, माणिक्य है! अब इसका विचार और कल करेंगे!

यह ऐन्द्रियक प्रपञ्च सबको दिखायी पड़ रहा है। वैज्ञानिक पुरुष केवल ऐन्द्रियक अनुभूतिको ही अनुभूति मानते हैं। वे चाहे दूरबीनसे देखें, चाहे खुर्दबीनसे देखें और चाहे गणित लगाकर देखें, उनकी अनुभूतिका क्षेत्र अनुभाव्य पदार्थ है—अनुभवमें आनेवाला जो पदार्थ है वही उनका क्षेत्र है। और जो वेदान्ती लोग हैं उनके लिए जो कुछ अनुभवमें आता है—जाग्रत् अवस्थामें, स्वप्नावस्थामें, सुषुप्ति-अवस्थामें, समाधि अवस्थामें, अपनेसे अन्य-रूपमें जो कभी, कहीं, किसी भी रूपमें और किसीको भी भासता है अथवा भास सकता है वह सब-का-सब प्रपञ्च है। यदि उसके अधिष्ठानका ज्ञान हो जाये तब तो अधिष्ठान और उसके मानमें कोई अन्तर नहीं है, इसलिए प्रपञ्च भी ब्रह्मात्मक हो जाता है और यदि अधिष्ठानका ज्ञान न होवे तो वह ज्ञान केवल प्रपञ्चका ही ज्ञान होता है, वह भले भूतमें किसीको हुआ हो—विकारवादकी दृष्टिसे सृष्टिके प्रारम्भमें भले ही ब्रह्म को हुआ हो, और विकासवादकी दृष्टिसे सृष्टिका जो अन्तिम पुरुष सबसे प्रबुद्ध होगा चाहे उसको होवे—लेकिन जो भी वस्तु अनुभवका विषय होकर आयी है या आवेगी वह यदि अपनेसे अन्य है—चाहे अन्तर्देशमें अनुभव हुई चाहे बहिर्देशमें—उस वस्तुको वेदान्तकी दृष्टिसे प्रपञ्च बोलते हैं; कबतक कि जबतक प्रत्यक्चैतन्याभिन्न अधिष्ठानका ज्ञान नहीं हुआ; और जब प्रत्यक्चैतन्याभिन्न सर्वाधिष्ठान ब्रह्मतत्त्वका ज्ञान हो गया तो सर्वं

खल्विदं ब्रह्म। ब्रह्मैवेदं विश्वमिदं वरिष्ठम्—इसी अनुभवकी ओर अग्रसर करनेके लिए यह सारा प्रयास होता है।

एक इन्द्रियोंके द्वारा होनेवाला अनुभव और एक इन्द्रियोंका अनुभव। जैसे आँखसे घड़ी मालूम पड़ती है तो इसके कई ऐसे अंश हैं जो आँखसे नहीं दीखते हैं वे खुर्दबीन लगानेपर दिखेंगे, परन्तु वे दिखेंगे इन्द्रियोंसे ही। उपासनामें जो दिखता है वह इन इन्द्रियोंसे नहीं दिखता, वह तद्-तद्-वासना से वासित मनोवृत्तिके द्वारा दिखता है। योगमें समाधिमें जो दिखता है वह, न इन्द्रियोंसे दिखता है, न वासना-वासित-मनसे दिखता है, वहाँ तो बिना करणके द्रष्टा ही देखता है। लेकिन जो बिना करणके देखनेवाला द्रष्टा है वह करणसे दीखनेवाले शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गन्ध और इनके आश्रय-भूत द्रव्य अर्थात् पृथिवी, जल, अग्नि, वायु, आकाश—इनसे विलक्षण है! कोई भी अहंकार-तत्त्व या महत्तत्त्व या प्रकृतितत्त्व उसको अपने घेरेमें नहीं ले सकते। इसलिए वेदान्तने बताया कि यह देखनेवाली जो वस्तु है वह देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न ब्रह्म ही है और ब्रह्म-दृष्टिसे जाग्रत्-स्वप्न—सुषुप्ति और समाधि और इनमें अनुभवमें आनेवाली चीजें ये नहीं हैं।

जहाँ यह प्रश्न उठा इसी उपनिषद्में कि वाक्को मनमें लीन करे—

यच्छेद्वाङ्मनसी प्राज्ञस्तद्यच्छेद् ज्ञान आत्मनि।
ज्ञानमात्मनि महति नियच्छेत् तद्येच्छेच्छन्त आत्मनि॥

और भी—**वाङ्मे मनसि प्रतिष्ठितः।**

वहाँ यह प्रश्न वेदान्त-दर्शनने उठाया कि वाक्को मनमें लीन करे परन्तु कोई भी वस्तु लीन होती है तो अपने उपादानमें लीन होती है, तो क्या वाक्का उपादान मन है? वाक्का उपादान तो मन है नहीं, मन तो स्वयं कार्य है—और वाक्का ही क्या, मन किसी भी वस्तुका उपादान नहीं होता, वह तो स्वयं कार्य है और जो स्वयं कार्य होता है वह उपादान क्या होगा? वाक्का लय मनमें कैसे होगा—वेदान्त-दर्शनमें इसका विचार आया है!

बोले कि न वाक्का लय होता है, न मनका लय होता है—वाग्वृत्ति और मनोवृत्ति ये दोनों दो नहीं हैं ऐसा जानना ही होना है। वाग्वृत्ति माने बोलना और मनोवृत्ति माने सोचना; जब हम सोचते हैं तब भी बोलते हैं और जब हम बोलते हैं तब भी सोचते हैं, इसलिए सोचना और बोलना यह पृथक्-पृथक् नहीं हैं, तत्त्व-दृष्टिसे एक हैं—ऐसा ज्ञान ही वाग्वृत्तिका मनोवृत्तिमें लय होना है।

यह हम आपको सिद्धान्तका एक नमूना सुनानेके लिए बोल रहे हैं। इसीसे वेदान्त-दृष्टिसे जो समाधि है, सहज-समाधि या अखण्ड-समाधि-वह कोई कालिक समाधि नहीं है कि इतने कालकी समाधि लगी; वह कोई देशिक-समाधि नहीं है कि अन्तर्देशमें बैठ गये; वह कोई ध्येय-स्वभाव-निष्ठ समाधि नहीं है। वृत्तिका ध्येयाकार परिणाम समाधि नहीं है, वृत्तिका अन्तर्देशमें निरुद्ध होना समाधि नहीं है, वृत्तिका इतने कालतक नियन्त्रित हो जाना, समाहित हो जाना—इसका नाम समाधि नहीं है। वेदान्तकी दृष्टिसे समाधिका स्वरूप क्या है कि विषयानन्द और योगानन्दमें समत्व हो जाय। जैसे हम आपके बीचमें बैठकर बोल रहे हैं और बादमें आँख बन्दकर समाधिमें बैठ जायें तो समाधिमें विषयोंका स्फुरण न होनेपर जो शान्त्योपाधिक आनन्द है और विक्षेप-दशामें विषयोंको देखते हुए, भोगते हुए जो विषयोपाधिक आनन्द है और वृत्तिको विषयसे पृथक् करके समाहित कर देनेपर जो योगानन्द है, समाध्यानन्द है, वे दोनों सोपाधिक आनन्द एक ही निरुपाधिक आनन्दके दो पहलू हैं—माने विक्षेप और समाधिकी उपाधिसे आनन्दमें भेद नहीं हुआ; एक ही आनन्द-स्वरूप ब्रह्म व्यापारमें भी है और समाधिमें है; यह ज्ञान देना वेदान्तका काम है।

वृत्तिको विश्राम करके श्रम-रहित करके जो स्थिति है वह समाधिका द्रष्टा, शान्तिका दुःखाभाव है; और विषय-भोगका जो आनन्द है वह श्रम है; परन्तु, इसके अतिरिक्त द्रष्टा ब्रह्म हो जानेसे जो विषय है वही इन्द्रिय है, वही मन है, वही मनकी प्रवृत्ति है, वही मनकी निवृत्ति है, वही विक्षेप है और वही निरोध है! विषयानन्द, योगानन्द, विद्यानन्द और आत्मानन्द—ये चारों आनन्द जिस ब्रह्मानन्दके विवर्त्त हैं उस ब्रह्मानन्दकी उपलब्धिमें उस ब्रह्मानन्दके साक्षात्कारमें वेदान्तका अभिप्राय है।

कोई भी साधना या तो आपको उपासनानन्द देगी या तो योगानन्द देगी—तान्त्रिक उपासना हो तो विषयानन्द देगी और साकार उपासना हो तो दिव्य विषयानन्द देगी और योग होवे तो शान्त आनन्द, विश्रमानन्द देगा और द्रष्टा—यह आत्मानन्द है, स्वरूपानन्द है। हे भगवान्! और ब्रह्मानन्द कैसा? कि—

सोवत जागत पड़े उताने।
कहे कबीर हम वही ठिकाने॥

आत्मा त्वं गिरिजामतिः सहचरा प्राणाः शरीरं गृहम्
पूजा ते विषयोपभोगरचना निद्रा-समाधि-स्थितिः।

संचारः पदयोः प्रदक्षिणविधिः स्तोत्राणि सर्वा गिरो
यत्-यत् कर्म करोमि तत्तदखिलं शम्भो तवाराधनम्॥

सूत-संहिता नामका एक महान् ग्रन्थ है संस्कृत-साहित्यमें—कहते हैं कि जैसे बोधायन-वृत्तिके आधारपर श्रीरामानुजाचार्यने श्रीभाष्य की रचना की, वैसे ही सूत-संहिताके आधारपर भगवान् शङ्कराचार्यने ब्रह्मसूत्रके शारीरक-भाष्य की रचना की। शारीरक-भाष्यका मूल है सूत-संहिता।—आर्ष ग्रन्थ मूल होना चाहिए न—ऐसा।

यह जो अज्ञान-कालमें कार्य-कारणात्मक प्रतीत होता हुआ प्रपञ्च है और ज्ञान-कालमें ब्रह्मात्मक प्रतीत होता हुआ प्रपञ्च है, ये प्रतीतिके ही दो भेद हैं, वस्तुके दो भेद नहीं हैं, इसी ब्रह्मको—

तदेव शुक्रं तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते।
तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे तदु नात्येति कश्चन। एतद्वै तत्॥

तदेव शुक्रं—इसी प्रपञ्चका जो मूल है वही शुक्ल है। ऐसे समझो—एक जात-प्रपञ्च है जो कार्य है और एक अजात है जो कारण है; और जात-अजातकी कल्पनाका जो प्रकाश है सो द्रष्टा है; और इस द्रष्टाको ब्रह्म बताती है श्रुति; और श्रुति कहती है कि इसमें और कोई प्रमाण नहीं है। इसीसे जाताजात से जिसको वैराग्य है, जाताजात से जिसको मुमुक्षा है—जो जाताजातसे छूटना चाहता है—कार्य-कारणसे, उत्पाद्य-उत्पादकसे दोनोंसे जो छुट्टी चाहता है, वही ब्रह्मविद्याका अधिकारी है क्योंकि वह यदि उत्पाद्यमें बँधेगा तो मोह-ग्रस्त होकर दुःखी होगा और उत्पादकमें बँधेगा तो पराधीन रहेगा और जो उत्पाद्य-उत्पादक दोनोंसे विनिर्मुक्त आत्मतत्त्वको, द्रष्टाको ब्रह्म जानेगा वह चाहे उत्पाद्यमें रहे चाहे उत्पादकमें रहे—जहाँ रहेगा वहीं परमानन्द है, वहीं परमानन्द है।

शुक्रं—शुक्र अर्थात् बीजसे उपलक्षित जो शुद्ध तत्त्व है सो जैसे मनुष्यके शरीरकी उत्पत्ति कहाँ से हुई, तो बोले कि शुक्रसे हुई, बीज से हुई; पेड़-पौधे जितने हैं सब बीजसे उत्पन्न होते हैं; बीजसे उपहित जो सत्ता होती है—दृश्य-सत्ता, जड़-सत्ता—वही नाना-प्रकारकी आकृति, नाना-प्रकारकी विकृति, नाना-प्रकार की प्रकृति बनती है और बीजसे ही उपहित जो चेतन होता है, उसको जीव कहते हैं। यह ब+ई+ज=बीज; यह जड़में बीज हुआ। और चेतनमें ज+ई+व=जीव हुआ। तो ब जरा बहिरंग है और व अन्तरङ्ग है—ब का उच्चारण होंठसे होता है और व का उच्चारण अन्तस्थ से होता है। बीज में ब है और जीवमें व है। इसलिए

जीव अन्तरंग है और बीज बहिरङ्ग है—जड़में बीजत्व है और चेतनमें जीवत्त्व है। बीजमें अनादि-परम्परासे जैसे तत्-तत् संस्कार होते हैं और उसमें आमका भेद होता है, अंगूरका भेद होता है, इमलीका भेद होता है, ऐसे ही जीवमें भी जो अनादि परम्परासे संस्कार होते हैं, चेतनमें उसके कारण जीवत्व होता है। जीवत्वमें पाप-पुण्य आदिके संस्कार और उनसे उत्पन्न पापीपना-पुण्यात्मापना, सुखीपना-दुःखीपनाके संस्कार अनुगत होते हैं और बीजमें कड़वाहट, मिठास, खट्टापनका संस्कार अनुगत होता है। परन्तु जैसे ही बीजको आगसे भस्म कर देनेपर उपादान मात्र ही शेष रह जायेगा, बीजत्व नहीं रहेगा, वैसे ही जीवमें जो पापीत्व, पुण्यत्व, सुखीत्व-दुःखीत्व आदि अज्ञान-मूलक संस्कार माने हुए हैं यदि ज्ञानाग्निसे उन संस्कारोंका दाह कर दिया जायेगा तो जैसे पंचभूतमें-से बीजत्वकी निवृत्ति हो जाती है वैसे ही चेतनमें-से जीवत्वकी निवृत्ति हो जायेगी। परन्तु चेतनका जीवत्व ज्ञानाग्निसे दग्ध होगा और जड़का बीजत्व भौतिक-अग्निसे दग्ध होगा।

शुक्रंका अर्थ है बीजत्वसे रहित सत्ता, शुक्रंका अर्थ है जीवत्वसे रहित चेतन। बीजत्व और जीवत्वसे रहित जो सत्-चित् है उसीको शुक्र बोलते हैं। 'तदेव ऊर्ध्वमूलं'—वही इस संसार-रूप अश्वत्थ वृक्षका मूल कारण है।

तद्ब्रह्म—वह ब्रह्म है। ब्रह्म माने आकारादि विशेषका जिसमें आरोप नहीं हुआ है ऐसा चिन्मात्र; ऐसा सच्चिदानन्दघन जिसमें आकृति-विकृति-प्रकृति आदिका आरोप न हो। इसकी आकृति लम्बी-चौड़ी है, इसमें काम-क्रोधादि विकार हैं और इसकी प्रकृति पशु-प्रकृतिसे विलक्षण मनुष्य-प्रकृति है—इस प्रकार प्रकार-विशेषका आरोप न हो, आकार-विशेषका आरोप न हो, संस्कार-विशेषका आरोप न हो और विकार-विशेषका आरोप न हो; आकृति-संस्कृति-विकृति और प्रकृति—इन चारोंके आरोपसे विनिर्मुक्त और देश-काल-वस्तुकी कल्पनासे अप्रभावित जो तत्त्व है वह शुक्रं ब्रह्म है।

यदि ब्रह्म अपनेसे भिन्न होगा तो वह ब्रह्म नहीं, और ब्रह्मसे भिन्न यदि हम होंगे तब भी वह ब्रह्म नहीं, तब वह चेतन ही नहीं होगा। ब्रह्म कहते हैं निरतिशय बृहत्ताशाली देश-काल-वस्तु जिसमें अध्यस्त हैं उस अधिष्ठानका नाम ब्रह्म है। जैसे सर्प रज्जु में अध्यस्त है तो सर्प, माला, धारा, डण्डा आदिकी कल्पना की अपेक्षा रज्जु अधिक स्यानवती है। अधिकस्थिति शालिनी है, तो उसमें सर्पत्व अध्यस्त है, इसी प्रकार पूर्व-पश्चिम-उत्तर-दक्षिण, ऊपर-नीचे आदिकी कल्पना

का मूलभूत पदार्थ दिक्तत्त्व जिसमें अध्यस्त है उसका नाम ब्रह्म है, जो पूरब-पश्चिम-उत्तर-दक्षिण चारों ओर है इतना ही जिसके बारेमें कल्पना करते हैं सो नहीं, इन चारोंकी कल्पनाका आधार-भूत देश जिसमें कल्पित है, उसका नाम ब्रह्म। दैर्घ्य-विस्तारकी जो संवित् है उसका नाम है देश और वह देश जिसमें अध्यस्त है सो ब्रह्म है। अच्छा यह जो क्रमकी संवित् है काल आदि, मध्य, अन्त और भूत-भविष्य-वर्तमान ये जिस कालमें हैं वह काल जिसमें अध्यस्त है सो ब्रह्म है। क्रम-विशिष्ट जो संवित् है इसमें क्रम-रूप विशेषणांशका परित्याग करके जो संवित् मात्र है, उसका नाम है ब्रह्म।

यह जो वस्तु है इदं, त्वं, तत्, अहं, इदं रूपसे जिनका ज्ञान होता है, इनका फैलाव जिसमें होता है, इन सब आकारोंको जो सत्ता प्राप्त होती है, इन आकारोंका जो उपादान है, उपादानता जिसमें अध्यस्त है, उसका नाम है ब्रह्म।

अध्यस्त देश-काल-वस्तु जो हैं उनके गुण और दोषसे अधिष्ठान ब्रह्मका किञ्चित् भी सम्पर्क नहीं होता है; लेकिन ऐसा जो अधिष्ठान है वह यदि आत्मासे अलग होवे जड़ होगा क्योंकि अपनेसे अतिरिक्तमें चेतनता जो है सो दृश्य नहीं होती, अनुभाव्य नहीं होती। अपनेसे अतिरिक्तमें जो चेतनता होती है वह काल्पनिक होती है, वह अध्यस्त होती है। सेन्द्रियका नाम चेतनता नहीं होता और निरीन्द्रियका नाम जड़ता नहीं होता, परन्तु लोग सामान्य-रूपसे ऐसा ही मानते हैं कि जिसके इन्द्रिय न होवे सो जड़ और जिसके इन्द्रिय होवे सो चेतन, अरे, यह सेन्द्रियता और निरीन्द्रियता दोनों जड़में होती है, दोनों दृश्य हैं। इसलिए यदि स्वयं प्रकाश चैतन्यसे पृथक् ब्रह्म हो तो पार्थक्य-ज्ञानका विषय होनेके कारण वह भी विषय ही है, और यदि अपना आत्मा ब्रह्मसे अलग होगा तो देश-काल-वस्तुसे परिच्छिन्न होगा। अलगाव तो बिना देश-काल-वस्तुके होता ही नहीं, कोई भी वस्तु जब किसी दूसरी वस्तुसे पृथक् होती है तो उसमें देश-काल और वस्तु बीचमें विभाजक रेखाके रूपमें आजाते हैं। आत्मतत्त्व और ब्रह्मतत्त्व इन दोनोंके बीचमें कोई विभाजक रेखा नहीं है, परन्तु अपनी ब्रह्मता कहीं भी दृश्य नहीं है, कहीं भी अनुभवका विषय नहीं है, अनुभाव्य नहीं है। इसलिए प्रत्यक् चैतन्य-अभेदेन ब्रह्मका बोध करानेवाली जो वाग्-ज्योति है वही प्रमाण होती है। जहाँ मनकी गति नहीं, बुद्धिकी गति नहीं, इन्द्रियोंकी गति नहीं, यन्त्रकी गति नहीं, वहाँ प्रत्यक् चैतन्याभेदेन ब्रह्मका बोध करानेवाली वाग्-ज्योति काम देती है। जहाँ चन्द्र-ज्योति न हो, सूर्य-ज्योति न हो, मनोज्योति न हो वहाँ वाक्-ज्योति काम देती है।

ये अहं ब्रह्मास्मि, तत्त्वमसि इत्यादि आकारक जो वाक् है उस वाक्के द्वारा अभेदका प्रकाश होता है।

तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते। तदेव अजमुच्यते अमृतमुच्यते—उसीको अज कहते हैं और उसीको अमृत कहते हैं। ब्रह्म कहनेसे तो परिच्छिन्नताके अत्यन्ताभावसे उपलक्षित चेतन—यह ब्रह्म पदका अर्थ हुआ। और शुक्रं कहनेका अर्थ हुआ कि मायाके आकार-विकार-प्रकार-संस्कार, मायाके दोष, गुण, धर्म, अवस्था, स्वभाव, कर्म, सत्ता आदिसे असंस्पृष्ट। अमृतं पदका अर्थ है कि जन्म और मृत्यु और इन दोनोंके बीचमें *जायते—अस्ति-वर्द्धते-विपरिणमते अपक्षीयते-विनश्यति*—ये छहों भाव-विकार जिसमें नहीं हों। कोई चीज उठती है, मालूम पड़ती है, बढ़ती है, बदलती है, घटती है, मिटती है—ये जो अवस्थाएँ होती हैं इनमें-से कोई अवस्था परम-तत्त्वको छूती नहीं है! भान-मात्र जो अवस्था होती है वह अपने अधिष्ठानका, अपने प्रकाशकका किञ्चित् भी स्पर्श नहीं करती है! अमृतंका अर्थ हुआ—जन्मादि षड्-भाव विकारसे शून्य।

दूसरा अमृतं शब्दका अर्थ है—न मृतं यस्माद्—यदि इस ब्रह्मका तुम अनुभव करलो, साक्षात्कार करलो तो फिर मरना नहीं पड़ेगा, माने जन्म-मृत्युके बन्धनसे छूट जाओगे।

अमृतं शब्दका एक अर्थ मधुर भी है क्योंकि भाई, जरा लुभावना भी चाहिए—मनुष्यकी जो प्रवृत्ति होती है वह केवल दुःखाभावके लिए ही नहीं होती है, परमानन्दकी प्राप्तिके लिए भी होती है। यदि इस परब्रह्म परमात्माकी प्राप्ति हो जाये तो इस लोकमें तो भोगामृतकी प्राप्ति होती है—स्थूल भोगामृतकी ऐसा बोलते हैं कि चन्द्र किरणोंसे बरसा हुआ जो अमृत है—उसकी प्राप्ति होती है।

चन्द्रकिरणोंसे बरसा हुआ अमृतका आध्यात्मिक अर्थ क्या है? कि चन्द्र तो मनका अधिदेव है, तो चन्द्रमाके द्वारा इष्ट जो अमृतमयी किरणें हैं इसको ऐसे बोलेंगे कि मनमें जिनके बारेमें सुखका संस्कार है कि यह क्रिया सुख है, यह वस्तु सुख है, यह भोग सुख है उस संस्कार-विशिष्ट मनके द्वारा कल्पित जो स्थूल विषयोंमें सुख है, वह स्थूल विषय भोगामृत लौकिक अमृत है; और आधिदैविक अमृत क्या है? कि समुद्रके मन्थनसे निकला हुआ जो अमृत है, सो आधिदैविक अमृत है, उसको देवता लोग पीते हैं। आध्यात्मिक अमृत क्या है? बोले कि यह

जो एकात्म-प्रत्ययसार है, वही अमृत है। माण्डूक्य उपनिषद्में परमात्माका एक नाम है—**एकात्मा प्रत्यय सारम्**। आत्मा और ब्रह्मकी एकताका जो प्रत्यय, माने वृत्ति ही जिसका सार है वही अमृत। **प्रत्येकम् अयते इति प्रत्ययः; प्रत्यक्षं अयते इति प्रत्ययः; प्रतीपं अयते इति प्रत्ययः।**

बाह्य विषयोंके संस्कारको ग्रहण करके जो भीतर ले जाती है उसका नाम प्रत्यय है। तत्त्वमस्यादि महावाक्यसे जन्म जो एकात्म प्रत्यय—ब्रह्मात्मैक्य-बोध है, उस बोध-वृत्तिका, उस बोध-प्रत्ययका जो सार है वही अमृत है। माने वृत्तियोंका मन्थन करनेपर जाग्रत्-वृत्ति, स्वप्र-वृत्ति, सुषुप्ति-वृत्ति, समाधि-वृत्ति, मूर्च्छा-वृत्ति, कर्म-वृत्ति, विश्राम-वृत्ति—भिन्न-भिन्न प्रकारकी वृत्तियोंका जो सार है—माने वृत्तियोंकी छाँछ अलग कर देनेपर उसका जो नवनीत है वह जैसे दधि-मन्थन या दुग्ध-मन्थनके बाद निःसृत सार-तत्त्वको नवनीत-मक्खन बोलते हैं ऐसे ही प्रपञ्च-समुद्रमें विवेकके मन्थानसे मथित करनेपर जो सार-सार वस्तु रह जाती है, वह ब्रह्म अमृत है।

चौदह कोटि ज्ञान तोहिं भाखौं।
सार शब्द बाहर करि राखौं॥
धर्मदास तोहि लाख दोहाई।
सार शब्द बाहर नहिं जाई॥
अपना हो तो देउ बताई।

यह जो सार-सार तत्त्व है वही है अमृत। अमृत माने विषयोंका सार—विषयकी विभिन्नतामें, विषयके भेदमें जो एकत्व है; इन्द्रियोंके भेदमें जो एकत्व है; मनोवृत्तियोंके भेदमें जो एकत्व है; व्यष्टि, समष्टिके भेदमें भी जो एकत्व है; जाग्रत्-सुषुप्तिके भेदमें भी जो एकत्व है—इस एकत्व-वृत्तिका सार-भूत-वृत्तिरूप एकत्व नहीं वृत्तिका सार-भूत जो अधिष्ठानात्मक स्व-प्रकाशात्मक एकत्व है—उस एकत्वको बोलते हैं अमृत। इस अमृत-रस-सारकी उपलब्धि होती है। विज्ञानमानन्दं ब्रह्म—आनन्दात्मक विज्ञानका नाम ब्रह्म है। **रसो वै सः। रसं ह्येवायं लब्ध्वा आनन्दी भवति।** रसका साक्षात्कार होनेसे ही आनन्दी होता है।

यह परब्रह्म परमात्मा यदि मिल जाये तो सम्पूर्ण दुःखोंका, अनर्थोंका तो आत्यन्तिक अभाव हो ही जाये, परमानन्दकी स्वरूप-रूपसे उपलब्धि हो जाये, साक्षात्कार हो जाये। इसलिए **तदेवामृतमुच्यते।**

एक जिज्ञासु थे, वे कहते थे कि मैं अपनेमें प्रपञ्चका अभाव देखता हूँ। लोग कहते—ओ हो, देखो, इनकी कितनी ऊँची स्थिति है कि ये अपनेमें प्रपञ्चका अभाव देखते हैं! बड़ी ऊँची स्थिति है! अब तत्त्व-दृष्टिसे देखो तो यह स्थिति ऊँची नहीं है। जिसको घड़ा दिखता है उसीको घड़ेका अभाव दिखता है, जिसको घड़ा ज्ञात नहीं है उसको घड़ेका अभाव भी ज्ञात नहीं है—घटके भावका संस्कार ही घटके अभावके संस्कारका जनक होता है। जिसको पहलेसे मालूम है कि घड़ा है, वही कहेगा कि अब घड़ा नहीं है और जिसको घट है यह संस्कार ही नहीं है, उसको घटका अभाव होगा ही कैसे?

रज्जुमें सर्पका अभाव देखना कि पहले साँप था, अब वह कहीं सरककर चला गया—पहले साँप था रस्सीमें ऊपर लिपटा हुआ था, अब कहीं चला गया! देखो, पहले साँप था—इसमें साँप था माने वस्तु थी, और ऊपर लिपटा हुआ था माने देश था, और 'पहले था' माने काल था। देश-काल-वस्तु तीनोंका रज्जुमें अध्यास ही हुआ और 'अब रज्जुमें साँप नहीं है'—अब माने इस कालमें और रज्जु रूप अधिकरण माने देशमें और साँप माने वस्तु—यह नहीं है। यदि यह कहो कि हम अपने स्वरूपमें, ब्रह्ममें प्रपञ्चका अभाव देख रहे हैं, तो जैसे पहले अपने स्वरूपके अज्ञानसे प्रपञ्च देख रहे थे वैसे ही अब अपने स्वरूपके अज्ञानसे प्रपञ्चका अभाव देख रहे हैं, दोनोंमें अज्ञान ज्यों-का-त्यों है—प्रपञ्चके भावमें भी, अभावमें भी—साँपके होनेमें भी और जानेमें भी।

साँपके प्रागभावमें भी दोष है कि पहले नहीं था अब आ गया, साँपके प्रध्वंसाभावमें भी दोष है कि साँप मर गया, साँपके अत्यन्ताभावमें भी दोष है कि अब नहीं है, यहाँ नहीं है और साँपके अन्योन्याभावमें भी दोष है कि जो साँप है, वह रस्सी नहीं, जो रस्सी है सो साँप नहीं—जब दो चीज थी ही नहीं तो अन्योन्याभाव कहाँसे होगा? जैसे सर्पको देखना, सर्पको सत्य मानना यह जैसे अपने स्वरूपके अज्ञानसे है, वैसे ही सर्पका अभाव भी अपने स्वरूपके अज्ञानसे ही है।

अब एक दूसरी बात सुनाते हैं—यह मन्त्रमें जो है—**तस्मिँल्लोका श्रिताः सर्वे**—इसके साथ आप बादमें बैठा लेना। कल किसीने हमसे कहा कि हमको अध्यास समझाओ। अध्यास शब्दका अर्थ है कि जो वस्तु हो उसके विपरीत उसको समझना—**अध्यासोनाम अतस्मिंस्तद् बुद्धिः इत्यवोचाम।** अध्यास माने हमारी उलटी बुद्धि। एक चन्द्रमाको दो चन्द्रमा समझना अध्यास

रस्सीको सर्प समझना अध्यास है; आकाशको नीला समझना अध्यास है और अपनेको परिच्छिन्न समझना अध्यास है। अध्यास माने एक जगह जो चीज देखी गयी उसको दूसरीमें मान बैठना। जो चीज वस्तुतः अन्य है उसको अन्य समझना—इसका नाम अध्यास है अतस्मिंस्तद् बुद्धिः—तत्से व्यतिरिक्तमें तत् बुद्धि मोहनको सोहन समझना अध्यास है, सोहनको मोहन समझना अध्यास है।

अच्छा, अब और देखो—बात है तो बड़ी सीधी, पर जिज्ञासुके ध्यानमें जल्दी नहीं आती है। दीखना और समझना—ये दोनों चीज अलग-अलग हैं। तुम क्या समझते हो—यह सृष्टि कबसे दीखने लगी यह पूछते हो कि इसको हम सत्य कबसे समझने लगे यह पूछते हो? दीखना और समझनेमें फर्क है न? देखो, हमारा जबसे जन्म हुआ, माने जबसे हम हैं ऐसे भी समझ लो! इस शरीरकी दृष्टिसे बोलेंगे तो कहेंगे कि जबसे हमारा जन्म हुआ और सूक्ष्म शरीरकी दृष्टिसे यों बोलेंगे कि जबसे हम जीव हैं—और तत्त्वदृष्टिकी बात छोड़ दो। जबसे हम हैं हमको यह आकाश नीला दीखता है—है न! बचपनमें हमको यह बुद्धि नहीं थी कि आकाश निराकार है, आकाश व्यापक है, आकाश परिपूर्ण है, आकाशमें कोई रंग नहीं है, आकाश नीला नहीं है। यह बात हमारी समझमें नहीं थी। कबसे नहीं थी? बोले—जन्मसे ही नहीं थी, समझ ही नहीं थी! बोले कि शायद पूर्व-जन्ममें समझ रही होगी? बोले पूर्व-जन्मकी समझमें भी बचपनमें तो यही रहा होगा कि नीलापन सच्चा है। कि वह कबसे था? इसका मतलब यह है कि जबतक हम आकाशको ठीक-ठीक नहीं समझेंगे तबतक नीलिमा देखेंगे और उसको सत्य समझेंगे—यह दुहरी-वृत्ति रहेगी। और जब हम बड़े होंगे और बड़े-बूढ़ोंसे आकाशका स्वरूप समझेंगे तो आकाशको नीला तो देखेंगे—जबतक आँख रहेगी तबतक आकाशको नीला देखेंगे—लेकिन समझदारी आजानेसे उसको सच्चा नहीं समझेंगे।

बचपनमें हमको ऐसा लगता था कि यदि हम धरतीपर चलते जायें, चलते जायें तो कहीं-न-कहीं धरतीसे लगा हुआ यह आकाश हमको मिलेगा या आसमानमें उड़ते जायें, उड़ते जायें तो कहीं जाकर बिलकुल नीला-ही-नीला होगा—हम उस नीलिमामें डूब जायेंगे! पानीमें आदमी डूबता है पानीकी नीलिमामें नहीं डूबता है—समुद्रके पानीमें आदमी डूबता है, इसकी नीलिमामें नहीं डूबता है।

इस बातका विभाग कर लो कि दीखना और चीज है और उसके बारेमें उलटी समझ और चीज है। अब यह जो अपना आत्मा है प्रकाशक—तो यह अब, तब, कब—सबका प्रकाशक है। जब पूछोगे कि यह प्रपञ्चको कबसे देख रहा है, तो बोले भाई जबसे इसको देखना आया है। कि देखना कबसे आया है? कि देखना तो इसका स्वरूप है। देखना ही तो आत्माका, चेतनका स्वरूप है। बोले कि यह किसको देख रहा है? कि जो दीखता हुआ मालूम पड़ता है उसको देख रहा है। क्या तत्त्वज्ञानी लोग यहीं समझते हैं कि किसी अन्यको देख रहा है? कि नहीं अपने आपको ही देख रहा है। तो कबसे देख रहा है? बोले—जबसे है तबसे देख रहा है। देखना द्रष्टाका स्वभाव है, देखना द्रष्टाका स्वरूप है। जबतक अपने स्वरूपको यह नहीं जानता तबतक देख रहा है अपनेको परन्तु बुद्धिमें यह है कि मैं दूसरेको देख रहा हूँ। यही तो अध्यास हो गया न! अपनेको देखना और समझना उसको दूसरा—यह अध्यास हो गया; और देखना परिच्छिन्न शरीरको और समझना उसको अपना—यह भी अध्यास हो गया, क्योंकि परिच्छिन्नता अपना स्वरूप नहीं है। अपनेको शरीर जानना-समझना भी अध्यास है। बोले जब हमारे सिवाय और कुछ नहीं है तब शरीरको मैं समझनेमें अध्यास कहाँ हुआ, उलटी बुद्धि कहाँ हुई? बोले कि उलटी बुद्धि हो गयी! कैसे हो गयी? कि तुम तो देश-काल-वस्तुके परिच्छेदसे रहित हो और अपनेको देश-काल-वस्तुसे परिच्छेदवाला शरीर समझ रहे हो, समझ तुम्हारी उलटी हो गयी—यह अध्यास है और तुम्हारे सिवाय दूसरी कोई वस्तु नहीं है और दूसरी वस्तु समझ रहे हो—तो इसका नाम अध्यास हो गया!

यह प्रपञ्चका भावाभाव दीखता है, यह बात सच्ची है—कभी मालूम पड़ता है, कभी नहीं मालूम पड़ता है। मालूम पड़ना और मालूम न पड़ना दोनोंमें स्वयं प्रकाश तुम एकरस हो, परन्तु दीखनेवाली वस्तुमें और न देखी जानेवाली वस्तुमें अपने आपको मान बैठना कि मैं दीखनेवाला हूँ कि न दीखनेवाला हूँ—यह अध्यास हो गया! अध्यास यदि कालमें होता—जैसे समझो कि अमुक दिन पाँच बजकर दस मिनटपर अध्यास शुरू हुआ तो अध्यासके मिट जानेपर भी—अध्यास माने बेवकूफी, अध्यास माने नासमझी, अध्यास माने उलटी समझ, इस उलटी समझके मिट जानेपर भी काल बना रहेगा कि नहीं? यदि कालमें अध्यास की उत्पत्ति होगी तो अध्यासके मिट जानेपर भी काल बना रहेगा और मृत्युकी निवृत्ति नहीं होगी, मौत भी बनी रहेगी, जन्म भी बना रहेगा, क्योंकि कालके साथ

तो जन्म और मृत्यु लगे हुए हैं; और यदि अन्तर्देशमें अध्यासकी उत्पत्ति हुई तो अध्यासकी निवृत्ति होनेपर भी अन्तर्देश और बहिर्देशका भेद बना रहेगा—समाधि और विक्षेपका भेद बना रहेगा और सुख-दु:खकी निवृत्ति नहीं होगी; और यदि अध्यास किसी अन्य वस्तुके बारेमें ही हुआ है तो अध्यासकी निवृत्ति होनेके बाद भी वह अन्य वस्तु बनी रहेगी, अपना-पराया नहीं मिटेगा और अपना-पराया नहीं मिटेगा तो राग-द्वेष नहीं मिटेगा। यदि अध्यास किसी देशमें हुआ है, किसी कालमें हुआ है, किसी अन्य वस्तुके सम्बन्धमें हुआ है तो अध्यासकी निवृत्तिके बाद भी न ज़न्म मिटेगा, न मृत्यु मिटेगी, न राग मिटेगा, न द्वेष मिटेगा और न सुखीपना-दु:खीपना मिटेगा, और न समाधि-विक्षेपका जो भेद है सो मिटेगा।

असलमें पहले और पीछे—ये दोनों कालके भेद हैं और काल हमको मालूम पड़ रहा है; भीतर और बाहर—ये दोनों देश हैं और देश हमको मालूम पड़ रहा है; और अहं पदका वाच्यार्थ और इदं-पदका वाच्यार्थ—ये दोनों वस्तुएँ हमको मालूम पड़ रही हैं। मालूम तो पड़ रहा है देश भी, काल भी, वस्तु भी—मालूम पड़नेसे द्रष्टाकी कोई हानि नहीं है। जैसे सर्प मालूम पड़नेसे रज्जुकी कोई हानि नहीं है या आकाशकी नीलिमा मालूम पड़नेसे देखनेवालेकी कोई हानि नहीं है वैसे ही अपने स्वरूपमें यदि समाधि और विक्षेप दिखायी पड़े, अन्तर्देश और बहिर्देश दिखायी पड़े, यदि इसमें आज-कल और परसोंका भेद मालूम पड़े और यदि इसमें अपने परायेका भेद मालूम पड़े तो अपनी कोई हानि नहीं है। जैसे आँख जबतक लगी हुई है तबतक नीलिमा दिखेगी, लेकिन नीलिमाको बुद्धिमान पुरुष सत्य नहीं समझ सकता; इसी प्रकार अन्त:करणकी आँख जबतक अपने साथ जुड़ी हुई है तबतक अपना-पराया, अन्तर्देश-बहिर्देश, समाधि-विक्षेप, आज और कल, भूत और भविष्य, यह मालूम तो पड़ेगा, लेकिन मालूम पड़ना जो है वह न तो अधिष्ठानका कुछ बिगाड़ सकता और न तो द्रष्टाका कुछ बिगाड़ सकता है; और जब यह मालूम पड़ने वाली चीज बिलकुल मिथ्या ही है तो अधिष्ठान और द्रष्टा दो चीज तो हो ही नहीं सकते—जो अधिष्ठान है सो ही द्रष्टा है और जो द्रष्टा है सो ही अधिष्ठान है। इसलिए मालूम चाहे कुछ भी पड़े लेकिन उसके बारेमें इसकी जो समझ है उसको अध्यास कहते हैं और उस अध्यासको मिटाना वेदान्त-शास्त्रका काम है।

एक होता है समाधिका आनन्द और एक होता है विषय-भोगका आनन्द। जिसके लिए अपनेसे अन्य प्रपञ्चका बाध हो जाता है उसके लिए विषयानन्द और

समाधिका आनन्द दोनों एक हैं क्योंकि दोनों अध्यस्त, माने आरोपित हैं। जैसे रस्सीमें साँप आरोपित है—उसीको अध्यस्त बोलते हैं; जिसका अध्यास किया गया उसको अध्यस्त बोलेंगे और जिसमें अध्यास किया गया उसको अधिष्ठान बोलेंगे। जिसका अध्यास सो अध्यस्त और जिसमें अध्यास सो अधिष्ठान; और यह जो उलटी बुद्धि है उस बुद्धिको बोलते हैं अध्यास; अब यह जो बुद्धि है यह क्षणिक-विज्ञान-रूपा है, ऐसा बौद्ध कहते हैं और निरधिष्ठान बुद्धि हो नहीं सकती—बुद्धि किसीमें होती है, बुद्धिका कोई साक्षी होता है, बुद्धिका कोई अधिष्ठान होता है। यह देश, काल और वस्तु—तीनों बुद्धिके साथ फुरते हैं और बुद्धिके साथ लुप्त होते हैं, इसलिए जैसे ब्रह्म अनादि है वैसे ही प्रपञ्चका दर्शन भी अनादि है; जैसे आँख जबसे है तबसे आकाश में नीलिमा है वैसे द्रष्टापन स्वयं प्रकाशपन आत्माका स्वरूप है, इसमें जो प्रपञ्चका दर्शन है वह तो अनादि है और वह अपनेसे अन्य-रूपमें चूँकि दीख रहा है इसलिए तद्विषयक अपने स्वरूपका अज्ञान जबसे है तबसे उसमें सत्यत्वका भ्रम भी है; परन्तु जब अपने स्वरूपका ज्ञान हो जायेगा तब अज्ञान मिट जायेगा, भ्रम मिट जायेगा, अध्यास मिट जायेगा। इसलिए जगत्में जो सत्यत्वकी भ्रान्ति है वह अनादि होनेपर भी शान्त होती है ऐसा वेदान्तका सिद्धान्त है।

अच्छा भाई, तुममें-से जर्मनी भाषा कितनोंको आती है? बोले—भाई, हमने सीखा है, हमको आती है। अरे, सीखनेपर आयी न? वचपनमें कहाँ आती थी? हिन्दी भी नहीं आती थी, गुजराती भी नहीं आती थी, अंग्रेजी भी नहीं आती थी—जब पैदा हुए थे तब भाषाका अज्ञान था कि नहीं? वह कब से था? बोले—माँके पेटमें-से ही था। कि अच्छा, तो बापके वीर्यमें होगा? कि उसके पहले होगा? तुम्हारी सत्ता तो अनादि है, तो भाषाका अज्ञान भी तुम्हारा अनादि है। लेकिन, जब सीखोगे तब अज्ञान मिट जायेगा कि नहीं? लिपिका अज्ञान. भाषाका अज्ञान सीखनेसे मिट जायेगा न? अज्ञानकी यह प्रकृति होती है कि वह होता तो अज्ञात-कालसे है, लेकिन ज्ञान-सम्पादन करनेसे वह मिट जाता है। अज्ञान हमेशा अनादि और सान्त होता है। अन्तवालेका नाम सान्त है। क्योंकि मैंने स्कूलमें नहीं पढ़ा है न, तो बोलते समय सान्तको शान्त भी बोल देते हैं कभी; हमारे तो यदुनाथको जदुनाथ ही बोलनेकी आदत है—तो अन्त जिसका होवे उस का नाम सान्त तो अध्यास एक तो दृष्टि और एक भ्रम इसका विवेक कर लो, दृष्टि अलग चीज है और भ्रम अलग चीज है। किसी चीजका (जैसे नीलिमाका) दीखना और

चीज है और उसको सच्ची मानना और चीज है। दीखना तो दृष्टि है और उसको सच्ची मानना यह भ्रम है। इस भ्रमको ही अध्यास कहते हैं! नीलिमाके अधिष्ठान आकाशके स्वरूपका ज्ञान न होनेसे यह भ्रम हुआ है कि नीलिमा सच्ची है और वह निवृत्त हो जाती है। तो, यह अपना स्वरूप जो है यह आकाशवत् है, और यह दृश्यमान प्रपञ्च जो है सो नीलिमाके समान है और इस प्रपञ्चमें जो सत्यत्वकी बुद्धि है वह बुद्धि उलटी बुद्धि है, इसलिए उसका नाम अध्यास है, भ्रम है। जब अपने स्वरूपका ज्ञान होगा तब प्रपञ्चका दीखना बन्द नहीं होगा—यह जैसे भ्रमकालमें दीखता है वैसे ही ज्ञान-कालमें भी दीखता है—परन्तु इसके सत्यत्वकी भ्रान्ति मिट जायेगी। यह नहीं कि ज्ञानी अन्धा होता है या कि ज्ञानी गूँगा होता है कि ज्ञानी बहरा होता है, ज्ञानी नपुंसक होता है कि ज्ञानी पंगु होता है, लूला-लँगड़ा होता है, ज्ञानी बेहोश रहता है—ज्ञानीको सारा प्रपञ्च वैसा ही दीखता है जैसा अज्ञानीको दीखता है। जैसे अज्ञानीको लाल-पीला-कालाकी पहचान होती है वैसे ही ज्ञानीको भी पहचान होती है—लाल-पीला-काला। और यह घट बोलता है कि मठ बोलता है जैसे कानसे अज्ञानी सुनता है वैसे ही ज्ञानीके कानसे भी सुनायी पड़ता है। प्रपञ्चकी दृष्टिमें, दर्शनमें फर्क नहीं पड़ता है, बुद्धिमें फर्क पड़ता है। पहले इसके सत्यत्वकी बुद्धि थी अब इसके मिथ्यात्वकी बुद्धि हो गयी। मिथ्यात्वकी बुद्धि कहाँसे हुई कि अधिष्ठान-ज्ञानसे। बोले—कि अधिष्ठानके ज्ञानसे तो यह मिथ्यात्व-बुद्धि भी मिथ्या है और सत्यत्व-बुद्धि भी मिथ्या है। किसीने प्रश्न किया कि तुम्हारी मिथ्यात्व-बुद्धि मिथ्या है कि नहीं? बोले—हाँ भाई, मिथ्या है—मिथ्यात्व-बुद्धि भी मिथ्या है, क्योंकि ब्रह्म ही सत्य है, आत्मा ही सत्य है, मिथ्यात्व बुद्धि थोड़े ही सत्य है। बोले कि अच्छा, जब मिथ्यात्व-बुद्धि तुम्हारी मिथ्या है तो प्रपञ्च सत्य हो गया? बोले कि नहीं, सत्यत्व-बुद्धि भी मिथ्या हो गयी न? जब बुद्धिको मिथ्या मानकर मिथ्यात्व-बुद्धिको तुम मिथ्या कह रहे हो तो सत्यत्व-बुद्धि भी तो बुद्धि है न, इसलिए बुद्धि होनेके कारण वह भी मिथ्या है। मिथ्यात्व-बुद्धि के मिथ्या होनेसे प्रपञ्चमें सत्यत्व-बुद्धि जो है वह सच्ची नहीं हो जाती, इसलिए अधिष्ठान-ज्ञानसे इसका बाध होता है।

अब देखो, ऐसे मत कहो कि अध्यास कब हुआ। ऐसे कहो कि ये कब, अब, तब, जब ये सब अध्याससे सच्चे मालूम पड़ते हैं। प्रतीत तो होते हैं—अपने स्वरूप-दृष्टिसे ही प्रतीत होते हैं—प्रतीति-मात्र हैं, परन्तु ये जो सच्चे मालूम पड़ते हैं, इनमें जो सत्यत्व है वह अध्यास है। अध्याससे ये सच्चे मालूम पड़ते हैं।

पहले-पीछे, अब-तब, कब, भीतर-बाहर, यहाँ-वहाँ अध्यास नहीं हुआ, अध्याससे यहाँ-वहाँ सच्चा मालूम पड़ता है। यह-वह, मैं-तू अध्यास किसको हुआ? और किसके बारेमें हुआ? कि नहीं-नहीं, अध्यास न किसीको हुआ, न किसीके बारेमें हुआ। कि क्या हुआ? कि अध्यास से किसको और किसके बारेमें ये सच्चे मालूम पड़ते हैं। और यह अध्यास क्या है? कि अपने स्वरूपके अज्ञानके बेटेका नाम अध्यास है। अध्यास बुद्धि-वृत्ति है और अज्ञान इसका कारण है और वह अपने-आपमें बिलकुल आरोपित है। यदि अपने आपको जान लो तो न अज्ञान है, न अध्यास है और न तो अपने से अलग कोई सच्ची चीज है।

तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे तदु नात्येति कश्चन।

संस्कृत भाषामें तत्त्व उसको कहते हैं जिसमें नाम और रूपका आरोप और अपवाद होता है। जैसे यह कड़ा है एक नाम और कड़ा है एक शकल; कुण्डल है एक नाम और कुण्डल है एक शकल, हार है एक नाम और हार है एक शकल, तो ये नाम और रूप जिस सोनेमें आरोपित हुए, थोपे गये उसका नाम हुआ अधिष्ठान—अधिक स्थान। आरोपित वस्तुके आरोपके पहले भी वह था और आरोपित वस्तुकी शक्ल और नाम मिट जानेके बाद भी वह रहेगा। तो अधिष्ठान माने अधिक स्थान-आरोप्यके बाध हो जानेपर भी अधिष्ठानका बाध नहीं हुआ। अधि माने ऊपर और ष्ठान माने स्थिति—जिसके ऊपर दूसरी चीज टिक रही है, जैसे रस्सीके ऊपर साँप टिक रहा है तो रस्सी अधिष्ठान हो गयी। अपनी दृष्टिमें ही यह सारी सृष्टि टिक रही है, दृष्टि अधिष्ठान हो गयी और दृष्टि तो मैं ही हूँ, तो मैं अधिष्ठान हूँ और यह सारी सृष्टि जो है वह आरोपित है—इसको अधिष्ठान बोलते हैं।

जिसमें नाम और रूपका आरोप करके अपवाद किया जाता है, उसका नाम अधिष्ठान है; और झूठी दीखती हुई चीजको जब सच्ची समझा जाता है तब उसका नाम अध्यास होता है। और उपाधि उसको कहते हैं जो 'उप' माने पास रहकर अपने गुण-धर्मको दूसरेमें संचारित कर दे, दिखा दे—जैसे जवाकुसुमपर स्फटिकको रख दो तो वह स्फटिक भी लाल दिखेगा—यह पुराना उदाहरण है। अब तो कितनी चीजें हैं—सूर्यकी किरणें जो हैं वे बादलको लाल-पीला-हरा दिखाती हैं—यह क्या है? कि वहाँ जो जलकी उपाधि है उससे सूर्यकी किरणें हरी-पीली-लाल दिखायी पड़ती हैं, तो जल उपाधि है और सूर्यकी किरणें उपहित हैं और जो लाल-पीला-हरा रंग है वह मिथ्या है—भला! इसी प्रकार अन्तःकरण आत्माकी उपाधि है।

तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे—सब-के-सब लोक जिसमें आश्रय पाते हैं। लोक माने जो लोचनका विषय हो—

लोच्यन्ते लोचन-विषयी-क्रीयन्ते इति लोकाः दृश्य पदार्थाः, लोक्यन्ते इति लोकाः।

जो आलोकित होते हैं, भासते हैं, जो दृश्य हैं, उनको लोक कहते हैं। लोक माने आदमी भी होता है—स्त्री-पुरुषको भी लोक कहते हैं। जैसे लोकतंत्रमें है। लोक मानो वोटर—लोकतंत्रमें जो लोक शब्द है उसके माने वोटर है। धार्मिकोंमें लोक शब्दका अर्थ है—स्वर्गलोक, मर्त्यलोक इत्यादि; ये विशेष-विशेष जो देशिक-विभाजन है उसको लोक बोलते हैं। वेदान्ती लोग तो द्रष्टाके विषयको ही लोक बोलते हैं। आपको यदि आत्माका ज्ञान प्राप्त करना है तो विवेक करना पड़ेगा।

श्रीसुरेश्वराचार्यने दो दृष्टान्त दिये हैं—एक तो कहते हैं कि देखो, शरीरको तुम साढ़े-तीन हाथका मैं मानते हो, तो इसमें टट्टी भी है, पेशाब भी है, हड्डी भी है, मांस भी है—इन सबको मैं मान रहे हो न? थोड़ी देरमें थूक दिया, तो थूक तुम्हारे शरीरमें-से निकलकर बाहर गया कि नहीं? कि बाहर गया! तो फिर तुम्हारा उतना 'मैं' बाहर चला गया। बोले—बेवकूफ हो भाई; कोई नहीं मानता है कि थूक बाहर जानेसे हमारा मैं बाहर चला गया! टट्टी हो आते हैं खेतमें, अब कोई कहे कि वह अच्छा है कि बुरा है। क्या मतलब है? वह तो छोड़ आये। दूसरा दृष्टान्त दिया उन्होंने कि किसीने अपना हाथ काटकर फेंक दिया; अब यह कटे हुए हाथवाला मैं हूँ यह अभिमान उसको होगा? नहीं हो सकता।

इसी प्रकार जब हम यह देखते हैं कि जो दृश्य है उससे न्यारा मैं—दृश्यको जाननेवाला मैं, तो घड़ेको देखनेवाला जैसे घड़ेसे न्यारा, वैसे दृश्यको देखनेवाला दृश्यसे न्यारा-यह विवेक हुआ। विवेक क्यों करें? कि विवेक नहीं करोगे तो वेदान्त-ज्ञानमें प्रगति नहीं होगी। क्यों नहीं होगी? कि यह जो परिच्छिन्न शरीर को तुम मैं मानकर बैठे हो, इस परिच्छिन्न देहसे अपना अलगाव होगा ही नहीं यदि अपना विवेक नहीं करोगे। पहले ही मान लो कि मैं शरीर हूँ, वह तो मच्छर भी मानता है, चींटी भी मानती है, तुमने वेदान्त पढ़कर माना तो क्या वेदान्त समझमें आया तुम्हारे? चींटी देहको मैं मानती है कि नहीं? मच्छर देहको मैं मानता है कि नहीं। खटमल देहको मैं मानता है कि नहीं? कि तुम बड़े भारी ज्ञानी हो गये और देहको मैं मानने लगे तो तुमको क्या कोई ज्ञान हुआ? ज्ञानवान कुछ नहीं हुआ।

इस परिच्छिन्न देहमें-से अपने आत्माका अलगाव समझनेके लिए पहले विवेक किया जाता है और विवेक करके अपनेको द्रष्टा और जिसके हम द्रष्टा हैं वह दृश्य, यह निश्चय किया जाता है।

हम यह नहीं कहते हैं कि द्रष्टासे दृश्य अलग है, हम यह कहते हैं कि दृश्यसे द्रष्टा अलग है। इस बातको समझना चाहिए। घड़ेसे माटी अलग है, माटीसे घड़ा अलग नहीं है। रंगसे प्रकाश अलग है परन्तु प्रकाशसे रंग अलग नहीं है। प्रकाश तो शुद्ध भी होता है—बिना रंगका, जो न लाल, न काला, न पीला; लेकिन प्रकाशसे अलग लाल-काला-पीला रंग नहीं है। प्रकाशको समझनेके लिए यदि तुम उसको लाल ही समझ लोगे कि काला ही समझ लोगे कि पीला ही समझ लोगे तो प्रकाशको नहीं समझोगे। पहले लाल-पीला-काला-नीलासे अलग करके प्रकाशको समझना पड़ेगा।

यह जो परिच्छिन्न शरीर है इससे अलग करके अपने मैं-को समझना पड़ता है। कोई भी परिच्छिन्नता जो होती है, वह देशमें या कालमें या वस्तुमें होती है। कालकी परिच्छिन्नता माने वह जन्मने-मरनेवाली होती है, उसकी उम्र होती है। देशकी परिच्छिन्नता माने उसकी कुछ लम्बाई-चौड़ाई देशमें होती है; और वस्तुगत परिच्छिन्नता माने होता है कि वह वस्तु किसी दूसरी वस्तुसे न्यारी होती है तो यह शरीर सौ-पचास वर्षकी उम्रवाला है, जन्मता-मरता है, साढ़े तीन हाथकी लम्बाईवाला है और दो मनके वजनवाला दूसरे शरीरोंसे अलग है। इस परिच्छिन्न शरीरका द्रष्टामें इन तीनोंसे अलग होगा। यह नहीं कि कोई कहे कि हम वजनसे तो अलग हैं लेकिन स्थानसे नहीं; हम साढ़े तीन हाथके तो हैं लेकिन दो मनके नहीं; और हम साढ़े तीन हाथके तो नहीं हैं पर सौ वर्षके हैं; यह बात नहीं बनेगी। जब छूटेंगे तब देश-काल-वस्तु तीनों छूटेंगे और जब तीनोंमें-से कोई एक चीज भी पकड़ी जायेगी तो तीनों पकड़े जायेंगे क्योंकि ये परस्पर सापेक्ष हैं भला! बिना देशके वस्तु नहीं, बिना कालके वस्तु नहीं और बिना वस्तुके देश और काल नहीं।

जब हम द्रष्टा होते हैं तब परिच्छिन्न देश, परिच्छिन्न काल और परिच्छिन्न वस्तु जो भासती है, इसके द्रष्टा हो जाते हैं। तब देशके आश्रय हम हैं—**तस्मिँल्लोकाः श्रिताः**—माने पूरब-पश्चिम-उत्तर-दक्षिण जितना भी मालूम पड़ रहा है वह मुझमें है; और कालके आश्रय हम हैं माने भूत-भविष्य-वर्तमान जितना भी मालूम पड़ रहा है वह मुझमें है; और वस्तुके आश्रय हम हैं माने जो कुछ प्रकृतिसे

लेकर तृणतक वस्तु मालूम पड़ रही है वह मुझमें है; यह सम्पूर्ण दृश्य मुझमें आश्रित है; तब मैं परिच्छिन्नताका आश्रय हूँ।

अब देखो, भाषा तो वैष्णवोंकी है पर बोलता हूँ मैं वेदान्तकी दृष्टिसे! एक शेष होता है और एक शेषी होता है। वैष्णव लोग कहते हैं—शेषी है भगवान् और शेष है यह जगत् और जीव। इसका अभिप्राय आप समझो। शेषकी गोदमें भगवान् रहते हैं कि नहीं? तो शेष है जगत् और जीव और उसकी गोदमें माने उसके हृदयमें शेषी जो भगवान् हैं वे शयन करते हैं—यह वैष्णवी भाषा हुई। अब वेदान्तकी दृष्टिसे देखो—तुम्हारा नाम है ज्ञान और तुम्हारा स्वरूप है ज्ञान—तुम्हींको सब मालूम पड़ता है लेकिन तुम शेष हो कि शेषी हो? माने विषयका ज्ञान तुमको होता है, यह तो ठीक परन्तु क्या तुम्हारा ज्ञान हमेशा विषयके ही अधीन रहता है? माने ऐसा है क्या कि ज्ञानका कोई विषय हो तब तो ज्ञान है और ज्ञानका कोई विषय नहीं है तो ज्ञान नहीं है?

यदि ज्ञान विषयके अधीन है तब तो विषय शेषी हो गया और ज्ञान शेष हो गया—माने विषयके लिए ज्ञान है! दूसरे शब्दोंमें यदि हम औरतको जानें, बेटेको जानें, धन-जनको जानें, स्वर्ग-नरकको जानें, आज-कलको जानें, यहाँ-वहाँको जानें-माने यदि हम कुछ-न-कुछ जानें तब हम ज्ञानस्वरूप हैं तब कुछ-न-कुछ तो हो गया शेषी और ज्ञान हो गया उसका शेष—माने तुम पराधीन हो गये, तुम बेवकूफ हो गये! और यदि तुम्हारा ज्ञान है स्वयं प्रकाश—ज्ञानके लिए सब है, जो भी चीज तुम्हारे सामने है उससे यह सिद्ध होता है कि हम इसके प्रकाशक हैं, हमारी वजहसे यह मालूम पड़ रहा है, हमारी वजहसे यह है, हम इसे देख रहे हैं, हम देख रहे हैं, हम देख रहे हैं—यदि ज्ञानके अधीन विषय है तब तुम होगये शेषी और विषय होगये शेष। तब निर्णय क्या हुआ? ज्ञानके अधीन विषय है या विषयके अधीन ज्ञान है? बोले—ज्ञानके अधीन विषय है यह आध्यात्मिक दृष्टि है और विषयके अधीन ज्ञान है यह भौतिक दृष्टि है; और यह आश्रय-आश्रयी भाव व्यवहारमें केवल कल्पित है, शुद्ध जो ज्ञान है वह न शेष है, न शेषी है; न आश्रय है, न आश्रित है; उसमें न विषय है न वृत्ति है।

असलमें यहाँ जिस ज्ञानको पहले हमने बताया कि ज्ञानसे ही सब दीखता है वह वृत्ति-ज्ञान हुआ—आज-परसोंको देखनेवाला, इसकोउसकोदेखनेवाला, यहाँ-वहाँको देखनेवाला—यह ज्ञान कौन है कि वृत्ति-ज्ञान है। अपना असली मैं कभी देखा नहीं जाता, उसको जो देखनेकी कोशिश करता है वह जिन्दगी भर मरता है।

बोले फिर जिज्ञासा कहाँ गयी? अरे, यह जो विषयकी जिज्ञासा है इसको मिटानेके लिए आत्माकी जिज्ञासा है और यह जो विषयका ज्ञान हो रहा है न—उसके बदले ज्ञानके पेटमें विषयके बदले आत्माको जो भरा जाता है वह असलमें ज्ञानके पेटमें आत्मा भरता नहीं, ज्ञानके पेटमें आत्माको भरनेकी कोशिश करनेसे विषय निकल जाता है। जो जिज्ञासाके पेटमें ब्रह्मको भरनेकी कोशिश करते हैं वे जिज्ञासाके पेटमें ब्रह्म नहीं भरते, वह तो जिज्ञासाका पेट ही फट जाता है; लेकिन जिज्ञासाके पेटमें-से विषय निकल जाते हैं। तो, जिज्ञासा क्या है? कि हमारे ज्ञानमें-से विषयको निकालनेका एक उपाय है। यह ज्ञानमें अनादि, अनन्त, परिपूर्ण, अविनाशी-सच्चिदानन्दघन-ब्रह्म भरनेका अभिप्राय क्या है कि असत् अचित्, जड़, दुःख, परिच्छिन्न ये हमारे ज्ञानके पेटमें-से निकल जायें—इतना ही अभिप्राय है।

ब्रह्मसे भरे हुए ज्ञानका नाम ज्ञान नहीं है और विषयसे खाली ज्ञानका नाम ज्ञान नहीं है, ज्ञान तो स्वयं है, स्वयंता है ज्ञानमें, उसमें न देश-काल-वस्तुका भाव है, न अभाव है—ज्ञानमें ब्रह्म नहीं है, ज्ञान ही ब्रह्म है। ज्ञानमें भरोगे क्या? कि ज्ञान आत्माकार वृत्ति है। बोले—आत्माकार-वृत्ति ज्ञान नहीं है, आत्मा ही ज्ञान है! यह जो वृत्तिमें आत्माका आकार भरा गया, यह तो अनात्माको निवृत्त करनेके लिए भरा गया; यह जो वृत्तिमें ब्रह्म भरा गया वह तो जीव-जगत्—ईश्वरको निवृत्त करनेके लिए भरा गया।

असलमें ज्ञान अपना स्वरूप है और ज्ञानमें अङ्ग- अङ्गीभाव भाव नहीं है। ज्ञान अङ्गी है जगत् अङ्ग है—इसका नाम सगुण ज्ञान हुआ; और जगत् अङ्गी है ज्ञान अङ्ग है, इसका नाम भौतिकवाद हुआ। जड़तासे ज्ञान निकला—ज्ञेय-प्रधान है और ज्ञान उसमें उदय-विलय होता है—यह भौतिकवाद हुआ, और ज्ञान-प्रधान है और भूत उसमें उदय-विलय होते हैं यह अध्यात्म ज्ञान हुआ; और ज्ञान हमसे कोई अन्य है, ईश्वर है, यह अधिदैववाद हुआ। ज्ञान हमसे कोई अन्य है, वही ईश्वर असली ज्ञान है, यह आधिदैविक ज्ञान है; मैं ज्ञान हूँ और बाकी मुझे मालूम पड़ता है, इसका नाम हुआ अध्यात्म-ज्ञान; और जड़में-से ज्ञानकी उत्पत्ति होती है इसका नाम हुआ अधिभूत ज्ञान; और ये तीनों ज्ञान जिस अखण्ड-ज्ञानमें कल्पित हैं उसका नाम हुआ तत्त्वज्ञान, वास्तविक-ज्ञान, ब्रह्म-ज्ञान, ! तो—

तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे—जितने दृश्य हैं ये सब इसी ज्ञानकी चमक हैं,

कचन हैं। योगवासिष्ठमें शब्द आता है कचन—ये कचन हैं माने ये स्फुरणा हैं, ये प्रतीति हैं—प्रत्यय झूठा है और दृष्टि सच्ची है। प्रत्यय माने हमारी आँख पुस्तकसे टकरायी और फिर लौटकर हृदयमें आयी—इसका नाम प्रत्यय हो गया। किसी विषयसे टकराकर लौटे हुए ज्ञानका नाम प्रत्यय है—माने एक जगहसे जन्मा, दूसरी जगह जाकर टकराया और वहाँसे लौटकर फिर आया—यह जो वृत्तिका गमनागमन है यह विवर्त्त है। असलमें ज्ञानमें इसीको विवर्त्त बोलते हैं। विवर्त्त माने भ्रम ही होता है! भ्रम माने भ्रमण। यह जो ज्ञानमें ऐसा मालूम पड़ता है कि ज्ञान आँखसे निकला, किताबमें गया, किताबमें-से लौटा तो भीतर आया, यह ज्ञानका भ्रमण जो है सो भ्रम है। कि अरे, ज्ञान न कहीं गया न आया। फिर बोले कि अन्त:करणमें-से ज्ञानकी वृत्ति निकली आँखमें आयी, विषयमें गयी, विषयमें-से लौटी, हृदयमें आयी—यह जो ज्ञानमें आना-जाना है यह वृत्तिका विवर्त्त है, यह वर्त्तन है—विवर्त्त कहो, प्रत्यय कहो—दोनों शब्दके अर्थमें भेद नहीं है। प्रत्यय=प्रति+अयन=उल्टा आना; और विवर्त्त=वि+वर्त=(वि माने विरुद्ध और वर्त्त माने वर्त्तन)=विरुद्ध वर्त्तन।

अपने देश-काल-वस्तुके आश्रय-रूप स्वरूपमें, अधिष्ठान-रूप-स्वरूपमें न कहीं आना है न जाना है—न देश है, न काल है, न वस्तु है; न पहले है, न पीछे है; न यहाँ है, न वहाँ है; न यह है, न वह है और सब भास रहा है! तो, भासना ब्रह्मका अपराध नहीं है—भासना तो ब्रह्मकी शोभा है—ज्ञान ज्ञान है ही तब, जब कुछ-न-कुछ खट-पट होती रहे, खटपट होना तो ज्ञानका स्वभाव है, लेकिन जो खट-पट होती है उसको कोई आकर ज्ञानसे अलग सच्ची—चीज समझे तो,इसका नाम भ्रान्ति है! मरनेदो, जीनेदो, आनेदो-जानेदो, बिकनेदो, न बिकनेदो; जाग्रत् आवे, स्वप्न आवे, सुषुप्ति आवे, समाधि आवे, विक्षेप आवे, सृष्टि होवे, प्रलय होवे, स्थिति होवे—अनन्त-कोटि ब्रह्माण्ड जो हैं वे आपसमें आकर्षण-विकर्षणके नियमानुसार घूमते हुए मालूम पड़ें या टकरा करके ध्वस्त हो जाएँ, परन्तु यह जो ज्ञान-स्वरूप है यह ज्यों-का-त्यों-अखण्ड रहता है।

तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे—सारे दृश्य इसीमें अध्यस्त हैं—श्रित माने अध्यस्त हैं।

तदु नात्येति कश्चन—कोई कहे कि आओ, हम इसका अतिक्रमण कर जायें—इस ज्ञानको लाँघ जायें।

यह सम्भव नहीं है। एक राधा-स्वामी पंथके महात्माके पास मैं गया था; उन्होंने बताया कि यह शरीर तो एक पिण्ड है और उसके ऊपर ब्रह्माण्ड है और उसके ऊपर माया है और मायाके बाद विशुद्ध चैतन्य है और विशुद्ध-चैतन्यमें फिर लोक हैं—अगम-लोक, अलख-लोक। यह जीव जो है सो तो पिण्डमें है और ब्रह्मा-विष्णु-महेश ब्रह्माण्डमें हैं और यह श्रीकृष्णकी वंशी-ध्वनि और सोहं-नाद और ब्रह्म ये सब माया-मण्डलकी चीज हैं और उसके बाद विशुद्ध-चैतन्य-और ऊपर, और ऊपर, और ऊपर, उसके बाद फिर अगम-लोक है, अलख-लोक है, फिर राधा-स्वामी धुर्धाम है। यह जो ऊपर-नीचे होता है, उसको वेदान्तकी भाषामें ब्रह्म नहीं बोलते हैं!

मैंने कहा महाराज, आपने तो अपने बेटेका ही नाम ब्रह्म रख लिया, वेदान्तमें तो इसको ब्रह्म नहीं बोलते हैं—जो किसी घेरेमें हो वेदान्तमें उसका नाम ब्रह्म नहीं है, जो उम्रवाला हो उसका नाम वेदान्तमें ब्रह्म नहीं है और जो अपनेसे अन्य हो उसका नाम वेदान्तमें ब्रह्म नहीं है; आपने तो अपने बेटेका ही नाम ब्रह्म रख लिया और फिर आप एक दिन कहोगे कि ब्रह्म मर गया और एक दिन कहोगे कि ब्रह्म पैदा हो गया, एक दिन कहोगे कि ब्रह्म विलायत गया है, यात्रा करने। ब्रह्मको तो समझा नहीं, चाहे किसीका भी नाम ब्रह्म रख लिया। स्वामी रामतीर्थके बेटेका ही नाम ब्रह्म है; हमारे साधुओंमें कई ब्रह्मजी हैं—ऋषिकेशमें कई ब्रह्मजी हैं, वृन्दावनमें भी ब्रह्मजी हैं—परमहंस आश्रममें रहते हैं उनका नाम ब्रह्मजी है। वे जब मर जायेंगे और कोई कहेगा कि ब्रह्म मर गया, तो ऐसे नहीं।

तदु नात्येति कश्चन—ब्रह्म उसको कहते हैं, सत्य उसको कहते हैं जो किसीके द्वारा बाधित न हो। कहो कि हम अनुभवसे काट देंगे; बोले कि अनुभवका नाम तो ब्रह्म ही है, उससे तुम काटोगे कैसे? ब्रह्मसे ब्रह्म थोड़े ही कटेगा? बोले—हम चैतन्यसे काट देंगे। कि चैतन्यका नाम ही तो ब्रह्म है। बोले कि हम ज्ञानसे काट देंगे। कि ज्ञानका नाम ही तो ब्रह्म है। बोले कि आत्मासे काट देंगे। कि आत्माका नाम ही तो ब्रह्म है—जिससे तुम काटोगे वही तो ब्रह्म है। जिससे तुम काटोगे और जो रहेगा उसीका नाम तो ब्रह्म है। फिर—**तदु नात्येति कश्चन**—इस ब्रह्मका कोई अतिक्रमण नहीं कर सकता।

एतद्वै तत्—अरे भाई वह कौन है? वह ब्रह्म कौन है? कि **एतत्**—यह जो अहं पदका अर्थ है वही ब्रह्म है, इसमें न स्त्री है, न पुरुष है। जहाँ कर्त्ता होता है

वहाँ धर्माधर्म होता है; जहाँ भोक्ता होता है वहाँ सुख-दुःख होता है; जहाँ परिच्छिन्न होता है वहाँ अपना-पराया होता है। देखो, परिच्छिन्नमें ही अपना-पराया होगा और जहाँ आसक्ति होगी वहाँ राग-द्वेष होगा। कर्त्तामें धर्माधर्म, भोक्तामें सुख-दुःख, परिच्छिन्नतामें अपना-पराया, अपने-परायेमें प्रिय-अप्रिय, प्रिय-अप्रियमें राग-द्वेष! और यह वेदान्त जो है यह क्या करता है कि यह कर्तापनको काट देता है जिससे धर्माधर्मका दुःख चला गया, भोक्तापनको काट दिया इसलिए सुख-दुःखका द्वन्द गया; अपने-परायेको काट दिया इसलिए राग-द्वेष गया—कि जैसी सुषुप्ति वैसी समाधि—समाधि व सुषुप्तिको एक कर दिया और फड़-फड़-फड़कता हुआ ज्ञान—-जैसी एकाग्रता वैसा विक्षेप; जो मैं सो ही तू।

अपने स्वरूपका ज्ञान होनेपर सम्पूर्ण प्रपञ्च कैसा? कि जैसा अपना देह। है न? पहले एक देह मैं था और विवेक होनेके बाद सम्पूर्ण भासमान प्रपञ्चसे भिन्न नहीं है, इसलिए सम्पूर्ण भासमान प्रपञ्च ही अपना मैं है।

विवेक करनेसे लाभ क्या हुआ यह ध्यानमें लाना है! विवेक करनेसे लाभ यह हुआ कि एक शरीरको मैं मानकर उसका धर्म-अधर्म, पाप-पुण्य, राग-द्वेष, सुख-दुःख, अपना-पराया-सब अपने ऊपर ले लिया था और जब उसकी केंचुल छोड़ दी तब सम्पूर्ण-विश्व-सृष्टि अपना स्वरूप हो गयी। तो एक व्यक्तिके कर्मके साथ कर्तृव्य नहीं रहा तो धर्माधर्म नहीं; एक व्यक्तिके सुख-दुःखके साथ भोक्तृत्व नहीं रहा तो सुख-दुःख नहीं; सब जब अपना हो गया तब अपने-परायेका भेद ही मिट गया—यह जीवन्मुक्तिका विलक्षण-आनन्द इस विवेकके द्वारा सम्पन्न होता है। दृश्यसे द्रष्टाको न्यारा करके और द्रष्टाको ब्रह्म जानकर और ब्रह्मसे दृश्यको भी अभिन्न करदो—अभिन्न हो जायेगा, करना नहीं पड़ेगा—इसका नाम ब्रह्मज्ञान है!

तदु नात्येति कश्चन! एतद्वै तत्!—यही विवेकसे सिद्ध जो त्वं पद लक्ष्यार्थ है यही तत् पद-लक्ष्यार्थ है। **एतद्वै तत्** माने तत्त्वमसि—यही तुम हो, वही तुम हो, तुम्हीं तुम हो!

सृष्टिके मूल को आत्मत्वेन जाननेसे अमृतत्वकी प्राप्ति

अध्याय-२ वल्ली-३ मन्त्र-२

यदिदं किं च जगत्सर्वं प्राण एजति निःसृतम्।
महद्भयं वज्रमुद्यतं य एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति॥ २.३.२

अर्थ :–यह जो कुछ भी सम्पूर्ण जगत् है वह सब प्राण–ब्रह्मसे उत्पन्न होकर उसीमें चेष्टा कर रहा है! वह ब्रह्म महान् है और भयरूप है तथा उठे हुए वज्रके समान है। जो इसे जानते हैं वे अमर हो जाते हैं॥ २॥

परमात्माको समझानेके लिए जो बहुत-सी युक्तियाँ हैं उनमें-से एक विशेष युक्ति हैं! देखो, जो दिखायी पड़ रहा है इसके मूलमें परमात्मा है एक युक्ति हुई; जो शरीरके भीतर वृत्तियाँ उठ रही हैं उनके मूलमें परमात्मा है दूसरी युक्ति हुई; और तीसरी युक्ति है कि यह और मैं दोनों जो मालूम पड़ रहा है इन दोनोंको जो काबूमें रखता है उसका नाम परमात्मा है। बोले तो क्या जैसे हमको यह और मैं दो चीज दिखती है ऐसे ही क्या परमात्माको भी दिखती है? उसकी नजरमें भी दो ही है? बोले-नहीं मायासे—मायासे ही देखता है और मायासे ही नियन्त्रण करता है! विद्या और अविद्या दोनों मायाकी वृत्ति हैं।

समझानेके बहुतसे तरीके होते हैं, उनमेंसे जो लोग एकको ही पकड़ लेते हैं, समझनेके तरह-तरहके तरीकेपर ध्यान नहीं देते हैं उनको बड़ा दुःख होता है! जीवनमें आग्रह नहीं होना चाहिए! पहले तो यह बात समझमें आवे कि इसी जीवनमें परमात्माका अनुभव करना जरूरी है! जो यह समझता है कि इस जन्ममें तो धन कमा लो, भोग भोग लो, बच्चे पैदा कर लो और परमात्माके लिए तो क्या जल्दी है, परमात्मा कहीं जाता थोड़े ही, अगले जन्ममें मिल जायेगा; तो उसको अगले जन्ममें भी नहीं मिलता! परमात्मा ही एक वस्तु है जिसको प्राप्त करना इसी जीवनमें सबसे अधिक जरूरी है—

न चेदिहावेदीन्महती विनष्टिः!

परन्तु जब परमात्माको छोड़कर हम बाधक शक्तियोंमें लग जाते हैं— इसका अर्थ है कि जैसे परमात्मा तो है अविनाशी और हम विनाशी चीजोंको चाहने

लगते हैं, परमात्मा तो है परिपूर्ण और हम अपूर्ण वस्तुओंको चाहने लगते हैं; परमात्मा तो है सर्वात्मक और हम उसीके एक रूपसे राग और एक रूपसे द्वेष कर बैठते हैं और परमात्मा कितनी पोशाकें हमको देता रहता है उनमें-से कोई एक ही पोशाक पहननेकी जब हम जिद्द कर बैठते हैं—तब हम परमात्मासे विमुख हो जाते हैं! एक स्थानमें मिलनेवाली, एक रूपमें मिलनेवाली, एक कालमें मिलनेवाली माने विनाशी, अपूर्ण वस्तुओंमें जब हम आसक्त हो जाते हैं तब दुःख पाते हैं। यह बात समझनेकी है।

जब हम यह सोचते हैं कि हमारे पड़ोसीको ऐसे रहना चाहिए, क्यों नहीं रहता?—तो यह हमारा पड़ोसीसे द्वेष नहीं है, पड़ोसीसे राग है। उसको वैसा क्यों रखना चाहते हो तुम? जब हम सोचते हैं कि पड़ोसीके अन्दर दुर्गुण नहीं आवे तो उससे राग है; जब हम चाहते हैं कि पड़ोसीमें सद्‌गुण न आवे तब उससे द्वेष है। चाहे राग करके हम पड़ोसीका चिन्तन करें, चाहे द्वेष करके पड़ोसीका चिन्तन करें—जब पड़ोसीका चिन्तन करेंगे तब आत्म-चिन्तनसे विमुख हो जायेंगे। आध्यात्मिक जीवन जो है वह दुनियादारोंकी गतिसे निराला है।

एक हरविलास शारदा थे, उन्होंने कोई बिल पेश किया था कि ब्याहके समय लड़कीकी उम्र इतनी होवे। काशीके पण्डित लोग आन्दोलन करते थे—झण्डा लेकर घूमते थे। हमने एक महात्मासे पूछा कि हमको इस आन्दोलनमें शामिल होना चाहिए कि नहीं होना चाहिए? वे बोले कि देखो, समयमें जैसे-जैसे परिवर्तन होगा वैसे-वैसे बिल आवेंगे, वैसे-वैसे कानून बनेंगे; कभी हिन्दुस्तान और चीनकी लड़ाई होगी तो कभी हिन्दुस्तान और पाकिस्तानकी लड़ाई होगी; कभी वर्षासे बाढ़ आ जायेगी और कभी गर्मीसे सूखा पड़ जायेगा; यदि तुम्हें अपना जीवन सेवाके कार्यमें लगाना हो; लैकिक समस्याओंके समाधानमें तुम्हें जाना हो—राजनीतिक, सामाजिक—तब तो तुम अपनेको उसमें डालो और यदि तुम्हारी इच्छा हो कि ये समय-समयपर आनेवाली, स्थान-स्थानपर आनेवाली, जाति-जातिमें आनेवाली, प्रान्त-प्रान्तमें आनेवाली, सम्प्रदाय-सम्प्रदायपर आनेवाली, राष्ट्र-राष्ट्रपर आनेवाली—बाहरी समस्याओंके समाधानमें हमको नहीं पड़ना है और हमको तो ईश्वरका ही चिन्तन करना है तो फिर अपनी नजरको बाहरसे हटाकर भीतर ही ले चलना चाहिए। अपने जीवनके लिए एक दृष्टिकोण बना लो कि तुम्हें बहिर्मुखी समस्याओंके समाधानमें लगना है कि तुम्हें आत्मा-परमात्माका चिन्तन-मनन करके परम-सत्यको, परमात्माको प्राप्त करना है?

अपनी-अपनी प्रकृति होती है, अपना-अपना दृष्टिकोश होता है, कोई अच्छा नहीं, कोई बुरा नहीं, सबका अपना-अपना दृष्टिकोश होता है।

वेदान्तका कहना यह है कि अनादिकालसे और जबतक सृष्टि रहेगी इसमें जितनी अच्छी अच्छाई और बुरी बुराई मानी जाती है वह अधिष्ठानके अज्ञानसे ही मानी जाती है। यदि तुम्हें अपने स्वरूपका ज्ञान होवे तो जो बुराईके रूपमें दीखनेवाला है वह भी परमात्माका स्वरूप और जो अच्छाईके रूपमें दीखनेवाला है वह भी परमात्माका स्वरूप, परमात्माका विवर्त्त हो जायेगा। यही शरीर बना रहे यह अभिनिवेश नहीं; किसीसे राग नहीं; किसीसे द्वेष नहीं; अपनी विद्या, तप, धर्म-अधर्म, पाप-पुण्य, सुख-दुःख—इनका अभिमान नहीं और परमात्माके सिवाय दूसरे किसीपर दृष्टि नहीं—सब-का-सब परमात्मा! जीवन्मुक्तिका जो विलक्षण सुख है उसकी प्राप्ति होती है। और—

मैं बौरी ढूँढ़न चली रही किनारे बैठ।

चले थे परिपूर्ण परमात्माका अनुसन्धान करनेके लिए और किसी नन्ही-मुन्नी चीजमें ही अपनी चित्त-वृत्ति आसक्त हो गयी! तो भले ही वह नन्ही-मुन्नी चीज बन जाये या मिल जाये लेकिन जो अविनाशी परिपूर्ण परमात्मा है उसकी प्राप्तिसे वंचित रह जाओगे। संसारमें जितने महात्मा हुए हैं वे परमात्माको चाहकर महात्मा हुए हैं, परमात्माको खोजकर महात्मा हुए हैं, परमात्माको पाकर महात्मा हुए हैं—परमात्माको चाहकर, परमात्माको खोजकर, परमात्माको पाकर-महात्मा हुए हैं!

तो, एक प्रक्रिया यह है कि ईश्वर ही सर्वका नियन्ता है। अब उस ईश्वरको ढूँढ़ो कि कौन है वह ईश्वर?

अब, एक बात आपको ध्यानमें रखनेके लिए बताता हूँ। वह यह है कि अंशमें जो अंश-बुद्धि है वह संसार है; और अंशमें जो पूर्ण बुद्धि है उसका नाम उपासना है; और पूर्णमें जो पूर्ण बुद्धि है उसका नाम ज्ञान है। हमारे मतके अनुसार एक अद्वितीय परब्रह्म परमात्मा ही आत्मा है—यह तो ज्ञान है, विज्ञान है, और बाकी जितने मत हैं, जितनी उपासना हैं, जितने योग हैं, जितने धर्म-कर्म हैं, सब श्रद्धा हैं।

इसको आपको समझा देते हैं भला! यदि परमात्माके सिवाय और कुछ भी ज्ञान-विज्ञान होवे तो वह कुछ चीज सच्ची होगी। जैसे आप देखो—हम कहते हैं कि काशी मुक्ति-भूमि है। काशी तो एक अंश है—भारतवर्षमें एक

प्रान्त है और उस प्रान्तका एक छोटा-सा हिस्सा काशी है और भारतवर्ष धरतीमें बहुत छोटा-सा और धरती आकाशमें बहुत छोटी-सी चीज है और आकाश परमात्मामें बहुत छोटी-सी चीज है; तो काशीके शंकर भी शंकरके समान हैं जब हम यह बात बोलते हैं तब एक सज्जन यन्त्र लेकर, खुर्दबीन लेकर आये—कोई डॉक्टर आये, कोई वैज्ञानिक आये-कि हम ज्ञान-विज्ञानसे सिद्ध करेंगे कि काशी मुक्ति-भूमि है। यदि ज्ञान-विज्ञानसे यह सिद्ध होवे कि काशी मुक्ति-भूमि है तो ब्रह्म नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-स्वरूप है, यह कैसे सिद्ध होगा? बोले—काशी भी मुक्ति-भूमि है और ब्रह्म भी मुक्ति-भूमि है यह बात कैसे सिद्ध होगी? काशीको ब्रह्मसे अभिन्न मानकर उसको मुक्ति-भूमि माना जाता है। माने काशीका मुक्ति-भूमि होना श्रद्धा है और ब्रह्मका मुक्ति-भूमि होना ज्ञान-विज्ञान है—यह बात आप समझमें ले लेना।

काशी भी धरतीका एक हिस्सा है—यह तो भौतिक दृष्टि हुई और काशीकी अंश-रूपतामें ब्रह्मपनेका जो अध्यारोप है यह श्रद्धा है, उपासना है—काशी ब्रह्मपुरी तब मालूम पड़ेगी, काशी ब्रह्म नाल तब मालूम पड़ेगा जब हम श्रद्धाकी दृष्टिसे उसे देखेंगे। वहाँ प्रयोगशाला खोलकर और काशीकी मिट्टीकी जाँचकरके यदि तुम उसको मुक्ति-भूमि सिद्ध करना चाहते हो तो यह गलत है—अंशमें पूर्ण-बुद्धि दृष्टि-मूलक नहीं है—श्रद्धा मूलक है, मान्यता-मूलक है। यह धरतीकी बात हुई।

अब देखो—तुम्हारे घरमें एक शालग्राम है, एक नर्मदा-शंकर है, एक शिवकी मूर्ति है, एक शंकरकी मूर्ति है; और उसको तो प्रत्यक्ष आँख बताती है कि साढ़े-तीन हाथकी है या अँगूठे बराबरकी है या एक हाथकी है—आँख बताती है, क्योंकि वह तो प्रत्यक्ष है—तो यह भौतिक-दृष्टि हुई। अब, उसमें जो ब्रह्म-बुद्धि है यह ज्ञान-विज्ञानसे सिद्ध नहीं है, श्रद्धासे सिद्ध है भला! शंकरजीकी मूर्तिको फोड़-तोड़कर जाँच मत करना कि इसमें ईश्वर कहाँ छिपा हुआ है? मूर्तिको देखकर हृदयमें श्रद्ध बनाना कि यह ईश्वर है! मूर्ति रहे बाहर और हृदयमें तुम्हारे ईश्वर बन जाये। देखो, ऐसे लोगोंको थोड़ा दुःख भी होता है और थोड़ा सुख भी होता है। दुःख क्या होगा? कि जब वृन्दावनके प्रेमी भक्त आदमीको हाथरस जाना पड़ता है तो वह रोने लगता है कि देखो, हमारी बदकिस्मती कि हमको वृन्दावन छोड़कर हाथरस जाना पड़ रहा है! उसकी वृन्दावनमें तो ब्रह्म-भूमि होना श्रद्धा है कि वृन्दावन तो साक्षात् ब्रह्म है और इसमें राधा-कृष्ण क्रीड़ा करते हैं और हाथरस

उसके लिए प्राकृत भूमि है! वृन्दावनमें जो ब्रह्म-भूमित्व है वह श्रद्धा मूलक है; शालग्राममें जो ब्रह्मत्व है, वह श्रद्धा मूलक है—स्थान-विशेषमें—गोलोकमें, साकेत-लोकमें, वैकुण्ठमें, हिमालयमें जो ब्रह्म-बुद्धि है वह श्रद्धा मूलक है, वह ज्ञान-विज्ञानसे ढूँढ़नेकी नहीं है, वह हमारे मनो-निर्माणके लिए एक युक्ति है। जो चीज देखनेमें परिच्छिन्न मालूम पड़ती है, हमारी एक इन्द्रियसे मालूम पड़ती है या हमारी चार इन्द्रियोंसे मालूम पड़ती है, छोटी-सी है, विषय है, उसमें पूर्ण-बुद्धि बिना श्रद्धाके नहीं हो सकती; यह तो साधकका आत्मबल है। प्रत्यक्ष अल्प-वस्तुमें—छोटी-सी प्रत्यक्ष वस्तुमें परोक्ष परब्रह्म परमात्माको लाकर बैठा देना यह श्रद्धालु-आत्मबल युक्त साधकका काम है। यह श्रद्धा क्या है? कि यह साधक-वृत्ति है—साधककी वृत्ति है।

श्रीउड़िया बाबाजी महाराज बोलते थे कि यह ज्ञानी है, यह तुम कैसे समझोगे? यह नहीं कि जाँचने लगे! योगियोंमें ऐसा रिवाज है कि जाँचते हैं—गोरखनाथके चेलोंने कहा कि हमारा गुरु जो है वह ज्ञानी है। कैसे ज्ञानी हैं? कि मारो तलवार। अब गुरुजीके शरीरपर तलवार मारी गयी और टूटकरके गिर पड़ी, तो बोले कि हाँ, ज्ञानी है, शरीर ब्रह्म है उसमें तलवार नहीं लगी। दत्तात्रेयजीके चेलोंने कहा कि तुम्हारे पत्थरके गुरु हैं! लोहेपर तलवार मारो तो तलवार टूट जाती है, लो हमारे लोहेके गुरु हैं, हमारे गुरुको (दत्तात्रेयको) तलवार मारकर देख लो। लेबोरेटरीकी जाँच यही हुई—तलवार मारी दत्तात्रेयजीके शरीरपर। तलवार आर-पार हो गयी और शरीर कटा नहीं—शरीर ज्यों-का-त्यों और तलवार एक ओरसे दूसरी ओर निकल गयी। बोले—आ हा, देखो हमारे दत्तात्रेय गुरु ज्ञानी, क्योंकि आकाश-रूप हैं!

बोले—हाँ, अभी एक गुरु तो पथिवी-रूप है और एक आकाश-रूप है, लेकिन ब्रह्मरूप दोनोंमें-से कोई नहीं है—ब्रह्मरूप दोनोंमें-से न तुम्हारा गुरु न उनका गुरु—किसीका गुरु ब्रह्मरूप नहीं है, ब्रह्म तो ब्रह्म ही होता है। ज्ञानीमें ज्ञानी होनेकी श्रद्धा जिज्ञासुके मनमें होती है, ज्ञानी स्वदृष्टिसे ब्रह्म होता है और जिज्ञासुकी श्रद्धासे ज्ञानी होता है। जिज्ञासुकी श्रद्धासे वह महात्मा होता है—महात्मापन जाँच-पड़तालमें-से नहीं निकलता है, महात्मापन श्रद्धामें-से निकलता है।

मन एकाग्र करना हो तो ज्योतिर्लिङ्ग सामने देखो और मन एकाग्र कर लो! और कुछ खेलना-कूदना हो तो चलते-फिरते श्रीकृष्णका ध्यान करो—खेल-कूद लेंगे! और ज्ञानोपदेश लेना हो तो अपने गुरुको, महात्माको देखो, क्योंकि

वही तो ज्ञानोपदेश करेगा, ज्ञान-दान करेगा! साक्षात्-ज्ञानी महात्मा, ब्रह्म मान लो, परन्तु, यह सब आंपने श्रद्धा की है। स्वर्ग है, यह धर्मानुष्ठानके लिए श्रद्धा है, स्वर्गकी प्राप्तिके लिए धर्म करोगे तो सदाचारी हो जाओगे। और अधर्मसे बचनेके लिए नरक-श्रद्धा है—नरकपर श्रद्धा करोगे तो डरोगे कि यह बुरा काम करेंगे तो नरकमें जायेंगे। बुरे कामसे बचानेके लिए नरक-श्रद्धा है, अच्छे काममें लगानेके लिए स्वर्ग-श्रद्धा है—अपने हृदयमें जो संसारके प्रति राग-द्वेष है, उसको मिटा करके वैराग्य उत्पन्न करनेके लिए भगवत्-श्रद्धा है और ज्ञान प्राप्त करनेके लिए महात्मा श्रद्धा है, शरीरको पवित्र करनेके लिए गंगाजीकी श्रद्धा है।

कल हमसे एकने कहा कि तुलसीके पौधेमें बहुत गुण हैं इसलिए शास्त्रोंमें उसकी बहुत तारीफ लिखी है—तुलसी देवता है। तो, यह ऐसे नहीं है। देखो, भौतिक दृष्टिसे तुलसीमें गुण हैं इसलिए हम उस पौधेका आदर करते हैं—यह भौतिक-दृष्टि हुई, और आध्यात्मिक दृष्टि यह हुई कि हम लोग चूँकि तुलसीपर श्रद्धा करते हैं इसलिए—हमारे श्रद्धा-संकल्पसे ही तुलसीके पौधेमें गुणोंका उदय हो गया है। मनसे गुण भौतिकतामें आते हैं और भौतिकतासे गुण मनमें जाते हैं—ये दोनों बात हैं, लेकिन भौतिकवादी भूल मानते हैं भूतके गुणको और अध्यात्मवादी मानते हैं मूल गुण अध्यात्मको; और तत्त्व-दृष्टिसे दोनों नहीं है।

हमारे कहनेका स्पष्टं-स्पष्टम् अभिप्राय यह है कि अन्य-रूपसे ईश्वरका होना श्रद्धा है, वेदको अपौरुषेय मानना श्रद्धा है, स्वर्ग-नरक, वैकुण्ठ-साकेत मानना श्रद्धा है, वृन्दावन-काशी मानना श्रद्धा है, महात्मा-दुरात्मा दोनों मानना श्रद्धा है—किसीकी श्रद्धा दुरात्मापर होती है और किसीकी महात्मापर होती है। बस एक ही वस्तु सृष्टिमें ऐसी है—आत्माका अस्तित्व—जिसके ऊपर श्रद्धा करनेकी जरूरत नहीं पड़ती। चाहे कोई भी काल हो, यह है; कोई भी देश हो, यह है; कोई भी विषय हो, यह है। और केवल अपूर्ण अहंमें जो ब्रह्म-बुद्धि है वह भी उपासना है, श्रद्धा है। सोऽहं-सोऽहं-सोऽहं-सोऽहं—एक गुरुने बताया, एक किताबमें पढ़ा और मान लिया कि मैं वही हूँ—तो, यह परिच्छिन्न अहंमें जो ब्रह्म-बुद्धि है वह भी श्रद्धा है, और अपनेसे अन्य चैतन्यको मानकर उसको ब्रह्म कहना, यह भी श्रद्धा है, और अपने सामने जो मूर्ति है वह भी श्रद्धा है; आगे जन्म होगा यह भी श्रद्धा है, पहले जन्म था यह भी श्रद्धा है; भूतकाल भी श्रद्धा है, जिसमें-से संस्कृतियाँ निकलती हैं, भविष्य भी श्रद्धा है जिसकी हम

कल्पना करते हैं, अन्तर्देश भी श्रद्धा है जिसमें हम जीवात्माकी स्थिति मानते हैं; बहिर्देश भी श्रद्धा है जिसको हम इन्द्रियोंसे प्रतीत होनेपर सच्चा मानते हैं। अगर सत्य कोई है तो आत्मा-ब्रह्म, ब्रह्म-आत्मा है—आत्माका अद्वितीयत्व सत्यत्व है। भेद-दृष्टि या तो बाधक-बुद्धि है और या तो साधक-बुद्धि है। बाधक-बुद्धि अश्रद्धा-मूलक है और साधक-बुद्धि श्रद्धा-मूलक है और दोनों भ्रम हैं—निर्भ्रम-दशामें न बाधक-बुद्धिकी जरूरत है न साधक-बुद्धिकी जरूरत है और सभ्रम-दशामें जो संसारी रहना चाहते हैं वे बाधक-बुद्धिमें लगें और जो संसारसे छुटकारा चाहते हैं उनको साधक-बुद्धिमें लगाना चाहिए। श्रद्धा जीवनके लिए एक उपयोगी तत्त्व है। और आत्मा-परमात्माकी एकता-अद्वितीयता, ब्रह्मसे अतिरिक्त और कुछ नहीं है—इसके सिवाय और कुछ भी सत्य नहीं है, और कुछ भी ज्ञान-विज्ञान नहीं है। तो—

यदिदं किं च जगत्सर्वं प्राण एजति निःसृतम्।

बोले—भाई, एक चीज तुमको ऐसी बताते हैं जिसको जान लेनेसे ही अमृतत्वकी प्राप्ति हो जाती है—'अमृता भवन्ति, अजडा भवन्ति, अदुःखा भवन्ति'। यह मृत पद जो है यह जड़ता और दुःखका भी लक्षण है। क्योंकि जो सत् है सो ही चित् है और जो सत्-चित् है वही आनन्द है इसलिए जो सत्के विरुद्ध है वह चित् और आनन्दके भी विरुद्ध है। इसलिए जो सत्के विरुद्ध मृत्यु है वह चित्के विरुद्ध जड़ और आनन्दके विरुद्ध दुःख भी है। इसलिए अपने आत्माके सिवाय जिससे भी तुम दुनियामें प्रेम करने जाते हो वह क्या है कि मृत्यु है—मृत्यु है माने वह तो खुद तो मरेगा ही तुमको भी मरनेका दुःख देगा; वह जड़ है—खुद तो वह दृश्य है, जड़ है—जड़ है ही, तुम उससे प्रेम करोगे तो तुम खुद भी जड़का चिन्तन करते-करते जड़ हो जाओगे, वह दुःख है स्वयं और यदि तुम उससे प्रेम करोगे तो तुमको दुःखी होना पड़ेगा। तो—

यद्विज्ञानादमृता भवन्ति अजडा भवन्ति अदुःखा भवन्ति—जिस वस्तुके विज्ञान होनेसे, अनुभव होनेसे दुःख मिट जाते हैं, जड़ता मिट जाती है, मृत्यु मिट जाती है।

असलमें मैं जड़ हूँ, देह हूँ, मनुष्य हूँ—हिन्दू हूँ, ब्राह्मण हूँ, संन्यासी हूँ—यह मैंने अपने-आपको जो जड़के रूपमें स्वीकार किया है—यह मुझ चेतनाने ही तो अपनेको जड़-रूपमें स्वीकार किया है न? चेतनमें जो यह जड़ाकार कल्पना है वह चेतनको ही तो मालूम पड़ती है न! मैं जड़ हूँ यह वृत्ति किसको मालूम

पड़ती है? चेतनको ही तो मालूम पड़ती है न! तो असलमें मैं जड़ हूँ यह वृत्ति भी चेतनका ही विवर्त है।

और मैं दुःखी हूँ—यह वृत्ति? अरे, मैं परमप्रिय, परम प्रेमास्पद हूँ! जब हम ईश्वरसे कहते हैं कि हे ईश्वर, हमारी सेवा करो, हे ईश्वर, हमारा रोग दूर कर दो, हमारे पास मौत न आवे, हे ईश्वर, हमारे पास धन भेज दो—ऐसे बोलते हैं तो जैसे नौकरको हुकुम देते हैं, जैसे होटलमें लोग जाते हैं तो खिलानेवाले बैरेको ऑर्डर देते हैं न! कि हमारे लिए चाय ले आओ, कॉफी ले आओ—ऐसे ही तो ईश्वरको भी ऑर्डर देते हैं कि हमारे लिए यह लाओ, यह लाओ, तो जो ईश्वरको सेवक बनाना चाहता है वह अपनेको कितना बड़ा, कितना प्यारा मानता है! अपने आपसे कितना प्यार करता है वह जो ईश्वरको भी अपना सेवक बनाना चाहता है।

तुम खुद सबसे प्यारे आनन्द-स्वरूप! जब तुम दुःख अनुभव करते हो कि यह दुःख है—मैं दुःखी हूँ, तब यह अपना आनन्द ही 'मैं दुःखी हूँ' इस वृत्तिको प्रकाशित करता है। अपना चेतन ही 'मैं जड़ हूँ' इस वृत्तिको प्रकाशित करता है। अपनी अरमता ही 'मैं मरता हूँ' इस वृत्तिको प्रकाशित करती है और अपनी अद्वितीयता ही, अपनी पूर्णता ही 'मैं परिच्छिन्न हूँ' इस वृत्तिको प्रकाशित करती है। तो—

यदिदं किं च जगत्सर्वं प्राण एजति निःसृतम्।

जिसका विज्ञान होनेसे सच्चिदानन्दघन ब्रह्मरूप जो आत्मा है उस आत्माके सिवाय और कुछ नहीं रह जाता, उसका आओ-आओ, विचार करें! बोले कि वह तो हम ही हैं, विचार क्या करें? कि ठीक है, तुम्हीं हो तो विचारकी जरूरत नहीं है।

यदि कोई शङ्का होवे, कोई अज्ञान होवे, कोई भ्रान्ति होवे—यदि उसके होनेमें तुमको जरा भी हिचक होवे तो आओ विचार करो!

बोले कि अरे-अरे, जगत्का मूल तो कुछ भी नहीं है। कि जिसको तुम देखते हो कि 'कुछ नहीं' वह तो रस्सीको न देखकर साँपको जैसे देखा जाता है वैसे 'कुछ नहीं—रूप' साँपको देख रहे हो—वह 'कुछ नहीं' भी साँप है, अध्यस्त है।

अध्यस्त शब्दका अर्थ आज फिर बता देते हैं आपको। अधि उपरि अस्तः निक्षिप्तः—असु क्षेपे धातु है। अधि उपरि अन्यस्य उपरि अन्यः अस्तः निक्षिप्तः। अन्यके ऊपर अन्यको थोप दिया, अन्यके ऊपर अन्यका आरोप कर दिया—औरतको मर्द समझ लिया, मर्दको औरत समझ लिया—आजकल देखो, यह अध्यारोप तो बहुत सुगम है! ऐसे ही ब्रह्मको जगत् समझ लिया। यह जगत् ब्रह्ममें

अध्यस्त है। जो चीज जहाँ अध्यस्त होती है उसका अभाव भी वहीं अध्यस्त होता है। अतः ब्रह्म अधिष्ठान है और जगत्का भाव और अभाव दोनों ब्रह्ममें अध्यस्त हैं, इसलिए ब्रह्म सत्य है और उसमें जगत् मिथ्या है। जगत् अपने अभावके अधिष्ठानमें प्रतीत होनेके कारण मिथ्या है। दूसरे शब्दोंमें ब्रह्म रज्जु है तो जगत् उसमें प्रतीत होनेवाला सर्प है। लेकिन जिसको सर्पका संस्कार है वही रज्जुमें सर्पाभावकी कल्पना करता है। रज्जुके ज्ञानमें सर्प सर्पाभाव दोनों हेतु नहीं हैं परन्तु सर्प-भ्रमके ही संस्कारसे यहाँ पहले सर्प था, अब सर्प नहीं है—ऐसा मानते हैं। तो, जिसको हम कहते हैं कि हमने जगत्का अभाव देखा और अभावको अपनेमें देखा, तो असलमें जगत्का ही संस्कार पड़ा हुआ है जिससे तुम जगत्का अभाव अपने आप देख रहे हो। तुम्हारे अपने स्वरूपमें न जगत्का भाव है न अभाव है।

और देखो, ***अधिष्ठानम्-अधि उपरि यस्य उपरि स्थीयते*** जिसके ऊपर कोई चीज टिकती है वह अधिष्ठान है। ऊपरसे जो चीज डाली गयी सो अध्यस्त और जिसके ऊपर डाली गयी सो अधिष्ठान। 'ष्ठान' उसको बोलते हैं जो चलता नहीं, हिलता नहीं, बदलता नहीं—वह तो ष्ठान है, स्थान है, उसमें ऊपरसे जो चीज डाल दी गयी, वह डाली हुई चीज उसके ऊपर टिकी हुई है, उसका नाम अधिष्ठान। सर्प जिसपर टिका हुआ है वह रज्जु अधिष्ठान है।

यह सम्पूर्ण जगत् किसपर टिका हुआ है? कि हमारे साक्षी-स्वरूप आत्माकी दृष्टिपर ही टिका हुआ है। किस पर टिका हुआ है कि सर्वके मूलमें बैठा हुआ जो सत्य है उस सत्यपर ही टिका हुआ है। और यह आत्मा (वही सत्य है)। जैसे शरीरकी उपाधिसे जो आकाश है, मकानकी उपाधिसे भी वही आकाश है, इसी प्रकार मैं की उपाधिसे जो चेतन है, सम्पूर्ण-जगत्की उपाधिसे भी वही चेतन है। परिच्छिन्न 'मैंपना' और 'जगत्पना'—इनको एक कक्षामें कर दो और जो साक्षी-चैतन्य है वही अद्वितीय परिपूर्ण है, यह दृष्टि ले आओ। तो— **यदिदं किंच जगत्सर्वं**—यह जितना जगत् मालूम पड़ता है। जगत् माने क्या? जो गतिशील हो वह जगत्। *गच्छति इति जगत्*, जो चले-चले-चले, उसका नाम जगत्।

हम एक महात्माके पास गये—झूलेपर बैठे हुए थे वे। हम जाकर नीचे बैठ गये, तो उन्होंने मुझे समझाया कि नदीमें तुमने कभी भँवर देखा है? जहाँ भँवर पड़ता है वहाँ जल स्थिर मालूम पड़ता है, क्यों? बोले—और पानी बहता हुआ है इसलिए, असलमें बहता हुआ तो वह भी है, भँवर तो वहाँ आकर पानीमें घूम जाता है इतना ही है, परन्तु, भँवरमें स्थिरता जो मालूम पड़ती है वह दूसरे जलकी

अपेक्षा मालूम पड़ती है। अन्यथा तो वह भी भँवर है, भ्रमर है, भ्रमणशील है, बहता हुआ है।

यह चल और स्थिर, दोनों सापेक्ष शब्द हैं भला, और अपना जो आत्मदेव है वह निरपेक्ष है। देखो, तुम धरतीपर बैठे तो झूला हिलता हुआ मालूम पड़ता है और झूलेपर मैं हिलता हुआ मालूम पड़ता है—लेकिन, पृथिवी भी तो झूल रही है न? पृथिवी झूल रही है और पृथिवीपर बैठे तुम-तुम भी झूल रहे हो। सूर्य भी झूल रहा है, ध्रुव भी झूल रहा है—और जिस अवकाशमें ध्रुव झूल रहा है वह अवकाश भी झूल रही है। स्थिर कौन है? कि जो साक्षी है वही स्थिर है। परन्तु, यदि साक्षी किसी दूसरेकी अपेक्षासे है तो उसकी स्थिरता भी आपेक्षिक है। असलमें 'साक्षी ब्रह्म है' यह बात वेदान्त बताता है और ब्रह्म है तो चल नामकी कोई वस्तु नहीं है। तो गतिशील होना यह जगत्का लक्षण है।

कहते हैं कि शून्यमें गति नहीं है। लेकिन संसारके अणुओंमें तो अत्यन्त गति है। अब देखो, कल्पना करो कि अणुमें गति है और अणुका जो अधिष्ठान है शून्य उसमें गति नहीं है। लेकिन जहाँतक अणुत्व है वहाँ तक गति है कि नहीं? जबतक चेतनमें अणुत्व मालूम पड़ता है तबतक उसमें गति है—माने जबतक चेतन जीवाणुके रूपमें है तबतक उसमें ऊर्ध्व, अधः, मध्यकी गति है, और यदि किसी प्रकार जीवत्व उसका भङ्ग हो गया तो शुद्ध चेतनमें गति नहीं है—न अधः गति है, न मध्य गति है, न ऊर्ध्व गति है, न वह नरकमें जाता है, न पातालमें, न मर्त्यलोकमें, न दिव्यलोकमें—वह तो सर्वत्र परिपूर्ण है। जैसे भौतिक अणुका आधार शून्य होता है वैसे ही चेतनाणुका आधार ब्रह्म होता है। तो ब्रह्ममें जन्म, पुनर्जन्म, नरक-स्वर्ग जाना-आना नहीं है। अब तुम अपनेको ब्रह्म-चैतन्य जानते हो कि जीव-चैतन्य जानते हो? तो, जबतक तुम अपनेमें जीव-चैतन्यपनेका आरोप करोगे तबतक वासनाके अनुसार गति माननी पड़ेगी और गति माननी पड़ेगी तो जन्म, पुनर्जन्म, नरक-स्वर्ग सब सिद्ध हो जायेगा; और जब अपने चिद्वपुमें अणुत्वका तिरस्कार कर दोगे तो जैसे अणुका आधाररूप शून्य निराकार है वैसे ही चिदणुका आधाररूप अद्वितीय चैतन्य निराकार है, निर्गतिक है।

तो, यह जो सारा जगत् है—सर्वं जगत्—यह '*प्राणे एजति निःसृतम्। सर्वं प्राणे परस्मिन् ब्रह्मणि सति एजति कम्पते तत् एव निःसृतम्*'—यह परब्रह्म परमात्मामें ही हिल रहा है। एजृ कम्पने—काँप रहा है। ईशावास्योपनिषद्में तदेजति तन्नेजति तद्दूरे तद्वन्तिकेमें 'एजति' परमात्माके लिए आया है—अर्थात्

कम्पमानके साथ मिलकरके जो कम्पमान हो जाता है और निष्कम्पके साथ मिल करके जो निष्कम्प हो जाता है, और कम्पमान और निष्कम्प दोनों जिसमें उपाधि हैं दोनों जिसमें कल्पित हैं—न जिसमें कम्पन है और न निष्कम्पता है—दोनोंका जो अधिष्ठान साक्षी है, उसका नाम ब्रह्म है।

यहाँ 'प्राण' कौन है? कि प्राण शब्दका अर्थ यहाँ ब्रह्म है। जो लोग अध्ययनके प्रेमी हैं, वे ब्रह्मसूत्रके पहले अध्यायमें ही एक प्राणाधिकरण है उसका उसका स्वाध्याय करें—पहले आकाशाधिकरण है उसके बाद प्राणाधिकरण है। वहाँ बताया कि आकाश शब्द जो है यह परमात्माका वाचक है, क्योंकि वह दृश्य जगत्‌की उत्पत्ति, स्थिति और प्रलयका अधिष्ठान है। माने अमुक श्रुतिमें आकाश शब्द जो आया हुआ है वह ब्रह्मका वाचक है। तो अमुक श्रुतिमें जो 'प्राण' शब्द आया हुआ है वह भी ब्रह्मका वाचक है, क्योंकि प्राणिति—सम्पूर्ण जगत् उसीमें प्राणन् कर रहा है। अत: प्राण माने, पर ब्रह्म-सम्पूर्ण जगत्‌का प्राण।

प्राण माने एक शरीरमें चलनेवाली साँस नहीं, उसीमें यह सम्पूर्ण जगत् हिल रहा है। चेतनमें कैसा हिल रहा है कि स्फुरणा रूपसे हिल रहा है। स्फुरणा क्यों कहते हो कि स्फुरणा इसलिए कहते हैं कि तुमको जगत् रूपमें दिखायी पड़ रहा है। यदि तुमको जगत् दिखायी नहीं पड़ता तो हमको कहनेका ही शौक नहीं था। अगर तुमको जगत्‌के बारेमें कोई जिज्ञासा न होती और जगत् तुमको मालूम न पड़ता तो हमको यह कहनेका कोई शौक थोड़े ही था कि चेतनकी स्फुरणाका नाम जगत् है। अरे, तुमको इतनी बड़ी दुनिया दिखती है ब्रह्ममें और हमको दुनिया नहीं दिखती है, स्फुरणा दिखती है। तो बोले कि तुमको स्फुरणा क्यों दिखती है? कि तुमको दुनिया क्यों दिखती है? यदि तुम कहते हो कि हमको दुनिया नहीं दिखती है तो हम भी कहते हैं कि हमको स्फुरणा नहीं दिखती है! वह तो नहलेपर दहला है—तुमको संसार दीखता है तब हम स्फुरणाका आरोप करते हैं तुमको समझानेके लिए, नहीं तो परब्रह्म परमात्मामें स्फुरणा कैसे होगी? स्फुरणा तो तब होवे जब अवकाश होवें। दीयेमें-से रोशनी निकलती है तो रोशनी तब निकलती है जब दीयेसे बाहर जगह है; सूर्यमें-से किरणें निकलती हैं—कब निकलती हैं कि जब सूर्यके बाहर जगह है। सूर्य तो देशसे परिच्छिन्न है, वस्तुसे परिच्छिन्न है, कालसे परिच्छिन्न है तब उसमें किरणें निकलती हैं। ब्रह्म जहाँ है वहाँसे किरण निकलकर कहाँ जायेगी, क्या जहाँ ब्रह्म नहीं है वहाँ? जिस समय ब्रह्म नहीं है वहाँ उसकी स्फुरणा जायेगी? जिस देशमें ब्रह्म नहीं है उस देशमें उसकी स्फुरणा जायेगी? जो

ब्रह्म नहीं हैं वह स्फुरणा हैं—स्फुरणा और ब्रह्म एक ही हैं कि नहीं है? तो, यह सम्पूर्ण जगत्—

प्राण एजति निःसृतम्।

एकने शङ्कराचार्य भगवान्से पूछा कि ब्रह्ममें अज्ञानकी कल्पना आप क्यों करते हैं? ब्रह्ममें भला अज्ञान? स्वयंप्रकाशमें अज्ञान? अद्वितीयमें अज्ञान? अविनाशीमें अज्ञान कब हुआ? परिपूर्णमें अज्ञान कहाँ हुआ? अद्वितीयमें अज्ञान क्या हुआ?

शङ्कराचार्य भगवान् बोले कि बाबा, तुम अज्ञानसे इतना चिढ़ते क्यों हो? यह तुम्हारी चिढ़ कहाँ है सो तो बताओ। **अक्षमा भवतः केयम्**—बृहदारण्यक-भाष्यमें यह प्रसङ्ग आया है—क्यों चिढ़ता है रे? अरे, हम तो यह कहते हैं कि ब्रह्मका अज्ञान ही प्रपञ्च है। अगर तुम ब्रह्मको जान जाते तो प्रपञ्च नहीं होता, तुमने ब्रह्मको नहीं जाना इसलिए प्रपञ्च है; तुमने अद्वितीय-अनन्त-तत्त्वको नहीं जाना इसलिए प्रपञ्च है, हम तो यह कहते हैं।

बोले कि आपने ब्रह्ममें अज्ञानकी कल्पना करके ब्रह्मको अज्ञानी बना दिया, मायाकी कल्पना करके ब्रह्मको मायावी बना दिया।

बोले कि देखो—सच्ची बात यह है कि अगर तुमको यह संसार दीखता है तब तो हम या कहते हैं कि ब्रह्ममें अज्ञान है और यदि तुमको यह संसार न दीखता हो तब हम कहते हैं कि ब्रह्ममें अज्ञान नहीं है। और तुमने तो ब्रह्ममें हाथी घुसेड़ दिया, ब्रह्ममें पहाड़ घुसेड़ दिया, तुमने ब्रह्ममें धरती घुसेड़ दी, तुमने ब्रह्ममें सारी जड़ता घुसेड़ दी, तुमने ब्रह्ममें जन्म घुसेड़ दिया, मृत्यु घुसेड़ दी, नरक घुसेड़ दिया, विष्ठा-मूत्र ब्रह्ममें तुमने घुसेड़ दिया और हम एक ऐसा अज्ञान ब्रह्ममें घुसेड़ रहे हैं जिससे तुम्हारी घुसाई हुई सारी खुराफात मिट जाये; तो तुम अपनी खुराफातको तो रखना चाहते हो और उसको मिटानेके लिए जो हमने कल्पना की है उसका विरोध करते हैं? उसका खण्डन करते हैं? अरे, तुम ब्रह्मको नहीं जानते इसलिए तुमको इसका नाम दुनिया मालूम पड़ता है, अगर तुम ब्रह्मको जानते तो इसका नाम तुमको ब्रह्म मालूम पड़ता, इसका रूप तुमको ब्रह्म मालूम पड़ता! तो—

यदिदं किं च जगत्सर्वं प्राण एजति निःसृतम्।

यह सम्पूर्ण जगत् ब्रह्ममें ही प्रकट होकर दिखायी पड़ रहा है! एक बात है—दुनिया काँप रही है आपको मालूम है क्यों? बिना कम्पनके आकृति नहीं बन सकती। अगर यह सृष्टि काँपती नहीं तो नवीन-नवीन आकृति नहीं बन सकती!

काँपती नहीं दुनिया तो बच्चा जवान नहीं होता। और अगर जवानका शरीर काँपता नहीं तो वह बुड्ढा नहीं होता और बुड्ढेका शरीर काँपता नहीं तो वह मरता नहीं। बीज काँपता नहीं तो उसमें-से अङ्कुर भी नहीं निकलता; अङ्कुर काँपता नहीं तो पौधा नहीं निकलता; पौधा काँपता नहीं तो उसमें-से फूल-फल नहीं निकलते! यह सारी सृष्टि काँप रही है—सूर्य काँप रहा है, अग्नि काँप रही है, वायु काँप रहा है, धरती काँप रही है, जल काँप रहा है, हम-तुम काँप रहे हैं, ब्रह्मा-विष्णु-महेश काँप रहे हैं—

विधि-हरि-शम्भु नचावन हारे

काँप रहे हैं सब—एजति। तो भला ये काँप क्यों रहे हैं? कि इसलिए काँप रहे हैं कि—

महद्भयम् वज्रमुद्यतमुद्यतमिव वज्रम्।

जैसे इन्द्रने हाथमें वज्र ले रखा हो कि अब मारा, अब बिजली गिरी—अब बिजली गिरी। जैसे किसीकी हालत ऐसी हो कि अब बिजली गिरी, तो वह कितना डरता है, काँपने लगता है डरके मारे—ऐसे ही इस संसारमें जितनी परिच्छिन्नवस्तुएँहैं सब उस अधिष्ठानके डरके मारे काँपते रहते हैं कि अब गये, अब गये। दुःख भी काँपता है, सुख भी काँपता है कि अब गये, लुप्त हुए, सुप्त हुए—ब्रह्ममें उसकी क्या गिनती है; उसको खानेके लिए, चबा जानेके लिए अधिष्ठान जो है! रस्सी साँपको कब चबा जायेगी इसका कुछ पता है? अरे, एक नुक्ता ही तो है न! रस्सीमें साँप जो है वह एक मनःकल्पित बिन्दु है, वास्तविक बिन्दु नहीं है; और मनमें जो साँप है सो भी कल्पित बिन्दु है। तो जो कल्पित है उसको मारनेमें क्या देर लगती है? जैसे किसीको मारनेके लिए वज्र उठा लिया गया हो वैसे ही अधिष्ठान ब्रह्ममें, ज्ञान-ब्रह्ममें ये सब विषय जो भासते हैं सो सब कैसे हैं कि अब मरे, तब मरे; अब गया—तब गया—इनकी कोई गिनती ही नहीं—**महद्भयम् वज्रमुद्यतम्।**

यह परमात्मा कैसा? बोले—महान् है; परन्तु सम्पूर्ण दृश्य-प्रपञ्चके लिए भय-रूप है, परिच्छिन्नके लिए वह भय-रूप है। कब महाराज, दृष्टि बदली कि परिच्छिन्नकी जगह अपरिच्छिन्न दिखने लगा; सर्पकी जगह रस्सी दिखने लगी; परिच्छिन्न मैं की जगह अपरिच्छिन्न ब्रह्म दिखने लगा। वह है न—घोड़ेकी रकाबमें पाँव और ब्रह्मज्ञान। यह तो नजरका ही फेर है, नजरका ही फेर है! नजर परिच्छिन्नपर लगी हुई है। मैं परिच्छिन्न हूँ—यह दृष्टि छूटती नहीं है, टूटती

नहीं है और छूट गयी तो एक पलमें छूट गयी। फूलके मसलनेमें कष्ट है—योगवसिष्ठमें कहा—आँख मीचनेमें कष्ट है और अपने आपको ब्रह्म जाननेमें कष्ट नहीं है, क्योंकि यहाँ आँख—मीचनेकी क्रिया नहीं करनी है, फूल मसलनेकी क्रिया नहीं करनी है। कोई भी क्रिया करनेके पहले, कोई भी वृत्ति उठनेके पहले ब्रह्म होता है।

अभी मैं चिन्तामणिके अगले अङ्कके लिए एक मन्त्र लिखवा रहा था ऋग्वेदका। उसमें ब्रह्मका नाम था—पूर्व्यम्। ब्रह्म कैसा कि **पूर्व्यम्**। इसके उपासनाकी दृष्टिसे ऐसे बोलते हैं—पूर्व वह देश है जहाँसे सब प्रकाशोंका उदय होता है और पश्चिम वह देश है जहाँ सारे प्रकाश अस्त हो जाते हैं—सूर्योदयका देश पूर्व है और सूर्यास्तका देश पश्चिम है। लेकिन असलमें पूर्व-देशसे उपलक्षित और पश्चिम देशसे उपलक्षित एक ब्रह्म ही है, एक ही परमात्मा है भला; उसीमें सूर्योदय होता है और उसीमें सूर्यास्त होता है!

यह वृत्ति-रूप जो नन्हें-नन्हें प्रकाश हैं न—सूर्य-चन्द्रमा-तारोंके समान—इनके उदयके पूर्व, इनके अस्तके अनन्तर वही परब्रह्म परमात्मा जगमगाता रहता है। **पूर्व्यम्**—सबसे पूर्व है अनादि-सिद्ध है, सनातन है, कारण-कारण है। ब्रह्म द्वैतकी उत्पत्तिके पूर्व है, द्वैतके भानके पूर्व है, द्वैतकी प्रियताके पूर्व है—ये तीन बात आप ध्यानमें रखो—जब आप द्वैतसे प्यार करने लगते हैं उससे पहले अपने अद्वैत-स्वरूपसे प्यार करते हैं-जब द्वैतका आपको भान होने लगता है उससे पहले अपने-आपका भान होता है; जब द्वैतकी उत्पत्ति होती है उससे पहले आप होते हैं। आप यदि अपने स्वरूपको जान जायँ तो उसमें न द्वैतकी उत्पत्ति है, न द्वैतका भान है, न द्वैतका प्यार है—ऐसी अद्वितीयता अपने स्वरूपमें भरी हुई है। **य एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति।**

जो इनको जान लेते हैं वही अमृत है, माने पीने लायक सृष्टिमें वही है। पीने लायक माने भोग्य। चाटने लायक, स्वाद लेने लायक, प्रेम करने लायक—केवल वही है जो अद्वैत-दर्शी है। वही अमृत है। अमृत स्वर्गमें नहीं रहता; अमृत अद्वैत-दर्शी महात्माके शरीरमें रहता है।

सर्वत्र ब्रह्मका अनुशासन

अध्याय-२ वल्ली-३ मन्त्र-३

भयादस्याग्निस्तपति भयात्तपति सूर्यः।
भयादिन्द्रश्च वायुश्च मृत्युर्धावति पञ्चमः॥ २.३.३

अर्थ :—इसके भयसे अग्नि तपता है, इसीके भयसे सूर्य तपता है और इसीके भयसे इन्द्र, वायु और पाँचवाँ मृत्यु अपने कार्योंमें दौड़ता है॥ ३॥

यह कहते हैं कि प्राणोंका भी प्राण परमात्मा है। **प्राण एजति निःसृतम्।** **प्राणे** अर्थात् **प्राणस्य प्राणः**—प्राणका भी प्राण परमात्मा है। **यद् इदं किं च यत्किं चेदं जगत्सर्वं निःसृतं सत्येजति**—प्राण-रूप अधिष्ठानमें, परब्रह्म परमात्मामें यह सम्पूर्ण जगत् फुरकर **निःसृतम्**—ठसाठस अधिष्ठान में केवल ज्ञानात्मक रूपसे ही फुरकर कम्पित हो रहा है, चल रहा है, दिखायी पड़ रहा है। वह महद् वस्तु, वह प्राण, वह प्राण-का-प्राण, वह परब्रह्म परमात्मा **उद्यतमिव वज्रम्**—वह तो जैसे वज्र उद्यत होवे—किसीने उठा रखा हो वज्र कि यह मारा और सामनेवाला काँप रहा हो—ऐसे-ब्रह्मा काँपे, विष्णु काँपे, काँपे महादेवा! ब्रह्मा काँप रहे हैं, विष्णु काँप रहे हैं, महादेव काँप रहे हैं—**नाच नटी इव सहित समाजा**—माया नाच रही है, जगत् नाच रहा है और नाचनेवालोंके साथ भगवान् भी नाच रहा है। देखो—

तदेजति तन्नैजति तद्दूरे तद्वन्तिके।
तदन्तरस्य सर्वस्य तदु सर्वस्यास्य बाह्यतः॥ (ईशो०)

उसीको जो पहचान लेता है जिसमें यह सब काँप रहा है वही अमृत है। जिसमें यह सब काँप रहा है—तो यह नहीं समझना कि वह धरतीकी तरह नीचे होगा और हम उसके ऊपर नाच रहे होंगे—ऐसे नहीं समझना, क्योंकि यदि वह धरतीकी तरह नीचे होवे तो ऊपर वह नहीं होगा और ऊपर नहीं होगा तो अधूरा हो जायेगा! तो बोले कि अच्छा, वह आकाशकी तरह है और हम उसमें हवाकी तरह नाच रहे हैं—ऐसा भी नहीं समझना। क्यों? कि आकाशमें तो अवकाश होता है—

कार्य-कारण-भाव होनेसे कारणमें कार्यकी स्थिति होती है, परन्तु परब्रह्म परमात्मा न कार्य है न कारण है—वह अवकाशात्मक नहीं है। परब्रह्म परमात्मा आकाशके समान अवकाश देनेवाला है ही नहीं, उसमें द्वैतकी उपस्थिति ही नहीं है। तब यह कैसे नाच रहा है? कि नाच रहा है परमात्मा और मालूम पड़ता है कि दुनिया नाच रही है।

बोले कि अच्छा, परमात्मा नाच रहा है तो परमात्मा भी स्पन्दनशील हुआ न, परमात्मा जगत् हुआ, चलन-वाला हुआ। बोले कि अरे-जो इसको देख रहा है सो तो नहीं नाच रहा है न? वह देख ही रहा है। बोले कि कहाँ देख रहा है? कि अपने आपको ही देख रहा है! यही सोपाधिक निरुपाधिक बोलते हैं—जबतक अन्तःकरणकी उपाधि है तबतक प्रेमका नृत्य अथवा भयका नृत्य कर रहा है और निरुपाधिक रूपसे वह नहीं नाचता। भयका नृत्य भी होता है—जैसे सर्कसमें जिसमें शेरको नचाते हैं, बन्दरको नचाते हैं, वे तो डरकर नाचते हैं; नर्त्तकी लोभसे नाचती है; प्रेमी प्रेमसे नाचते हैं—कोई ईश्वरके प्रेमसे नाचता है, कोई लौकिक प्रेमसे नाचता है। परन्तु कम्पन सबमें है! ईश्वर कैसे नाचता है? क्या भयसे? उसको किसका भय है? क्या लोभसे? किस चीजका लोभ है उसको? क्या काम-वश? कि नहीं, कामसे भी नहीं नाचता है! तब ईश्वर कैसे नाचता है? कि मायाकी उपाधिसे नाचता है! नाचती है माया और मालूम पड़ता है कि ईश्वर नाचता है।

अब आओ जरा इसकी परीक्षा करें—समीक्षा करें! परीक्षा करें माने तर्ककी कसौटीपर इसको कसें, और समीक्षा करें माने इसको अनुभवका विषय बनावें! आओ इसको एक बार देखें।

एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति—क्यों जाने इसको? कि जो जानता है इसको, सो अमृत हो जाता है!

भयादस्याग्निस्तपति भयात्तपति सूर्यः।
भयादिन्द्रश्च वायुश्च मृत्युर्धावति पञ्चमः॥ ३॥

एक बात है कि यह जो ईश्वर है यह हिन्दू-मुसलमान, सिक्ख, ईसाई, पारसी, यहूदी—इनके मजहबवाला नहीं है, मजहबी खुदा नहीं है, यह भला! लोगोंने अपने-अपने मजहबका संस्कार ईश्वरपर डालकर उसको भी मजहबी बना दिया। पहले हम जब 'कल्याण' में रहते थे, तब जब वहाँ चित्र बनकर आते तो उनको देखते—कृष्णका, रामका चित्र होता तो उनको खड़ा तिलक लगा होता

और वैष्णवोंका होता तो भी खड़ा लगाते और दैत्योंका हो तो आड़ा लगाते थे; तो हम उनसे पूछते—ऐसा क्यों करते हो? खड़ा तिलक और आड़ा तिलक—माने ईश्वरमें भी सम्प्रदाय घुस गया। यह जो ईश्वर है इसको समझो!

भयानां भयं भीषणं भीषणानाम्।

श्रुतिमें कहा है—भय भी जिससे भयभीत रहता है और जो भीषणका भी भीषण है—माने जिसकी सत्ता-स्फूर्तिसे भीषणमें भीषणता आती है और जिसकी सत्ता-स्फूर्तिसे भय-में-भय आता है। तो वह भी भय होगा? कि नहीं, **भयानां भयम्** कहनेसे वह बहुत मजेदार हो गया! जब कहते हैं कि वह आँख-की-आँख है, कान-का-कान है; मन-का-मन है—ऐसे बोलते हैं — तो एक मन है संस्कारवाला, एक कान है संस्कारवाला, एक आँख है संस्कारवाली और उसमें असंस्कारी रहकर जो सत्ता-स्फूर्ति देता है वह है आँख-का-आँख, वह है प्राण-का-प्राण; वह है मन-का-मन विवेक करके देखो—**भयानां भयम्।**

एक दिन यमराजके दूत और धर्मराजके दूत दोनों आपसमें लड़ गये, तो धर्मराजके दूत देखनेमें बड़े सौम्य थे और यमराजके दूत देखनेमें बड़े भीषण थे—दोनोंमें हो गयी लड़ाई और दोनों ताकतवर। अब देखो, दोनोंमें वह ताकत कहाँसे आयी? वह ईश्वरकी ही ताकत दोनोंमें काम कर रही है—भयानां भयम्। एक धर्मकी उपाधिसे युद्ध कर रहा है और एक अधर्मकी शक्तिकी उपाधिसे युद्ध कर रहा है। व्यक्तिमें धर्माधर्मके संस्कार हैं—एक कौरव लड़ रहा है, एक पाण्डव लड़ रहा है, एक राम-पक्षके वानर लड़ रहे हैं, एक रावण-पक्षके राक्षस लड़ रहे हैं—दोनोंमें शक्ति है, दोनों बड़े भयंकर हैं। राम-भक्तिकी उपाधिसे वानर लड़ रहे हैं और रावण-भक्तिकी उपाधिसे राक्षस लड़ रहे हैं, परन्तु दोनोंको सत्ता-स्फूर्ति देनेवाली चीज एक ही है—भयानां भयं। देखो, दस पंखे चल रहे हैं, दसोंमें बिजली एक है, दस बल्ब जल रहे हैं दसोंमें बिजली एक है, दस हीटर, दस रेफ्रिजरेटर चल रहे हैं—सबमें बिजली एक है, सबको नचा रही है बिजली। ऐसे ही देखो एक ज्ञान है, ज्ञानके कारण अनेक। आप पहले अपने भीतर इस भयको देख लो—

भयादस्याग्निस्तपति भयात्तपति सूर्यः।
भयादिन्द्रश्च वायुश्च मृत्युर्धावति पञ्चमः॥

आपको कुछ बोलना होता है और न बोलो तो जैसे भीतरसे कोई सुई चुभोता है कि यह यह बात क्यों नहीं बोलते—बोलनेको जैसे कोई विवश करता

हैं। कौन विवश करता है? कि तुम्हारी संस्कार-युक्त जो जानकारी है वह विवश करती है। बोलनेमें ज्ञान तो है, बोलनेकी प्रेरणामें ज्ञान तो है परन्तु, देखे हुएका, सुने हुएका संस्कार है—आप भीतर यदि इस बातको ध्यानसे समझ लो तो ईश्वरकी बात समझमें आजायेगी।

अच्छा, आपके सामने जब जहरका प्याला आता है तब आपको पीनेसे कौन रोकता है? जहर पीनेसे मर जाते हैं, ऐसे संस्कारसे युक्त जो ज्ञान है, वही न आपको विषसे भय देता है। आपको वहाँ भय देनेवाला आपका पड़ौसी नहीं है, आपका शत्रु सिरपर तलवार लेकर खड़ा नहीं है, आपके हृदयमें रहनेवाला ज्ञान विषकी मारकताके संस्कारसे युक्त होकर आपको विष पीनेसे रोकता है। लेकिन जब आपको झूठ बोलना होता है तब जरा हल्के ढंगसे तो मना कर देता है कि मत बोलो—अरे झूठ मत बोल भाई—लेकिन जब उधर यह कहता है कि झूठ बोलनेसे तो पैसा आवेगा, इज्जत बढ़ेगी तो भय और लोभ आपसमें लड़ जाते हैं। देखो, पैसा आनेसे सुख मिलेगा, यह भी ज्ञान ही है और झूठ बोलनेसे पाप लगेगा यह भी ज्ञान ही है। झूठ बोलनेसे पाप लगेगा—यह धर्मका संस्कार है, सत्य बोलना चाहिए, यह धर्मका संस्कार है और पैसा मिलनेसे बड़ा सुख मिलेगा, लोभकी पूर्तिसे सुख मिलेगा—यह भी एक संस्कार तुम्हारे अन्त:करणमें है, और ज्ञान दोनोंमें एक है। एक परमात्मा जो ज्ञान-स्वरूप है वह दोनोंमें है। जब तुम हारकर झूठ बोलते हो—लोभसे हारकर झूठ बोलते हो, तो ज्ञान-स्वरूप परमात्मा वहाँ नहीं हारता—वहाँ तो लोभसे सत्यका प्रेम, सत्यकी निष्ठा, झूठ न बोलनेका संस्कार हार गया। लेकिन जहाँ जहरका प्रसङ्ग आया वहाँ?

जरा हल्के ढंगसे इस बातको समझ लेना अच्छा रहेगा। जो लक्षण त्वं-पदार्थपर घटित नहीं होता वह लक्षण तत्-पदार्थपर भी घटित नहीं होता, क्योंकि मूलमें दोनों एक हैं। इसलिए जो लक्षण त्वं-पदार्थपर घटित नहीं होगा वह लक्षण तत्-पदार्थ पर भी घटित नहीं होगा और जो लक्षण तत्-पदार्थपर घटित नहीं होगा वह त्वं-पदार्थ पर भी घटित नहीं होगा, क्योंकि मूलमें दोनों एक हैं।

एक महात्मा थे वृन्दावनमें। उनका स्वभाव जरा नरम था। कहते— लोग आग्रह करते हैं, जिद्द करते हैं, बड़ा प्रेम करते हैं, बड़ा आदर करते हैं तब मजबूर होकर उनको लेना पड़ता है। बोले कि अच्छा, अगर कोई लड़की लेकर आवे और उनसे आग्रह करे कि व्याह कर लो इससे, तो करेंगे? बोले—कि नहीं करेंगे। कि अब क्यों दूसरोंके मजबूर करनेपर वे पैसा तो ले लेते हैं और क्यों

दूसरोंके मजबूर करनेपर व्याह नहीं करते? यदि दूसरोंके मजबूर करनेपर ही मनुष्य कोई काम कर लेता है तो पैसा लेनेवालेको व्याह भी करना चाहिए। इसका अभिप्राय क्या है? कि यह जो हमारे भीतर बैठा हुआ ज्ञान है न, वह हमारे संस्कारोंके द्वारा हमारे जीवनपर शासन कर रहा है। शासन तो हमारा ज्ञान ही करता है—**अन्तः प्रविष्टः शास्ता जनानाम्।**

वह मनुष्यके भीतर रहकर ही शासन करता है। कुत्ता जब रोटी लिए हुए आदमीको आते देखता है तब क्यों पूँछ हिलाते हुए उसकी ओर जाता है? और डंडा लेकर आदमीको अपनी ओर आते हुए देखता है तो क्यों वह भागता है? देखो, ज्ञान है उसको। रोटी खानेसे हमको सुख मिलेगा। यह जहाँ ज्ञान होता है वहाँ प्रवृत्ति होती है और डंडा खानेसे हमको दुःख मिलेगा, यह जहाँ ज्ञान होता है वहाँसे निवृत्ति होती है। असलमें ज्ञान ही निवर्तक है और ज्ञान ही प्रवर्तक है।

अब जहाँ हम ज्ञानके विपरीत आचरण करते हैं वहाँ क्या होता है? देखो, ज्ञान डरवाता भी बहुत है—भयादस्याग्निस्तपति—एक आदमीने कभी अपने हाथसे ऐसा काम किया जो कभी नहीं करना चाहिए था—वह जानता था कि नहीं करना चाहिए। भीतरसे ज्ञानने अनुशासन भी किया कि ऐसा नहीं करना चाहिए, लेकिन क्रोधका वेग ऐसा आया—हिंसाका वेग ऐसा आया कि वहाँकी जो निष्ठा थी, अहिंसाकी जो निष्ठा थी उसकी जगह हिंसाकी निष्ठा प्रबल हो गयी। जो निष्ठा प्रबल हो जाती है, परमात्माकी शक्ति, परमात्माका ज्ञान उधर झुक जाता है। झुक गया तो उसने हिंसा कर दी।हिंसा कर दीतब वह पागल हो गया! यह क्या हुआ कि द्वन्द हुआ हिंसा और अहिंसात्मक ज्ञानके भीतर द्वन्द हुआ; द्वन्द होनेपर वह पागल हो गया। जब पागल हो गया, तो पागलपनमें वह क्या करता था कि बस बारम्बार पानीसे अपना हाथ धोवे!

एक बार किसीने अपने गुरुको गाली दे दी, पागल हो गया। पागल हो गया तो वह बारम्बार मुँहमें पानी लेवे, कुल्ला करे—पागलपनमें कुल्ला करे।

हमारे भीतर बैठा हुआ जो ज्ञान है वह हिंसासे भी असङ्ग रहकर, अहिंसासे भी असङ्ग रहकर वस्तुको प्रकाशित करता है परन्तु वही तद्-तद्-वृत्तियोंमें जो निष्ठा है—जाग्रत्-संस्कार है—जैसा संस्कार है वैसे संस्कारपर आरुढ़ होकर मनुष्यके जीवनका संचालन भी करता है और उसके विपरीत होनेपर वह दंड भी देता है, ग्लानि भी उसीसे होती है, म्लानि भी उसीसे होती है। हम एक आदमीको

जानते हैं—यहाँ स्त्री समझो. पुरुष समझो बैठा है, वह किसीकी निन्दा करके आया है, जबतक निन्दा नहीं करता था तबतक उसके मुखपर एक प्रसाद था, उसकी आँखमें एक चमक थी—वह मिलता था तो जैसे फूल खिलता है ऐसे मिलता था और जब वह निन्दा करनेके बाद मिलने लगा तब उसकी आँख कुम्हला गयी, उसके ओठोंकी मुस्कान जो थी वह मुरझा गयी, है न! क्यों मुरझा गयी? कि कोई भीतरसे उसको भयभीत करनेवाला है।

असलमें ज्ञान तो है शुद्ध और उसमें जो पक्ष-विपक्ष होता है वह संस्कारके कारण होता है और जिस पक्षका संस्कार प्रबल होता है वह हाथमें डण्डा लेकर दूसरे पक्षको मार देता है।

भयादस्याग्निस्तपति—अब अग्नि शब्दको ले लो—अग्नि माने जीभके पीछे, वाक्के पीछे जो देवता बैठे हुए हैं सो। अब देखो, ज्ञान तो है परमात्मा और अनादि-सिद्ध है बोलनेका संस्कार और अच्छा-बुरा सीखकर उसमें बाहरसे भर दिया। बोलनेका संस्कार अनादि-सिद्ध है; ज्ञान अनादि-अनन्त है और बोलनेका संस्कार अनादि और सान्त है और उसमें अच्छा-बुरा बोलनेका, बाह्य-पदार्थके सम्बन्धसे अच्छा-बुरा बोलना—यह आगन्तुक है। भाषा भी आगन्तुक है, बुद्धि भी आगन्तुक है—यह अच्छा आदमी है, यह बुरा आदमी है—यह बुद्धि भी बाह्य-दर्शनसे आयी। भाषा भी बाहरसे आयी और उसमें जो बोलनेकी शक्ति है वह अनादि है, माया है, मायाकी वृत्ति है—कानमें अलग, नाकमें अलग, आँखमें अलग, हाथमें अलग, पाँवमें अलग। यह अलगाव जो है यह वृत्ति है और इनमें मूल-भूता जो शक्ति है वह माया है। यह ज्ञान जो है सो उसी मायापर बैठकर हमारे संस्कारके अनुसार वृत्तियोंको कभी डराता है, कभीं फुसलाता है—'भयादस्याग्निस्तपति' वाणी कैसे बोलती है—ज्ञानसे बोलती है, संस्कारके अनुसार बोलती है और कभी यह हुआ कि यह बोलनेमें बड़ा अनिष्ट है तो जीभ बोलते-बोलते चुप हो जाती है—कभी-कभी ऐसा प्रसङ्ग आता है कि वाक्य हम दूसरे भावसे बोलना प्रारम्भ करते हैं पर बीचमें बोलते-बोलते उस वाक्यकोरोककर कोई दूसरी और घुमा देता है। यही अग्निदेव हैं—यही जो जीभके पीछे बैठकर हमारे खाये हुएकी उष्णता-गर्मी है, सो—

आत्मा बुद्ध्या समेतार्थान् मनोयुङ्क्ते विवक्षया।

आत्मा बुद्धिके द्वारा विषयकी कल्पना करके फिर मनको बोलनेके लिए नियुक्त करता है। मन शरीरकी गर्मीपर चोट पहुँचाता है, उससे वायु चलती है—

'स प्रेरयति मारुतम्'। वायुसे ध्वनि पैदा होती है और ध्वनि पैदा होकरके जिह्वासे निकलती है।

समझो कि बाहर समष्टिमें जो यह अग्नि है वह ठण्डा क्यों नहीं हो जाता, उसको कौन गरम रखे हुए है? यह जो इतनी निष्ठाके साथ अपनी गरमाहटमें टिकी हुई अग्नि है, अपनी दाहकतामें वह ईश्वर स्वरूप जो सत्ता है वही उसको शक्ति दे रही है; और यह हमारी जीभ—यह बोलना चाहिए और यह नहीं बोलना चाहिए—यह जो विवेकपूर्वक बोलती है वह भीतर बैठकर यही ज्ञानस्वरूप परमात्मा जो है,इस अग्निका संचालन करता है।

एक अग्नि-देवता देवलोकमें रहता है, एक अग्नि पदार्थ भूतलोकमें रहता है, एक अग्नि हमारे शरीरके भीतर रहती है। आध्यात्मिक अग्नि, आधिदैविक अग्नि और आधिभौतिक अग्नि—तीनोंका नियन्ता कौन है? जैसे व्यष्टिमें अग्निका नियन्ता—जीभको बोलने दो, जीभको मत बोलने दो—इसका नियन्त्रण ज्ञान ही करता है (वैसे ही समष्टिमें भी है)। आपको यह भी मालूम होगा—और आप भले कभी तमाशा करके देख सकते हो। एक धनी सेठ हो और उसके मनमें झूठे ही घाटेकी बुद्धि उत्पन्न करदो, देखो उसको दस्त लगने लगेंगे! व्यष्टिमें ज्ञान बुद्धि हो गया है। मनुष्यके शरीरमें ज्ञान जो है सो बुद्धि होकर उसके स्वास्थ्यका भी नियन्त्रण करता है! अच्छा, एक आदमीको झूठी खबर ही दे दो कि तुम्हारा अमुक रिश्तेदार, अमुक गाँवमें जो था सो मर गया, देखना उसकी आँखसे आँसू गिरने लगेंगे! आँखसे आँसू क्या मृत्युने गिराया? क्या आँखसे आँसू परदेशमें रहनेवाले उस आदमीने गिराया? कि नहीं, तुम्हारी बुद्धिने ही तो आँसू गिराये न? जब मरनेकी बुद्धि हो गयी कि हाय-हाय हमारा रिश्तेदार मर गया तो आँखसे आँसू गिरने लगे—वही तो नियन्त्रण करता है न? इस ढंगसे कई तरहकी चिकित्सा की जाती है।

बुद्धि उत्पन्न करके भी चिकित्सा होती है। आयुर्वेदमें तो यह सिद्धान्त माना हुआ है कि आधा रोग वैद्यकी वाणीसे जाता है और बचा आठ आना, तो आठ आनेमें छह आना रोगीके पथ्यसे जाता है और दो आने भरकी मदद दवा करती है—एक मानस-चिकित्सा भी तो होती है न!

देखो, हम एक उदाहरण बताते हैं। एक स्त्री थी, उसके शरीरमें पक्षाघात हो गया था, हाथ नहीं उठता था, परन्तु सुन्दर थी, युवती थी और साथ-साथ उसके अन्दर धर्मका संस्कार भी था। जब डॉक्टरी दवासे वह अच्छी नहीं हो रही थी तब

एकने बन्द कर दिया कमरा और जाकर उसके शरीर परसे कपड़ेको खींचा, मानो उसके साथ बलात्कार करना चाहता हो! अब बलात्कारको रोकनेके लिए इतना वेग उस युवतीके शरीरमें आया कि वह उठकर बैठ गयी और दोनों हाथसे उसने कपड़ेको जोरसे पकड़ करके खींच लिया—हाथमें शक्ति आगयी। **भयादस्याग्निस्तपति भयात्तपति सूर्यः**—देखो, यह क्या है? कि यह ज्ञानने ही तो उसके हाथमें शक्ति भर दी!

एक देखी हुई बात अब सुनाता हूँ। एक अनूप शहर नामका कस्बा है, उत्तर-प्रदेशमें बुलन्द शहर जिलेमें पड़ता है, वहाँ श्रीउड़ियाबाबाजी महाराजकी बड़ी महिमा, बड़ी प्रतिष्ठा, बड़े भक्त। एक स्त्री थी वह तीन महीनेसे पलंगपर लेटी हुई थी, उठती नहीं थी। देहातमें तो चारपाई काट देते हैं, लेटे-लेटे ही शौच हो जाता था। तीन महीनेसे वह स्त्री वैसे ही खाट पर लेटी रहती थी।

संयोगवश श्रीउड़ियाबाबाजी महाराज अनूप शहर गये। उसके पतिने आकर श्रीउड़ियाबाबाजी महाराजसे प्रार्थना की कि महाराज, हमारी पत्नी बीमार है, उठ नहीं सकती है, आप घरपर आकर उसको दर्शन दे दो।

डाँट दिया बाबाने—हम नहीं आवेंगे।

उसने जाकर अपनी पत्नीसे कह दिया कि महाराज तो नहीं आवेंगे। उसको बड़ी निराशा हुई और वह रोने लगी। दूसरे दिन क्या हुआ कि प्रातःकाल साढ़े पाँच बजे जब महाराज गंगा-स्नान करनेके लिए गंगापर जाते थे तब उनके घरकी ओरसे निकले और एकाएक दरवाजा खोलकर जिस कमरेमें वह औरत लेटी हुई थी उसमें घुस गये और बोले—उठ, क्या ढोंग करती है?

अब महाराज, वह औरत बाबाको देखकर और बाबाकी बात सुनकर आवेशमें आगयी और जो तीन महीनेसे लेटी हुई थी, झट उठकर बैठ गयी और पाँव धरतीपर करके बाबाको उसने साष्टांग दण्डवत् किया।

बाबाने कहा—उठ-उठ, चल गंगाजी। अब वह तुरन्त चलकर बाबाके साथ गंगाजी गयी और उसने गंगा-स्नान किया।

यह हम आपको यों सुनाते हैं कि मनुष्यके जीवनमें ज्ञान जो है सो कितना नियन्त्रण करता है—यह नहीं कि बाबाने उसके ऊपर कोई जादू कर दिया, कि माया कर दी, कि चमत्कार कर दिया, कि सिद्धि कर दी? उसके ज्ञानमें जो बाबाके प्रति श्रद्धा थी—ओ-हो-हो, हमारे घरमें ईश्वर आ गया—चौंक उठी और उठ गयी।

और सुनो—गाँवमें कई तरहकी चिकित्सा हम लोग केवल ज्ञानसे करते हैं। एक दिन यही स्वामी प्रबुद्धानन्दजी सरस्वती जो यहाँ बैठे हैं हमारे सामने—ये आये ही थे, थोड़े दिनोंके बादकी ही बात थी। आये थे तब तो बाल-वाल रखते थे, पैण्ट पहनते थे। आपको आश्चर्य होगा—इनके घरके लोग आये। ये हमसे पूछकर नहीं आये थे, मैं जबलपुरसे पंजाबमेलसे सीधे हरिद्वार जा रहा था तो ये ट्रेनमें आगरेमें आकर बैठ गये। बैठ गये तो इनके बाप आये, इनके बहनोई आये और बोले कि हमारे लड़केको स्वामीजी बहका करके ले आये हैं। तो हमने कहा कि चलो लड़का ही तो लाये हैं लड़की तो नहीं लाये हैं न लड़केको बहकाकर लाना हम सह लेंगे।

एक दिन हम लोग वृन्दावनसे दिल्ली जा रहे थे तो ओखला बाँधपर गये, बड़ा सुन्दर दृश्य था, जमुनाजी भरी हुई, बड़ा सुन्दर बगीचा, बड़े सुन्दर फूल। उसके पहले इनको हिचकी आती थी—बड़े जोरसे हिचकी आती थी, घंटे भरसे आ रही थी, तब हमने इनसे कहा कि अब हम तुमको यहीं छोड़ देते हैं, तुम यहीं पेड़के नीचे रहना, भिक्षा माँगकर खाना। जब मैंने ऐसे कहा तब ये रोने लगे। रोने लगे तो हिचकी आना बन्द हो गयी—देखो, ज्ञानने नियन्त्रण कर दिया। अब जबतक ज्ञान शरीरकी स्मृतिपर आरूढ़ था तबतक हिचकी चल रही थी और जब ज्ञान वियोगकी कल्पनापर आरूढ़ हो गया—तब रोना और भविष्यकी कल्पना कि अब क्या होगा, कहाँ रहेंगे, कैसे करेंगे, क्या खायेंगे, स्वामीजी छूट जायेंगे—यह कल्पना हुई और रोने लगे तो हिचकी बिलकुल ठीक हो गयी।

हम लोग बचपनमें ऐसा ही करते थे—किसी बच्चेको जब हिचकी आती तब कहते कि ऐ, तुमने हमारे बस्तेमें-से हमारा चाकू चुराया? वह कहता—नहीं-नहीं, हमने नहीं चुराया है और हम कहते—नहीं-नहीं, तुमने ही चुराया है, हम मास्टरसे तुम्हारी शिकायत करते हैं। इससे वह इतना डर जाता कि हिचकी आना बन्द हो जाती।

मनुष्यके जीवनपर ज्ञानका बड़ा भारी नियन्त्रण है। कहो कि फिर हम जानते हुए गलत काम क्यों करते हैं? कि इसलिए कि उस कामके दो हिस्से हैं—एक तो माहात्म्यकी जानकारी और एक सुखकी जानकारी—अब विवेक कर लो उसमें। जैसे—हम समझते हैं कि ब्रह्मचर्यसे रहना धर्म है, श्रेष्ठ है, पवित्रता है—यह ब्रह्मचर्यके माहात्म्यकी जानकारी हुई; और एक जानकारी है कि भोगमें सुख है। दो तरहकी जानकारी है। जब हमारे सामने भोगकी वस्तु

उपस्थित होती है तब हमारा ज्ञान यदि भोगकी जानकारी न होती केवल ब्रह्मचर्य-माहात्म्यकी ही जानकारी होती तब तो माहात्म्यके पक्षमें जाता; लेकिन जो भोगके अनुभव हैं, भोगके संस्कार हैं—उनमें भी तो ज्ञान है न, कि हमको इससे सुख मिलता है, इससे सुख मिलता है, इससे सुख मिलता है—तो एक सुख-वासनामें आरूढ़ ज्ञान और एक माहाम्य-वासनामें आरूढ़ ज्ञान—ये दोनों वासनाएँ आपसमें लड़ती हैं और वासनाएँ हारती हैं और वासनाएँ जीतती हैं और ज्ञान जो है जो दृढ़ होगा उसका पक्ष लेगा। ईश्वर किसका पक्ष लेता है? कि जो ईश्वरको नहीं छोड़ता है, उसका पक्ष ईश्वर लेता है—भक्तका पक्ष ईश्वर लेता है; जो अपनी मदद खुद करता है उसकी मदद ईश्वर करता है, जो अपनेको जोखिममें डालता है वह सफल होता है।

कहनेका अभिप्राय यह है कि हमारे जीवनका जो नियन्त्रण है वह ज्ञानात्मक परमेश्वर तद्-तद्-वृत्तियोंमें आरूढ़ होकर कर रहा है और जहाँ दुहरी वृत्तियाँ हैं वहाँ जिसमें हमारी निष्ठा होगी वह सफल होगी और जिसमें हमारी निष्ठा ढीली होगी वह विफल हो जायेगी। इसीसे भक्तिके मार्गमें श्रद्धाका बड़ा भारी महत्त्व है और ज्ञानके मार्गमें निष्ठाका बड़ा भारी महत्त्व है। ज्ञान-मार्गमें उसको निष्ठा बोलते हैं और भक्ति-मार्गमें उसको श्रद्धा-विश्वास बोलते हैं, और हम एक परमात्माके सिवाय और बाकी सबको श्रद्धा-विश्वास ही बोलते हैं। यह जो हम कहते हैं कि वेद श्रद्धा है, जन्म श्रद्धा है, वैकुण्ठ श्रद्धा है—उसको नीची निगाहसे नहीं देखते हैं, एक परमात्मा सत्य है उसकी अपेक्षासे और परोक्षतासे युक्त होनेके कारण श्रद्धा-रूप हैं और उनमें श्रद्धा करनी ही चाहिए। श्रद्धा करना पाप नहीं है, विश्वास करना पाप नहीं है, श्रद्धा करना, विश्वास करना अपने हृदयको ऊँचा उठानेका तरीका है। यह बात सच्ची ही है कि अन्यरूपसे ईश्वरपर श्रद्धा ही की जाती है, यह बात सच्ची ही है कि परोक्ष परलोकपर श्रद्धा ही की जाती है, कि यह भी सत्य ही है कि पुनर्जन्मपर श्रद्धा ही की जाती है। लेकिन श्रद्धा करना कोई पाप नहीं है, इससे हमारे हृदयका निर्माण, हमारे अन्त:करणका निर्माण, हमारे जीवनका निर्माण होता है, ईश्वरकी ओर चलनेमें मदद मिलती है, यह मददगार है भला!

नाश्रद्दधानाय आविर्जुषन्ति देवा:।

लेकिन, हम परमसत्य किसको मानते हैं? एक अद्वितीय परमात्माको। जो प्रत्यक्‌चैतन्याभिन्न है, वही विज्ञान-सिद्ध है, वही ज्ञान-सिद्ध है, वही अनुभव-सिद्ध है—उसके सिवाय दूसरी किसी भी वस्तुकी सिद्धि नहीं है।

'भयादस्याग्निस्तपति'—यही ज्ञान व्यष्टिकी उपाधिसे, अध्यात्ममें, हमारा संचालन करता है। इसी प्रकार समष्टिकी उपाधिसे अग्नि इन्द्रादिका संचालन ज्ञान ही करता है और असली परमात्मामें—निरुपाधिक परमात्मामें, न नियम्य है और न तो नियन्ता है, उसमें अग्नि, इन्द्रादिका भेद नहीं है, नियम्य नहीं है, और परमात्मामें नियन्तापना नहीं है, वह शुद्ध ज्ञान है। तो—

भयादस्याग्निस्तपति भयात्तपति सूर्यः।

सूर्य हमारी आँखमें हैं तो क्या देखना चाहिए, क्या नहीं देखना चाहिए? एक वृत्ति यह है कि देखनेमें मजा है, एक वृत्ति यह है कि देखनेमें पाप है। वैसे एक बात हम आपको यह सुना दें कि देखना पाप नहीं है, सुनना पाप नहीं है, बोलना पाप नहीं है, सूँघना पाप नहीं है, छूना पाप नहीं है—यह जो पाँच ज्ञानेन्द्रियोंमें पाँच प्रकारके ज्ञान प्राप्त करनेकी शक्ति है, ये इन्द्रियाँ अगर अपना-अपना काम करती हैं तो उसका नाम पाप नहीं है, परन्तु राग-द्वेषसे युक्त देखना पाप है।

बोले नहीं राग-द्वेषसे युक्त देखना भी पाप नहीं है, क्योंकि मनमें जिससे राग होगा उसको राग-युक्त देखेंगे, जिससे द्वेष होगा उसको द्वेष-युक्त देखेंगे—वह तो देखेंगे-ही-देखेंगे। कि तब काहेमें पाप है? कि कर्त्तापनमें पाप है—आँख सहजभावसे जो देखती है, नाक सहजभावसे जो सूँघता है, मनमें अच्छे-बुरेका जैसा संस्कार है उसके अनुसार मनमें रंजना आती है, जलन आती है—वह भी सहज-भावसे आती है परन्तु उसमें कर्त्तृत्व, उसमें अभिमान होना पाप है।

बोले कि नहीं, अभिमान होना भी पाप नहीं है। अभिमान भी तो पहलेसे होता ही है, रहता ही है। जान-बूझकर निषिद्ध काम करना पाप है और जान-बूझकर मनमें राग-द्वेष होना पाप है।

आजकल जो लोग भाव-भाव बोलते हैं वे लोग जगत्‌की असलियतको नहीं जानते। आपको हम बिलकुल स्पष्टम्-स्पष्टम् बोलते हैं—सड़कपरसे दाहिने चलना पाप है कि बायें चलना पाप है? कि अरे भाई, कानूनके अनुसार चलना उचित है—पुण्य है, और कानूनके खिलाफ चलना अनुचित है, पाप है—इसमें विधि-निषेध ही प्रबल है, भाव नहीं। कोई कहे कि हम पत्नीको बहन समझते हैं, कोई बहनको कहे कि हम पत्नी समझते हैं तो भाव क्या करेगा? बहनमें पत्नीका भाव करना पाप है! क्यों? क्योंकि वह निषिद्ध-स्थलपर है! निषिद्ध-स्थलपर किया हुआ जो भाव है वह बड़ी तीव्र वासनासे किया गया है और वह कर्त्तापनसे किया गया है। जहाँ लिखा गया हो कि यहाँ सड़क पार करना मना है और वहाँ

अगर कोई सड़क पार करने लगे तो जान-बूझकर अपराध करता है न—जान बूझकर प्रबल वासनासे, प्रबल कर्तृत्वसे जब कर्म कियां जाता है तब निषेधका उल्लंघन होता है—निषिद्ध-कर्मका आचरण होता है और विहित-कर्मका उल्लंघन होता है। विधि और निषेधसे पाप-पुण्यकी उत्पत्ति होती है, आँख-कानसे नहीं होती, जीभसे नहीं होती, मनसे नहीं होती, अभिमानसे भी नहीं होती, परन्तु जैसी मर्यादा होती है उसके उल्लंघनसे होती है। मर्यादा तो हमेशा कृत्रिम होती है न—देश-देशमें अलग होगी, सम्प्रदाय-सम्प्रदायमें अलग होगी, समय-समयमें अलग होगी—देशके अनुसार होगी, कालके अनुसार होगी, सम्प्रदायके अनुसार होगी, जातिके अनुसार होगी—तब वह विधानकी प्रधानतासे होगी और वस्तुकी प्रधानतासे माने तो? बोले कि वैज्ञानिक लोग जब जाँच करके बतावें कि यहाँ दाहिनेसे जानेपर कौन-सी अच्छी किरणें तुम्हारे शरीरमें प्रवेश करेंगी और यहाँ बायीं ओरसे घुसनेपर कौन-सी अच्छी किरणें तुम्हारे शरीरमें प्रवेश करेंगी—ऐसे जाँचकर वैज्ञानिक दृष्टिकोणसे मर्यादा नहीं बनायी जाती, क्योंकि तत्त्व-दृष्टिसे कोई भेद नहीं है। और जब तत्त्व-दृष्टिसे भेद नहीं है तब भेद बनाया हुआ है।

हम लोग जब कहते हैं, कि बिना शास्त्रके धर्म-अधर्मका ज्ञान नहीं हो सकता—तब हमारा अभिप्राय क्या होता है? हमारा अभिप्राय यह होता है कि तत्त्व-दृष्टिसे सब एक है और धर्म-अधर्म बिना अध्यारोपके, बिना कल्पनाके नहीं हो सकता, इसलिए जो हमारा शाश्वत-संविधान है उसीके अनुसार धर्माधर्मकी कल्पना होती है, वस्तुके अनुसार नहीं होती, कर्तापनके अनुसार नहीं होती, भावनाके अनुसार नहीं होती—विधानके अनुसार होती है। यह बड़ी अद्भुत लीला है।

भयात्तपति सूर्यः—देखनेमें पाप नहीं है, देखनेमें विधानका जहाँ उल्लंघन है—निषिद्धदर्शन—जान-बूझकर कर्तृत्वपूर्वक निषिद्धका दर्शन वहाँ पाप है और जान-बूझकर कर्तृत्व-पूर्वक विहितका उल्लंघन पाप है।

अब देखो, इसमें तुम्हारा ज्ञान जो है सो किस पक्षमें जाता है? यदि ज्ञानके आदेशके विपरीत करोगे, ज्ञानकी आज्ञा नहीं मानोगे, ज्ञानका अनुशासन नहीं मानोगे तो एक दिन ग्लानि होगी, दुःख होगा, मलिनता आवेगी—**भयात्तपति सूर्यः**। यह आँखमें बैठा हुआ सूर्य उसी ज्ञान-रूप ईश्वरके भयसे तपता है—तपता है माने नेत्रका संचालन करता है।

भयादिन्द्रश्च वायुश्च—हाथमें बैठा हुआ इन्द्र होता है—हाथका देवता इन्द्र

और आँखका देवता सूर्य, वाक्का देवता अग्नि और प्राण-अपान, उदान, समान, व्यान आदि वायु हैं—वायुके उनचास भेद मानते हैं—इन्द्रने दितिके गर्भमें मरुतके उनचास टुकड़ कर दिये—वायुके उनचास भेद होते हैं, उसमें दस प्रकारकी वृत्तियाँ शरीरके भीतर रहती हैं—प्राण-अपान ये सब उनके नाम हैं—वायु एक है और वृत्तियाँ दस हैं। देखो, साँस ऊपरसे निकलती है और ऊपरसे ही बढ़िया हवा लेकर भीतर चली जाती है—गन्दी हवा निकालती है और अच्छी हवा भीतर ले जाती है; और अपान वायु नीचेको निकलती है और फिर लौटकर नहीं आती—इसी एक शरीरमें हवाका यह विभाग है। क्यों अपान अपनी मर्यादामें नीचेको ही जाता ऊपरको नहीं आता और क्यों प्राण वायु ऊपरको ही आती है और नीचेको नहीं जाती—ये अपनी मर्यादामें स्थित क्यों हैं? यह अलग-अलग जो वायु हैं यह सब-की-सब ज्ञानके नियन्त्रणमें है।

जहाँ नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त परमात्माके ज्ञानमें हमारी वृत्तियाँ लीन हो जाती हैं वहाँ सब क्रियाएँ ठहर जाती हैं। आपने सुना होगा कि योगी लोग समाधि लगा लेते हैं तब पाचन नहीं होता है, मलापसरण नहीं होता है, पेशाब नहीं आता है, बाल भी नहीं बढ़ता है, खून भी नहीं चलता है—यह क्या है कि जब ज्ञान हिलता है—हिलनेवाली चीजके साथ जब ज्ञानका तादात्म्य होता है, प्रकृति और प्राकृतके साथ जब ज्ञानका तादात्म्य होता है तब सारी क्रिया शरीरमें होती है और जब प्रकृति और प्राकृतके साथ तादात्म्य छूट जाता है, द्रष्टा अपने स्वरूपमें स्थित हो जाता है तब शरीरमें कोई क्रिया नहीं होती। यह हिलना-चलना सब ज्ञानका ही विलास है—

भयादिन्द्रश्च वायुश्च मृत्युर्धावति पञ्चमः।

सर्वज्ञका नियन्ता भी ज्ञान ही है—ज्ञानका यह विलास देखो। सर्व ज्ञानसे प्रकाशित होता है और सर्वज्ञ भी ज्ञानसे प्रकाशित है और अल्प भी ज्ञानसे प्रकाशित होता है और अल्पज्ञ भी ज्ञानसे ही प्रकाशित होता है—अल्पज्ञ और सर्वज्ञ दोनोंमें एक ही ज्ञान है। छोटे मटकेमें और बड़े मटकेमें एक ही आकाश है—बड़ा मटका यह पेट और छोटा मटका यह मुँह। दोनोंके भीतर अवकाश बिलकुल एक ही है। इसी प्रकार जो चैतन्य वस्तु है—वह सर्वत्र एक ही है।

मृत्युर्धावति पञ्चमः—यह श्रुति बहुत जगह आयी है—**भीषास्मद् वातः पवते भीषोदिति सूर्यः भीषा अग्निश्च वायुश्च**—श्रीमद्भागवतमें कई जगह दोहरायी हुई है—**भयं भीषणानाम्**। यदि तुम्हारे भीतर ज्ञानमें द्वन्द है—एक सुखका

पक्षपाती ज्ञान है और एक निरोधका पक्षपाती ज्ञान है—एक भोगका पक्षपाती ज्ञान है और एक निरोधका पक्षपाती ज्ञान है—तो एक ही है परन्तु निरोधकी उपाधिसे और वासनाकी उपाधिसे वह भिन्न-भिन्न मालूम पड़ता है ज्ञानके द्वारा ही भोग भी संचालित होता है और निरोध भी संचालित होता है। हम मृत्युकी ओर जाते हैं और हम अमृतकी ओर जाते हैं—यह ज्ञानके द्वारा संचालित होता है। संस्कारानुसारिणी जो वृत्ति है उसमें जो ज्ञानका प्रतिबिम्बन है, ज्ञानका आभास है, वहाँ जो अधिष्ठान रूपसे, प्रकाशरूपसे ज्ञान है उसीके द्वारा सारा-का-सारा संचालन होता है। उस ज्ञानके स्वरूपको यदि समझना हो तो अभी समझो। अगले मंत्रमें श्रुति बताती है—'इह चेदशकद्बोद्धुम्'—यदि तुमने इसी जीवनमें समझ लिया। यह मरनेके बाद समझनेकी चीज नहीं है और जन्मनेसे पहले तुम समझकर नहीं आये हो। वेदान्त अदृष्ट की चर्चा नहीं करता, इसमें धर्मका फल भी दृष्ट ही है, दृष्ट ही है माने इसी लोकमें धर्मका फल है। धर्मका फल अपने अन्त:करणकी निर्मलता, पवित्रता, स्वच्छता—जो इसी जीवनमें अनुभव होती है।

एक पुरोहित धर्म है और एक महात्मा-धर्म है भला! एक साधु-धर्म होता है और एक पुरोहित-धर्म होता है। पुरोहित-धर्म स्वर्ग-नरककी चर्चापर आधारित है और महात्माओंका धर्म अन्त:करणकी शुद्धि-अशुद्धिपर आधारित होता है। देखो, कोई भी काम करके तुम्हारा अन्त:करण निर्मल हुआ कि नहीं, प्रसन्न हुआ कि नहीं, स्वच्छ हुआ कि नहीं? अन्त:करण तो इसी जन्ममें शुद्ध होता है अगले जन्ममें नहीं, इसी जन्ममें और शुद्ध अन्त:करणमें परमात्माका ज्ञान इसी जीवनमें होता है।

जिनको इस जन्ममें ज्ञान होनेकी उम्मीद नहीं है वे लोग कहते हैं कि करते रहो भाई, इस जन्ममें नहीं तो अगले जन्ममें हो जायेगा! ये नाउम्मीद लोग हैं। बोले—भाई, बेटा होनेके लिए यज्ञ कर लो। बोले—यज्ञ करनेपर भी अब क्या बेटा होगा! अब तो बुढ़ापा आगया, नपुंसकता आगयी। बोले कि अच्छा, यज्ञ तो कर लो, इस जन्ममें न सही अगले जन्ममें बेटा होगा, यज्ञ तो करो। यह जो अन्त:करणकी शुद्धि है, यह इसी जन्ममें होती है; यह जो परमात्माका साक्षात्कार है यह अभी होता है, अभी होता है! जो परमात्मा इस देशमें नहीं है वह अधूरा है; जो परमात्मा इस समय नहीं है वह मुर्दा है; जो परमात्मा इसी रूपमें नहीं है, इसी शरीरमें नहीं है वह परमात्मा भला पूरा कैसे हो सकता है?

कितने सौभाग्यकी बात है कि परमात्मा अभी है, यहीं है और इसी शरीरमें हैं; अगर ऐसा नहीं है तो वह परमात्मा ही नहीं है भला, क्योंकि वह अद्वितीय नहीं है, वह पूर्ण नहीं है, वह ब्रह्म नहीं है, वह ईश्वर नहीं है, वह सर्व-व्यापक नहीं है, वह निराकार नहीं है। जो अभी नहीं है वह या तो मर गया या तो पैदा ही नहीं हुआ और जो यहाँ नहीं है वह दिल्लीमें होगा—है न—तो दिल्लीका परमेश्वर तो टिकाऊ नहीं—दिल्लीका शाहंशाह तो टिकाऊ नहीं है वह तो बदलता रहता है! और यदि वह यही नहीं है तो उसमें युधिष्ठिर और दुर्योधन सरीखा कोई द्वन्द होगा, युद्ध होगा—ईश्वर दो नहीं होते हैं। तो, केवल पहचानने-भरकी देर है! जैसे किसीका मित्र हो और उसके सामने हो और वह देख भी रहा हो, बात भी कर रहा हो और उसको ढूँढ़ रहा हो। बोले—क्यों? कि पहचानता नहीं है। किसीने बताया कि अरे, तुम जिस मित्रको ढूँढ़ रहे हो वह यही तो है, पर विश्वास न हो। ऐसी स्थितिमें यह मनुष्य पड़ा हुआ है।

प्राक्शरीरस्य विस्रसः (४)—यह शरीर विखर जानेके पहले इसको पहचान लो और इसको पहचान लोगे तो **अमृतास्ते भवन्ति**—तुम अमर, तुम अजर, तुम अमृत, तुम परब्रह्म परमात्मा स्वयं वही और अगर उसको नहीं जानोगे तो—

सर्गेषु लोकेषु शरीरत्वाय कल्पते॥ ४॥

किसी क्रियामें ईश्वरको मत डालो कि यह कर्म जब होने लगेगा तब ईश्वर है—जब हम ऐसा कर्म करेंगे तब ईश्वर; जब ऐसा कर्म होने लगेगा तब ईश्वर—कर्मके चक्करमें ईश्वरको मत डालो। जब हमारी आँख ऐसी हो जायेगी तब ईश्वर—शक्लके चक्करमें ईश्वरको मत डालो। जब हम वैकुण्ठमें पहुँचेंगे तब ईश्वर कि वैकुण्ठके चक्करमें ईश्वरको मत डालो। जब हम समाधि लगायेंगे तब ईश्वर—कि समाधिके चक्करमें ईश्वरको मत डालो। अरे अभी, यहीं जैसे तुम हो वैसे ही अपने आपको देखो, नहीं तो यह शरीर-धारणकी जो परम्परा है—बारम्बार वासना और बारम्बार उसके अनुसार आकृति चलती रहेगी, गति बनी रहेगी एक जगहसे दूसरी जगह। गति कब तक रहेगी? कि जबतक अणुत्व रहेगा, अपनेमें परिच्छिन्नता रहेगी। नारायण परमात्माको इसी जीवनमें प्राप्त करो, अभी प्राप्त करो, यह परमसत्य साक्षात्कार करनेके लिए है!

❖

इसी जीवनमें ज्ञान-प्राप्तिके लिए उद्‌बोधन

अध्याय-२ वल्ली-३ मन्त्र-४-५

इह चेदशकद्बोद्धुं प्राक्शरीरस्य विस्रसः।
ततः सर्गेषु लोकेषु शरीरत्वाय कल्पते॥ २.३.४

यथादर्शे तथात्मनि यथा स्वप्ने तथा पितृलोके!
यथाप्सु परीव ददृशे तथा गन्धर्वलोके छायातपयोरिव ब्रह्मलोके॥
इन्द्रियाणां पृथग्भावमुदयास्तमयौ च यत्॥ २.३.५

अर्थ :—यदि इस शरीरके पतनसे पूर्व ही इस ब्रह्मको जान सका तब तो बन्धनसे मुक्त; नहीं तो उत्पत्ति-विनाशशील लोकोंमें वह शरीर ग्रहण करता रहता है॥ ४॥ मनुष्यलोकमें आत्मज्ञान ऐसे होता है जैसे बुद्धिरूपी दर्पणमें अपना प्रतिबिम्ब, पितृलोकमें स्वप्नकी तरह स्पष्ट नहीं होता, गन्धर्वलोकमें पानीमें प्रतिविम्बकी तरह धूमिल होता है और ब्रह्मलोकमें प्रकाश और छायाकी तरह स्पष्ट होता है॥ ५॥

आपको सुनाया था कि जहाँ तक इस जीवन और जगत्‌का प्रश्न है मनुष्यका ज्ञान ही उसका नियन्ता है। हम विष नहीं पीते, पर, डायबिटीजका रोगी हो, जानता हो कि शक्कर हानिकारक है तो कहेगा कि भाई, शक्कर नहीं खाना चाहिए क्योंकि उससे शरीरकी बहुत हानि होती है परन्तु यदि कोई बहुत आग्रह करे तो थोड़ा खा लेता है। तो, यहाँ ज्ञान क्यों झुक जाता है? इसलिए कि यहाँ ज्ञान एकात्मक नहीं है द्वन्दात्मक है। शक्कर खानेमें मजा है, सबलोग शक्कर खाते हैं, हम भी खाते तो अच्छा लगता—ज्ञानका एक रूप यह है; और एक डॉक्टरोंने, वैद्योंने जो बताया और शक्कर खानेसे अपने जीवनमें जो रोग बढ़ा, जो हानि हुई—उसका भी ज्ञान है।

तो ज्ञान द्वन्द्वात्मक है। यह जानते हुए भी कि शक्कर खाना हमारे लिए हानिकारक है लेकिन चूँकि शक्करमें स्वाद है, शक्कर खानेका संस्कार है वहाँ एक संस्कार दूसरे संस्कारपर विजयी हो जाता है—या तो मनाकर देंगे और या तो खा लेंगे। लेकिन जहाँ ज्ञानका संस्कार एकात्मक है—विष खानेसे मर जाते हैं, तो वहाँ कोई कितना ही आग्रह करे, हाथ-पाँव जोड़े, चिरौरी-विनती करे, नहीं खायेंगे।

अच्छा, यह हाथ कैसे उठता है? कि ज्ञान ही हाथको उठाता है! यह जीभको कौन हिलाता है? कि इच्छासे युक्त ज्ञान ही जीभको हिलाता है। इसका अभिप्राय यह हुआ कि व्यक्तिमें जो काम हो रहा है वह इच्छासे युक्त, संकल्पसे युक्त, संस्कारसे युक्त ज्ञानके द्वारा हो रहा है; और ऐसे ही समष्टिमें जो कर्म हो रहा है, वह भी संस्कारसे युक्त ज्ञानके द्वारा ही हो रहा है। परन्तु व्यष्टिवाला (जीव) तो इस संस्कार-युक्त-ज्ञानमें बँध गया है—अपनेको संस्कार-युक्त-ज्ञानवाला ही मान बैठा है, पर समष्टिवालेमें (ईश्वरमें) अहंकार नहीं है, इसलिए संकल्प-युक्त-ज्ञानके द्वारा सम्पूर्ण जगत्का नियन्ता होकर भी वहाँ ज्ञान नियन्तापनेके अभिमानसे युक्त नहीं है। परन्तु यह अल्पपना और यह सर्वपना दोनों ज्ञानमें प्रतिभास मात्र हैं; न यह अल्प है और न वह सर्व है—अल्प और सर्वकी कल्पनाका नियन्ता भी ज्ञान ही है। इसका अर्थ हुआ कि ज्ञान अधिष्ठान है, ज्ञान स्वयंप्रकाश है और उसमें व्यक्ति और समष्टिकी, सर्व और अल्पकी जो कल्पनाएँ हैं वे सारी-की-सारी प्रतिभास-मात्र हैं।

जब हम यह कहते हैं कि श्रद्धासे ईश्वर मिलता है, जब हम यह कहते हैं कि श्रद्धासे स्वर्ग है, जब यह कहते हैं कि श्रद्धासे वैकुण्ठ है, जब यह कहते हैं श्रद्धासे योगाभ्यास करनेसे समाधि लगती है, जब यह कहते हैं कि श्रद्धासे उपासना करनेसे ईश्वर मिलता है, जब यह कहते हैं कि श्रद्धासे कर्म करनेपर धर्म-सम्पन्न होता है, जब यह कहते हैं कि श्रद्धा-पूर्वक वेदका स्वाध्याय करनेसे उसके अर्थका अधिगम होता है, तब हम यह कहते हैं कि ''मैं हूँ'' यह जाननेके लिए तो सिर्फ श्रद्धाकी आवश्यकता नहीं है पर मेरे सिवाय किसी भी दूसरेके अस्तित्वको स्वीकार करनेके लिए श्रद्धाकी आवश्यकता है; तब हम यह कहते हैं कि मैं जानता हूँ यहअनुभवकरनेके लिए श्रद्धाकी आवश्यकता नहीं है, परन्तु मैं जानता हूँ कि मेरे सिवाय दूसरा कोई जानता है या ईश्वर जानता है यह जाननेके लिए श्रद्धाकी आवश्यकता है; और तब हम यह कहते हैं कि अपनी जो ब्रह्म-स्वरूपता है यह तो अनुभवसिद्ध है, यह तो साक्षात् अपरोक्ष है, यह तो तत्त्व है

और इसके सिवाय दूसरा जो कुछ है सो सब श्रद्धा—सिद्ध है। तो डरना नहीं चाहिए। अगर कोई कहे कि वेद श्रद्धा है, ईश्वर श्रद्धा है, धर्म श्रद्धा है, स्वर्ग श्रद्धा है तो डरना नहीं—श्रद्धा करना कोई पाप तो है नहीं—श्रद्धा करनेसे कोई पाप नहीं लगता, संशय करनेसे पाप लगता है। **संशयात्मा विनश्यति**—संशयात्माका बिनाश होता है। श्रद्धात्माका विनाश नहीं होता है—

नायं लोकोऽस्ति न परो न सुखं संशयात्मनः।

श्रद्धा साधक है; श्रद्धा तत्त्व नहीं है। श्रद्धासे जो उपलब्ध होता है वह किसी देशमें होता है, श्रद्धासे जो उपलब्ध होता है वह किसी कालमें होता है, श्रद्धासे जो उपलब्ध होता है वह किसी वस्तुके रूपमें होता है। क्या तुम किसी वस्तुके रूपमें, किसी समयमें और किसी स्थानमें मिलनेवाली चीजको बिलकुल नहीं चाहते? तब तो बहुत बढ़िया, तुम्हारा स्वराज्य है, परम-स्वतन्त्र हो तुम ! तो अपना स्वरूप जो है, उसको जाननेके पूर्व इसको जाननेसे मोक्ष होगा और इसको वेदसे जानेंगे, महात्मासे जानेंगे, विचार करके जानेंगे—यह सब श्रद्धा ही है। एक ब्रह्मज्ञानके सिवाय और सब श्रद्धा ही है और श्रद्धा जीवनमें उपयोगी है—भला! श्रद्धा करनेसे डरना नहीं।

अब आपको यह बात सुनाते हैं कि यह जो हमारे जीवनमें दुःख है, सुख है, यह मान्यता नहीं है, यह भ्रान्ति है। जैसे कोई कहे कि हम पुनर्जन्म नहीं मानते—यह तो एक हिन्दुओंकी मान्यता है, हमारी मान्यता नहीं है, तो यदि मान्यतासे बन्धन होता है तो मान्यता छोड़ देनेपर बन्धन छूट जाता; पर यह तो अज्ञानसे बन्धन है—अपने स्वरूपके अज्ञानसे बन्धन होना दूसरी चीज है और मान्यतासे बन्धन होना दूसरी चीज है! अपने स्वरूपका जब अज्ञान मिटेगा तब बन्धन छूटेगा और तभी मान्यता मिटेगी, नहीं तो एक मान्यता छोड़ दोगे, दूसरी मान्यता पकड़ लोगे!

मान्यताको भी क्रम-क्रमसे पकड़नेकी जरूरत होती है, तब ज्ञान होता है! क्या बच्चेको मालूम है कि मैं मनुष्य हूँ? मेरा नाम भाषामें मनुष्य है यह बात क्या उस बच्चेको मालूम है? तुमने जब कहा कि बेटा तुम मनुष्य हो, पशु नहीं हो तब उसे अपने मनुष्य-पनेका ज्ञान होगा। परन्तु क्यों बताया गया मनुष्य? कि पशुसे व्यावृत करनेके लिए अलग करनेके लिए। माने उसको एक गुर दिया गया। क्या गुर दिया गया कि जब तुम्हें कोई आचरण करना होवे और जब तुम्हें विचिकित्सा होवे, संशय होवे कि हमको कैसे काम करना चाहिए—जैसे कि हमको हाथ और

पाँव दोनोंसे चलना चाहिए या सिर्फ पाँवसे ही चलना चाहिए—तो यह गुर लगाना; क्या कि तुमको सिर्फ पाँवसे ही चलना चाहिए क्योंकि तुम मनुष्य हो पशु नहीं हो। पशुसे अलग करनेका क्या फायदा हुआ कि अगर वह बच्चा पशुओंमें ही रहता तो जैसे भेड़के बच्चे, गधेके बच्चे, घोड़ेके बच्चे, गायके बच्चे हाथ-पाँव दोनोंसे चलते हैं वैसे ही वह भी चलता—ऐसा बच्चोंमें देखनेमें आया है। तो प्राणियोंसे, पशुओंसे, पक्षियों-से अलग बतानेके लिए उसको बताया गया एक सामान्य—देख तेरे अन्दर विशेषता है—दो हाथ हैं तेरे पास, तू पशु नहीं है मनुष्य है; तू कोई एक खुरवाला या दो खुरवाला पशु नहीं है क्योंकि तेरे पास दस-दस उँगलियाँ हैं। (घोड़ेके एक खुर होता है और गायके दो खुर होते हैं)!

अच्छा, तो देखो! तुम मनुष्य हो और अब मनुष्यमें और-और आचरणको व्यावृत्त करना सिखाया जाता है—तुम्हारा आचरण हिन्दूकी तरह होना चाहिए—एक और अध्यारोप डाला; फिर हिन्दूमें तुम्हारा आचरण ब्राह्मणकी तरह होना चाहिए, कि ब्राह्मणमें तुम्हारा आचरण साधुकी तरह होना चाहिए। फिर बोले कि यह सब तो केवल शारीरिक बात है, असलमें तुम्हारे कर्मसे पाप-पुण्य उत्पन्न होता है, तो केवल शरीरकी दृष्टिसे अपनेको हिन्दू-ब्राह्मण-साधु मानकर आचरण मत करो, जरा भविष्यमें कैसे संस्कार तुम्हारे ऊपर पड़ेंगे उसका नतीजा क्या होगा यह देखकर कर्म करो। बोले कि देखो जैसे संस्कार और पंचभूत-इन दोनोंके मिलनेपर बीज होता है वैसे ही संस्कार और चैतन्य दोनोंके मिलनेपर जीव होता है—संस्कारमें संकल्प होता है।

अब देखो, एक तो स्वयं-प्रकाश चेतन और एक संकल्पका बीज संस्कार—चेतनने अपनेको संस्कारवाला कैसे मान लिया? पंचभूत तो जड़ है, उसमें यदि अंगूरके, अनारके, आमके संस्कार होवें तो आश्चर्य नहीं क्योंकि जड़ वस्तु परिणामको प्राप्त करके अपनेको बीज जाने नहीं, माने नहीं परन्तु बीज हो जाये तो यह स्वाभाविक है, परन्तु जो स्वयं प्रकाश चैतन्य है वह संस्कारके साथ जब स्वयं अपनेको तादात्म्यापन्न करता है तभी वह जीव होता है अन्यथा नहीं।

चार्वाकोंने कहा कि यह जीव-जीव कुछ नहीं, यह संस्कार-वंस्कार कुछ नहीं, यह सब जड़-तत्त्वमें ही चेतनाका परिस्फुरण हुआ है और उसमें संकल्प आया है; और जब यह आदमी मर गया, जला दिया, राख हो गया तब न संकल्प रहा न जीव रहा, और वह जड़ता जो है सो पञ्चभूत होकर रह गयी। चार्वाक चार

ही भूत मानते हैं, वे पाँच भूत नहीं मानते। वे आकाशको भूत नहीं मानते हैं क्योंकि वे कहते हैं कि भूत वह होता है जो उत्पन्न होता है, आकाश तो उत्पन्न हुआ ही नहीं है तो यह भूत कहाँसे?

दूसरेने कहा कि नहीं, जड़ताकी धारा अलग है और चेतन अलग है— प्रकृतिसे जड़ताकी धारा निकली और संकल्प-बीज जड़तामें ही है, चेतनमें नहीं है, अविवेकके कारण चेतनने संकल्पकी धाराको अपना मान लिया और वह बद्ध-जीव हो गया। विवेक करके अलग कर दो—द्रष्टा अलग और प्रकृति और प्रकृतिका कार्य अलग—काम बन गया।

तीसरेने कहा कि नहीं-नहीं, यह चेतन और प्रधान दो अलग-अलग माननेसे तो देश-काल-वस्तुको भी अलग मानना पड़ेगा—अन्तर्देशमें प्रकृति विलीन रहती है और बहिर्देशमें उदित रहती है; एक कालमें प्रकृति उद्भूत होती है, एक कालमें अनुद्भूत होती है। तो कालके अन्दर प्रकृति होगी और स्थानके अन्दर प्रकृति होगी, इसलिए केवल प्रकृति माननेसे काम नहीं चलेगा। प्रकृतिकी उद्भव और अनुद्भव दशामें देश-काल दोनों होंगे। एक प्रकृति माननेसे काम नहीं चलेगा—देश भी होगा, काल भी होगा, प्रकृति भी होगी और उसका द्रष्टा भी होगा।

बोले कि अच्छा, ऐसा ही सही, मान लो कि तीनों वे हैं और एक द्रष्टा है; बोले कि नहीं, तब प्रकृति और पुरुषको अलग करनेके लिए बीचमें देशका परिच्छेद, कालका परिच्छेद और वस्तुका परिच्छेद भी मानना पड़ेगा, तो द्रष्टा महाराज कटकर पीटकर परिच्छिन्न हो जायेंगे और बद्ध हो जायेंगे। माने पुरुष जो है सो प्रकृतिके भीतर कैद! इसलिए प्रकृति और पुरुषकी धारा जो है ये दो जुदा-जुदा नहीं हैं, एक चैतन्य ही है जो संस्कार-धारा और संकल्प-धारा और पञ्चभूत-धारा—माने सम्पूर्ण प्रपञ्चके रूपमें प्रकट हो रहा है।

बोले कि भाई, यदि प्रकट होना चैतन्यका स्वभाव मानोगे तो चैतन्य परिणामी हो जायेगा, और परिणामी हो जायेगा तो चैतन्य क्या रहेगा? अपना परिवर्तन तो किसीको अनुभव नहीं होता। बचपन बदल गया, जवानी बदल गयी, बुढ़ापा बदल गया—द्रष्टा तो एक है। तो यही द्रष्टा जो है यह अद्वितीय ब्रह्म है, और जितने परिवर्तन और प्रवर्तन हैं वे इसमें बिना हुए ही भास रहे हैं, प्रतीति-मात्र हैं—बिलकुल प्रतीति-मात्र हैं। यदि अपनेको ऐसा जान लो तब तो तुम कर्मसे छूट गये, भोगसे छूट गये, बन्धनसे छूट गये, दुःखसे छूट गये। अविद्या ही

बन्धन है और बन्धन ही दुःख है—यह आप निश्चय कर लो! अपने आपको न जानना ही बन्ध है और बन्ध ही सबसे बड़ा दुःख है। यदि अपनेको नहीं जानोगे, तो अपनेको बद्ध समझोगे चाहे प्रकतिमें, चाहे देशमें, चाहे कालमें, चाहे वस्तुमें; और जब अपनेको बद्ध समझोगे तो अपनेको दुःखी अनुभव करोगे। क्योंकि जो बद्ध होगा वह तो बेवस होगा, विवश होगा, मजबूर होगा, और जो मजबूर है, विवश है उसको सुख कहाँ है? मजबूरको, विवशको कहीं सुख नहीं है। लेकर डंडा खड़ा है आदमी, करो नहीं तो मार डालेंगे। प्रकृति कहती है कि कर्म करो नहीं तो मारेंगे, भोग करो नहीं तो मारेंगे—वह चाहने पर भी भोग न छोड़ सके, चाहने पर भी कर्म न छोड़ सके माने कर्त्तापन-भोक्तापन बिलकुल स्वाभाविक हो जाये, तो जहाँ बन्धन होगा वहाँ दुःख होगा। और बन्धन कहाँ होगा कि जहाँ अपने स्वरूपका अज्ञान होगा!

इसलिए बात यह निकली कि जो अपनेको पूर्ण न जानकर अणु जानता है और संस्कारवान अणु जानता है वह संस्कारकी गति-विधिके साथ अपनेको मिला देगा और विवश हो जायेगा—इसीका नाम बन्धन है। और अच्छा, जहाँतक अणु होगा वहाँतक गति जरूर होगी—अणुमें यदि कर्मका भार हो तो नीचे जायेगा और हल्का हो तो ऊपर जायेगा—सिद्ध-शिला तक जायेगा, अलोकाकाश तक जायेगा, लेकिन जाना पड़ेगा। और अगर यह कहें कि अणु कहीं गये बगैर जहाँ है वहीं बदल रहा है तो बदल रहा है तो कालमें मर रहा है—मरता जा रहा है और अगर नहीं बदल रहा है तो वह साक्षी है, द्रष्टा है। तब तो बदलना (काल) और फैलना (देश) और अन्यरूपसे होना (वस्तु) तीनोंका साक्षी होकर तीनोंसे अपरिच्छिन्न है, साक्षात् ब्रह्म है!

अच्छा, यदि जीवको कहीं जाना हो तो कौन ले जायेगा उसको? बोले—वासना ही उसका पथ-प्रदर्शन करेगी। एकने यह कहा कि हमारी यह मान्यता है कि हम कहीं आते-जाते नहीं, उससे थोड़ी देर बाद पूछा कि क्यों भाई, तुम्हारे मनमें कभी अमेरिका देखनेकी इच्छा होती है? कि होती तो है! तो लो, तुम अपनेको अणु नहीं मानते, पुनर्जन्मवाला नहीं मानते, आने-जानेवाला नहीं मानते परन्तु अमेरिका देखनेकी इच्छा होती है; अगर आने-जानेवाला अपनेको नहीं मानते तो अमेरिका देखनेकी इच्छा तुमको क्यों होती है? कि अच्छा, हम दस वर्ष, बीस वर्ष, सौ वर्ष जिन्दा रहें—यह इच्छा तुम्हारे मनमें होती है कि नहीं? कि होती तो है! जब तुम आगे रहनेकी इच्छा रखते हो तो तुम काल पर विजय कैसे प्राप्त कर सकोगे? और यदि

तुम कहीं जानेकी इच्छा रखते हो तो देशपर कैसे विजय प्राप्त कर सकोगे? और अच्छा, यह ख्याल है तुम्हारा कि हमारी जवानी बनी रहे, लठिया लेकर हमें न चलना पड़े, चश्मा न लगाना पड़े, दूसरेका सहारा न लेना पड़े—जवानी बनाये रखना चाहते हो कि नहीं—जब यह इच्छासे है तुम्हारे अन्दर तो देवता होनेकी इच्छा है, और जहाँ बढ़िया-बढ़िया पार्क हों और बढ़िया-बढ़िया अप्सरा हों और बढ़िया-बढ़िया विमान हों और बढ़िया-बढ़िया भवन हों—यह सब देखनेकी इच्छा हुई तो स्वर्ग देखनेकी इच्छा हुई कि नहीं? अरे अमेरिका, पेरिस, स्वीटजरलैण्ड सब मिलाकर हमेशा रहनेवाली एक चीजकी कल्पना कर लो—उसका नाम स्वर्ग हो गया! यह देखो कि जब तुम स्वर्ग चाहते हो, जवानी बनाये रखना चाहते हो तब तुम अपने संस्कारसे मुक्त कहाँ होते हो?

बोले—हम अपनी पूर्णताको जानते हैं। कि पूर्णताको जानते हैं फिर हमको यह मार्ग मिले, हमको यह भोग मिले, हमको यह भोग मिले—ऐसा चाहते हो कि नहीं? अभी तुम्हारी पूर्णता कहाँ है? जब पानीके बिना तुम मर रहे हो, अन्नके बिना मर रहे हो, गाली सुनने पर दुःखी हो रहे हो, अपमान सहकर दुःखी हो रहे हो तो तुम्हारी पूर्णता कहाँ है? बोले कि ठीक है, अब हम अपने शरीरको योगाभ्याससे ऐसा ही बनाते हैं कि इसको पानीकी जरूरत न रहे, अन्नकी जरूरत न रहे, ऐसा शान्त बना लेंगे कि गाली देनेपर भी दुःख न हो। कि भले मानुष जबतक तुम अपनेको शरीर मानोगे तबतक शरीर भूख-प्याससे रहित नहीं होगा; यह हमेशा जिन्दा नहीं रहेगा, मरेगा—यह तो इसका स्वभाव है। इस शरीरमें जो मैं बैठा हुआ है, मैंकी जो भी मान्यता है, वह अज्ञानसे है—अपने स्वरूपको न जाननेके कारण ही हम अपनेको मानते हैं परिच्छिन्न और तब सोचते हैं कि कश्मीर जायें कि स्वीटजरलैण्ड जायें, अमेरिका जायें कि पेरिस जायें—यह बात क्यों है कि अपनेको देह माननेके कारण, संकल्पवान माननेके कारण—माने तुम अपनेको परिच्छिन्न मानते हो। क्यों मानते हो परिच्छिन्न? कि अपनेको पूर्ण, अद्वय, अपरिच्छिन्न नहीं जानते हो।

देखो, इसका क्या अनर्थ है—अनर्थ देखो! एक घटाकाश रो रहा था कि हमारे अन्दर शराब रखी गयी, हाय-हाय मैं गन्दा हो गया और एक घटाकाश हँस रहा था कि हमारे अन्दर गंगाजल रखा गया, मैं पवित्र हो गया। अब ये दोनों घटाकाश—जो शराब रखनेसे रो रहा है और गंगाजल रखनेसे हँस रहा है—वे दोनों अपनेको घड़ेकी दीवारमें बँधा हुआ समझते हैं—यही न! माने वे अपनेको

आकाशकी विशालतासे अज्ञ रख रहे हैं—अपनी विशालताको वे नहीं जानते हैं कि उनके किस हिस्सेमें वह घटाकाश है जिसमें शराब है, उनके किस हिस्सेमें वह घटाकाश है जिसमें गंगाजल है।

अच्छा भाई, कहोगे कि किसी हिस्सेमें तो है—एक दाग शरीरमें कहीं भी लग जाये तो वह असह्य हो जाता है, यदि महाकाशके किसी भी घटाकाश रूप अंशमें शराबका दाग लग गया तो वह अशुद्ध हो गया।

हम कहते हैं कि हे घटाकाश! तुम आकाशकी विशालता तो जानते हो कि मैं बड़ा विशाल हूँ, परन्तु, तुमको यह मालूम नहीं है कि मैं सूक्ष्म कितना हूँ! आकाश इतना सूक्ष्म है कि उसमें हवाका स्पर्श नहीं है भला! हवा उसमें कभी घूमती है और कभी बैठती है, न आकाशको कभी शराब छू सकती है और न आकाशको गंगाजल छू सकता है—इतना सूक्ष्म, इतना सूक्ष्म स्वयंचैतन्य, स्वयंप्रकाश, सर्वावभासक है! केवल विशालताकी दृष्टिसे तो तुच्छ अंशमें शराब है और तुच्छ अंशमें गंगाजल है लेकिन सूक्ष्मताकी दृष्टिसे न शराबसे उसमें गन्दगी आयी और न गंगाजलसे उसमें पवित्रता आयी, क्योंकि ये दोनों तो अत्यन्त स्थूलरूप हैं।

अब देखो, अनर्थ क्या प्राप्त हुआ कि जब घड़ा चले तो घटाकाश कहेगा हम चल रहे हैं, जब घड़ा फूटे तो कहेगा कि हम फूट गये हैं—यह बात क्यों हुई कि आकाशने अपनी सूक्ष्मताको नहीं जाना, अपनी विशालताको नहीं जाना!

अब एक बात और बताते हैं कि जिसको वह दीवार मानकर अपने बन्धनका हेतु समझता है, वह घड़ा स्वयंमें क्या है? आकाशमें वायु कल्पित हुआ, वायुमें अग्नि कल्पित हुआ, अग्निमें जल कल्पित हुआ, जलमें पृथिवी कल्पित हुई और पृथिवीमें घड़ा कल्पित हुआ। आकाश अपनेमें कल्पित घड़ाके द्वारा अपनेको आबद्ध समझ रहा है और अपनेमें कल्पित शराबके द्वारा अपनेको गन्दा समझ रहा है और अपनेमें कल्पित गंगाजलके द्वारा अपनेको पवित्र समझ रहा है और घड़ेके आने-जानेको अपना आना-जाना समझ रहा है! यह सब क्यों हुआ? कि आकाशने अपना स्वरूप नहीं जाना। आकाश तो अध्यस्त है—जिस परब्रह्म परमात्मामें आकाश अध्यस्त है, जिसमें देश नहीं, आना-जाना नहीं, जिसमें बाहर-भीतर नहीं; जिसमें काल नहीं, मरना-जीना नहीं और जिसमें वस्तु नहीं—घड़ेका बनना और फूटना नहीं, जिसमें शराब नहीं और गंगाजल नहीं; ऐसे

अपनेको अखण्ड-अनन्त-ब्रह्म-तत्त्वके रूपमें आकाशने नहीं जाना। इस अज्ञानका फल क्या हुआ? बोले—

ततः सर्गेषु लोकेषु शरीरत्वाय कल्पते॥ ४॥

यह जो चिदाकाश है, इसने जब अपनेको सर्वाधिक विशाल—अतिशय विशाल—देशसे अपरिच्छिन्न और नित्यकालसे अपरिच्छिन्न, सत्य और सर्ववस्तुका विवर्ती उपादान नहीं जाना और देहकी उपाधिसे भीतर मैं बनकर बैठ गया, तो इस शरीरका पाप इसका पाप हो गया, इसका पुण्य इसका पुण्य हो गया, इसका आना-जाना इसका आना-जाना हो गया, इसकी गन्दगी इसकी गन्दगी हो गयी, इसकी पवित्रता इसकी पवित्रता हो गयी, यह कभी स्वर्गकी कल्पना करेगा—जाना चाहेगा, कभी नरकसे बचना चाहेगा, कभी दुःख—कभी सुख, कभी नीचे-कभी ऊपर, कभी मरना-कभी जीना, कभी बनना-कभी बिगड़ना—इनका भागी होगा। यह सारी आपत्ति-विपत्ति क्यों पड़ी कि अपने आपको न जाननेके कारण!

भाई मेरे! इसी जीवनमें, इसी शरीरमें यदि तुमने समझ लिया कि मैं अद्वय ब्रह्म हूँ तो वह जो संकल्प और चेतनका मिश्रण जीवाणु है, वह भंग हो जायेगा। मिश्रण माने यह कि संकल्प कोई दूसरी चीज है मेरे साथ मिल गयी है और जहाँ-जहाँ संकल्प जाता है उस संकल्पके पेटमें बैठकर मैं जाता हूँ—संकल्प-बिन्दुके रूपमें अपने-आपको मान लेना—यही जीवत्व है। यह जीव क्या है कि संकल्प-बिन्दु है। संस्कार-विशिष्ट-चेतन-बिन्दुका नाम जीव है और संस्कार-विशिष्ट-जड़-बिन्दुका नाम बीज है—अंगूर बन गया, आम बन गया, खाया जाता है, बोया जाता है, अङ्कुर होता है, सूखता है, हरा होता है, उसकी परम्परा चलती है—यह सब क्यों होता है कि संस्कारयुक्त होनेसे जड़को और संस्कारयुक्त होनेसे चेतनको यह सब झेलना पड़ता है।

संस्कार-युक्त-चेतन-विन्दुका नाम जीव है; परन्तु चेतन तो बिन्दु होता ही नहीं। यह जो संस्कारकी उपाधिसे—संस्कार माने सूक्ष्म शरीर-सूक्ष्म शरीरकी उपाधिसे जो अपने आपको जीव मानते हैं, उसीको वेदान्त-विद्या बताती है कि संस्कार-शरीरोपाधिक, सूक्ष्मशरीरोपाधिक, लिङ्गशरीरोपाधिक जो चैतन्य है वह केवल द्रष्टा नहीं है, वह केवल स्वयंप्रकाश नहीं है, वह केवल 'मैं हूँ, मैं जानता हूँ, मैं आनन्द हूँ' इतना ही नहीं है वह अद्वय अविनाशी परिपूर्ण, अनन्त चिन्मात्र ब्रह्म है; वह संकल्पबिन्दुका साक्षी ब्रह्म है, माने उसके सिवाय दूसरी कोई वस्तु नहीं है।

अब? अब देखो, इस चिदाकाशमें न मृत्यु है न जन्म है, न आना है न जाना हैं, न स्वर्ग है न नरक है, लेकिन यदि इसको नहीं जानोगें तो क्या होगा? बोले—

सर्गेषु लोकेषु शरीरत्वाय कल्पते॥

उसी संकल्प-विन्दुमें जितनी आकृतियाँ बनेंगी—पापकी-पुण्यकी, सुखकी-दु:खकी, रागकी-द्वेषकी, आनेकी-जानेकी, नरककी-स्वर्गकी—अपने स्वरूपके अज्ञानके कारण तुम उनके साथ तादात्म्यापन्न होकर उनको अपने मैंके साथ जोड़ते रहोगे, इसलिए इस जीवनमें ज्ञान प्राप्त करना बहुत आवश्यक है। नहीं तो 'शरीरत्वाय कल्पते'—शरीर बनोगे।

संस्कृत-भाषामें शरीर माने क्या होता है कि—जैसे जीर्ण-शीर्ण बोलते हैं न—यह जीण-शीर्ण हो गया—जीर्यते यत् तत् शरीरम्—जो सूखता है, जो नष्ट होता है उसको शरीर कहते हैं। तो **शरीरत्वाय कल्पते**—अर्थात् नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त, अजर-अमर-अज अद्वितीय, अविनाशी परिपूर्ण-ब्रह्म तुम शरीर बन जाओगे! **शरीरत्वाय कल्पते**—शरीर बन जाओगे और तब तुम्हारे ऊपर कुल्हाड़े पड़ेंगे—काल एक ओर काटेगा कि मर जाओ, देश कैद करेगा एक ओर कि एक कोनेमें पड़े रहो, वस्तुएँ कहेंगी कि हमारे प्रेमी बनो, हमारे पराधीन बनो! वस्तुएँ पराधीन बनायेंगी, देश कैद कर देगा और काल काटेगा—कब? कि जब तुम अपनेको ब्रह्म नहीं जानोगे तब—**शरीरत्वाय कल्पते**।

अब यह कहो कि अब वह तरकीब, तरीका बताओ कि ब्रह्म शरीर कैसे हो जाता है। कि अरे, इतनी देरतक यह सारी बातें इसीलिए बता रहे थे, पर इसका तात्पर्य इसमें नहीं है कि तुम अपनेको जाने-आनेवाला मानकर बैठ जाओ; इसका तात्पर्य यह है कि अपनेको ब्रह्म जानो और इसी जीवनमें जानो! नहीं तो क्या विनाश है कि यही शरीर रह जाओगे, यही गन्दगी तुम्हारे साथ लगी रह जायेगी हड्डी-मांस-चाम-विष्ठा-मूत्र—यही गन्दगी तुम्हारे साथ लगी रह जायेगी। कहीं अप्सराके पीछे जा रहे, कहीं विमानपर दौड़ रहे और कहीं पार्कमें जा रहे होगे। यदि संकल्पमें-से अपने मैं-को निकालकर, उसको विविक्त करके ब्रह्म नहीं जान लोगे तो दौड़-धूप बन्द नहीं होगी।

बोले भाई कि ब्रह्मको इसी जीवनमें जानें कि मरनेके बाद जान सकते हैं? जब मरनेके बाद आत्मा रहती ही है—यह बात सिद्ध हो गयी तो अभी नहीं जानेंगे तो और कभी जान लेंगे। बोले कि देखो, यह किसीके पास बढ़िया चीज ले जाओ

खानेके लिए और वह कहे कि अच्छा रख दो ढँककर, समयपर खा लेंगे, तो इसका मतलब हुआ कि उसको भूख नहीं है; अगर कोई पानी लावे और पीनेवाला कहे कि अभी घण्टे भर बाद पीयेंगे, रख दो अभी, तो इसका मतलब हुआ कि अभी उसको प्यास नहीं है! इतनी अच्छी चीजकी प्यासमें कमी होना, भूखमें कमी, यह जिज्ञासु पुरुषका लक्षण नहीं है।

जबसे बम्बई आया तबसे बात बन्द हो गयी; पहले ऐसे लोग आते थे जो कहते कि महाराज! हमको आत्म-ज्ञान कराओ। बोलते, भाई अभी थोड़े दिन मन्त्र-जप करो, थोड़ा ध्यान करो, थोड़ी अन्तःकरणकी शुद्धि होने दो; तो बोलते कि महाराज, यह जप-ध्यान करनेमें, अन्तःकरणकी शुद्धि करनेमें कहीं मैं मर गया और इस जन्ममें ब्रह्म-ज्ञान नहीं हुआ तो क्या होगा? कि अरे भाई अगले जन्ममें हो जायेगा। तो कहते—कि नहीं, हम अगले-जन्मके लिए इस कामको रोक नहीं सकते, हमको तो अभी चाहिए; हमको तो अभी चाहिए! पर, जब बम्बई आया—सन चौंतीस-पैंतीसमें आया-तीस-बत्तीस वर्ष पहले सत्संग-भवनमें दादीसेठ अग्यारी लेनमें सत्संग होने लगा, तो वहाँ वक्ताके सामने तो घड़ी लगी रहती थी और वह श्रोताओंके पीछे पड़ती थी—नौसे दसतक सत्संग होता—तो जब दस बजनेमें कोई पाँच-सात मिनट बाकी रहता तो जितने श्रोता होते सब उलट-उलटकर घड़ी देखने लगते कि भाई सत्संगमें यदि विलम्ब हो जायेगा तो जो असली काम है दुकानका, आफिसका, व्यापारका वह बाकी रह जायेगा! महाराज, जल्दी सत्संग-पूरा करो कि हम आफिसमें कहीं पाँच मिनट लेट न हो जायें! अब देखो—जिज्ञासु तो हरिद्वार, ऋषिकेश, वृन्दावनमें ऐसे आते कि हमको जल्दी ब्रह्मज्ञान कराओ कि हम ब्रह्मज्ञानमें लेट न हो जायें, और यहाँके जिज्ञासु ऐसे आते हैं कि हम दुकानके काममें लेट न हो जायें, तो दोनोंमें फर्क हुआ न? यही फर्क है!

अगले मन्त्रमें कहते हैं कि—

यथादर्शे तथात्मनि—जैसे सामने रखा हो शीशा तो उसमें अपना शरीर दीखता है, ऐसे ही तुम सामने रख लो अपनी बुद्धि और उस बुद्धिमें तुम दिखोगे, तुम्हारा प्रतिबिम्ब दिखेगा; क्योंकि वेदान्तमें एक यह नियम है कि जो देखनेवाला होता है वह देखा नहीं जाता, जो करनेवाला होता है वह किया नहीं जाता—इसको कर्तृ-कर्म-विरोध बोलते हैं। जो कर्ता है वह कर्म नहीं हो सकता—यह न्यायका रूप हुआ; माने जैसे हम बैठनेवाले हैं तो हम चाहें कि हम अपने दोनों पाँव

घुमाकर अपनी कमर अपने कन्धेपर रखकर बैठ जायें, तो हम ही बैठने वाले और हम ही बैठे जाने वाले—जो बैठेगा सो अपने ऊपर ही नहीं बैठेगा जो कर्त्ता होगा वह कर्म नहीं होगा। द्रष्टा होगा वह दृश्य नहीं होगा। तब देखनेका तारीक क्या है? कि जैसे शीशेमें अपने आपको देखते हैं वैसे बुद्धिके शीशेमें अपने आपको देख लें। जैसे शीशेमें अपने प्रतिबिम्बको देखकरके अपने शरीरके रूपके बारेमें निश्चय करते हैं वैसे ही बुद्धिके शीशेमें देखकर अपने स्वरूपके बारेमें निश्चय कर लें। यह तो बात आसान है!

फिर बोले कि यह बताओ महाराज, कि आत्मामें अज्ञान कहाँसे आया? बोले-देखो, तुमको अज्ञान मालूम पड़ता हो तो मिटा लो और न मालूम पड़ता हो तो तुम्हारे मुँहमें घी-शक्कर। है न? अगर तुमको मालूम पड़ता हो कि हमको अपने अद्वितीय ब्रह्मपनेका ज्ञान नहीं है तो आओ हम उपाय बताते हैं—अपनी बुद्धिमें अपने द्रष्टा-स्वरूपको देखो—यह द्रष्टा तो देश-काल-वस्तु सबका द्रष्टा होनेसे, सबका प्रकाशक होनेसे, देश-काल-वस्तु इसमें अध्यस्त होनेसे, देश-काल-वस्तुका अधिष्ठान होनेसे यह अद्वय है बिलकुल—देख लो! तो बोले कि नहीं, हमको तो यही बताओ कि ब्रह्मको अज्ञान कहाँसे हुआ?

बोले—ब्रह्मको अज्ञान नहीं हुआ, अज्ञान तो तुमको हुआ—ब्रह्मको तो कभी अज्ञान हुआ ही नहीं। बोले—तो अच्छा, मैं भी तो ब्रह्म ही हूँ, तो मुझको अज्ञान कहाँसे हुआ? कि तुमको भी अज्ञान नहीं हुआ, अज्ञान तुम्हारी बुद्धिमें हुआ। अब बुद्धिमें तुमने अपनेको ब्रह्म समझ लिया कि नहीं? यदि बुद्धिमें तुमने अपनेको ब्रह्म समझ लिया तो अज्ञान मिट गया और बुद्धिमें तुमने अपनेको अद्वय ब्रह्म नहीं समझा तो अज्ञान बना हुआ है।

तुम तो अज्ञानका भूत पूछना चाहते हो कि अज्ञानका भूत क्या है? अज्ञानकी विगत क्या है? तो वह विगत भी अज्ञानमें-से निकली है, भूतकी कल्पना ही अज्ञानमें-से निकली है, भविष्यकी कल्पना ही अज्ञानमें-से निकली है, अज्ञानकी वर्तमानता ही अज्ञानमें-से निकली है—अज्ञानीकी दृष्टिसे ही अज्ञान है, तत्त्वकी दृष्टिसे अथवा तत्त्वज्ञानीकी दृष्टिसे अज्ञान है ही नहीं। यदि अपने आपको देखना हो तो जैसे शीशेमें अपनेको देखते हैं वैसे ही अपने आपको अपनी बुद्धिमें देखो!

बोले कि नहीं, जब हम मरकर पितर-लोकमें जायेंगे तब वहाँ देखेंगे। कि पितर-लोक तो ऐसा है कि जैसे स्वप्न दिखता है। स्वप्नमें तो कोई वस्तु स्पष्टम्-

स्पष्टम् दिखती ही नहीं है, तो पितृलोकमें भी नहीं दिखेगी, मरनेके बाद ज्ञान नहीं होगा।

बोले कि अच्छा, पितृलोकमें नहीं दिखेगा तो गन्धर्व-लोकमें दिख जायेगा। बोले कि गन्धर्व-लोक तो ऐसा है जैसे पानीमें छाया दिखती है— **यथाप्सु परीव ददृशे तथा गन्धर्वलोके।** गन्धर्व-लोकमें तो पितृलोकसे ज्यादा सुख है, ज्यादा भोग है। जिसको दुःख होता है वह संसारसे जल्दी छूटना चाहता है और जिसको ज्यादा मजा मिलता है, ज्यादा आराम मिलता है वह काहेको मुक्त होना चाहेगा।

देखो, हमने तो वैराग्यकी बात करना बन्द कर दी न! पहले वैराग्यकी कथा बहुत ज्यादा करते थे—दिन-रात वैराग्यकी कथा करते। हमको एक सेठने कहा कि महाराज, अगर हमारे बाल-बच्चे कहीं वैराग्यवान हो जायें, त्यागी हो जायें, दुकानका काम-धन्धा छोड़ दें तब तो अच्छा सत्संग हुआ, हमारा तो नाश ही हो जायेगा! तो हमारे बीचमें जरा वैराग्यकी बात कम किया करें। हमने सेठकी बात मान ली। सेठकी बात मान ली इसलिए वैराग्य की बात नहीं करते हैं ज्यादा!

गन्धर्व-लोकमें वैराग्य नहीं है—वहाँ तो सुन्दरी है, सुरा है; वहाँ तो चाँदनी है, पार्क है। ऐसे उद्यान हैं गन्धर्व लोकमें जहाँ सूर्यकी किरणें न पहुँचें; ऐसे-ऐसे विमान हैं कि क्या कहा जाय। अब वहाँ जब राग-भोगमें लग जायेंगे, दिन-रात जब क्लब-सिनेमा मिलेगा तब ब्रह्मजिज्ञासा ही नहीं है—हमारे कई श्रोता ऐसे होंगे कि जितने दिनों तक यहाँ क्रिकेट-मैच होता है, उतने दिनों तक सत्संगमें आना बन्द करके छह-छह घण्टे धूपमें बैठकर मैच देखते हैं—धूपमें गर्मी नहीं लगती और यहाँ अगर एक दिन पंखा न हो तो कहेंगे—बड़ी तकलीफ है! आपलोग यह मत समझना कि हम आपलोगोंपर आक्षेप कर रहे हैं—आक्षेप नहीं कर रहे हैं मनोवृत्तिका निश्लेषण कर रहे हैं! तुम्हारी क्रिकेट-मैचमें ज्यादा दिलचस्पी है कि सत्संगमें ज्यादा दिलचस्पी है? उसको ज्यादा तकलीफ सहकरके, पैसा देकर देख सकते हो, पर सत्संग नहीं कर सकते! मतलब यह है कि गन्धर्व-लोकमें वही सब मजा—क्रिकेटका मजा, पार्कका मजा, हवाई जहाजका मजा, पीनेका मजा, सब मजा आता रहता है, वहाँ तत्त्वज्ञानमें नहीं होता।

यह मत समझना कि धनी लोगोंकी रुचि यदि तत्त्वज्ञानमें नहीं है तो तत्त्वज्ञान कोई छोटी चीज है; गरीबोंकी रुचि होनसे या दुःखियोंकी रुचि होनेसे

तत्त्वज्ञान कोई छोटी चीज नहीं हो जाती। धनी लोगोंका तो विभाग ही दूसरा है भाई, वे जब व्यापारमें सत्य नहीं चाहते, जब वे पत्नी और माता-पिता-पुत्रसे सत्य नहीं चाहते कि इनके साथ हम सत्यका व्यवहार करें; जब वे संसारमें सत्य नहीं चाहते तब वे जगत्के मूलभूत सत्यको पाना चाहें उनसे यह आशा रखना गलत है। वे तो चाहते हैं कि दूसरोंमें सचाई रहे और उससे हम फायदा उठावें; लेकिन हममें सचाई रहे और उससे हम फायदा उठावें; यह तो वे चाहते ही नहीं हैं!

ऐसी स्थितिमें गन्धर्व-लोकमें जानेके बाद तत्त्वज्ञान नहीं हो सकता। **यथाप्सु चंचलत्वात्**—जल जो हैं वे बड़े चंचल होते हैं उसमें जैसे अपनी परछायीं बहुत कम दिखती है वैसे ही गन्धर्व-लोकमें मनोवृत्ति चंचल होती है, वहाँ आत्म-दर्शन नहीं होता है।

एक लोक ऐसा है जहाँ आत्म-दर्शन होता है—**छायातपयोरिव ब्रह्मलोके** वह है ब्रह्मलोक। वहाँ जैसे परछायीं और प्रकाश अलग-अलग मालूम पड़ता है वैसे ही आत्मा और अनात्मा अलग-अलग मालूम पड़ते हैं। परछायीं वस्तु नहीं होती-परछायींमें देश तो मालूम पड़ता है कि इतनी लम्बी है और कालके अनुसार वह घटती-बढ़ती भी दिखायी पड़ती है लेकिन परछायींमें वजन नहीं होता, परछायीं वस्तु नहीं है। यह जो प्रपञ्च है यह ब्रह्मलोकमें ऐसा मालूम पड़ता है कि इतना लम्बा है, इतना चौड़ा है और यह थोड़ा घटता-बढ़ता भी रहता है कालके अनुसार; वहाँ भी सुखमें थोड़ा तारतम्य हो जाता है; वह भी प्रलयके समय शान्त हो जाता है; परन्तु आतप है माने प्रकाश है अपना स्वरूप और छाया है ब्रह्मलोक—वहाँ आत्मा और अनात्माका विवेक हो सकता है।

दो जगह हो सकता है विवेक—या तो ब्रह्मलोकमें जाओ तब होगा और या तो यहाँ अपनी बुद्धिमें अपने-आपको देखो तब होगा; न तो यह पानीमें दिखेगा, न सपनेमें दिखेगा, न पितर-लोकमें दिखेगा, न गन्धर्व-लोकमें दिखेगा। लेकिन ब्रह्मलोकमें जाना तो बड़ा कठिन है! अब जो आदमी आत्म-ज्ञानके लिए ब्रह्मलोकतक जानेके लिए छोड़ न सके उसे तो बिलकुल जिज्ञासा ही नहीं है।—एक आदमी कहता था कि देखो महाराज, हम बम्बईमें वेदान्त क्या सुनें—बम्बईमें हम वेदान्त नहीं सुनेंगे; तो कहाँ सुनोगे भाई? कि एक दिन हम बम्बई-बम्बई सब छोड़कर बद्रीनाथ जायेंगे, हिमालयमें, और वहीं रहेंगे और आप भी वहीं चलना और सुनाना आप और सुनेंगे हम। अब जिन्दगी बीत गयी, आँख कमजोर हो गयी,

बुड्ढे हो गये, अब वे न बद्रीनाथ जायेंगे और न वेदान्त सुनेंगे और यहाँ सुन लेते तो सुन लेते! जो लोग कहते हैं कि हम तो हिमालयसे नीचे वेदान्त नहीं सुनेंगे वे लोग अपनी जिन्दगीका एक बहुत बड़ा लाभ खोते हैं! इसी प्रकार हम ब्रह्मलोकमें जाकर ज्ञानी हो जायेंगे यह कल्पना करना मूर्खता है, ज्ञान तो अभी-अभी प्राप्त करना चाहिए।

अब प्रश्न यह आया कि किस ढंगसे विचार करें चिन्तन करें—वह चिन्तनकी कौन-सी प्रणाली है जिससे विचार करनेपर ब्रह्मज्ञान हो जाता है! तो छठे मन्त्रमें **इन्द्रियाणां पृथग्भावमुदयास्तमयौ च यत्**—यह बात बताते हैं।

इसी जीवनमें आत्मदर्शन करना चाहिए। इसको दूसरे जन्मके लिए नहीं, छोड़ देना चाहिए—यह बात बतानेके लिए '**यथादर्शे तथात्मनि**' यह मन्त्र है।

वेद भगवान् कहते हैं कि इस मनुष्य योनिमें आत्मा बिलकुल प्रकट है

पुरुषत्वे च आविस्ता राम् आत्मा।
पुरुषत्वे च मां धीराः सांख्य-योगः व्यपाश्रयः।
समुद्धरन्ति चात्मानं आत्मनैवासुभाषयाः॥

जब पुरुष माने मनुष्य शरीर प्राप्त होता है तो मनुष्य-शरीरमें दो बात करना बड़ा आसान है—एक तो विचार करना और दूसरा मनको एकाग्र करना। ये दोनों मनुष्यकी शक्तिके भीतर है—दोनों मनुष्य कर सकता है। इसलिए जहाँ हम अपनेको गन्दी जगहमें डालकर बैठे हुए हैं वहाँसे अपनेको निकाल सकते हैं! जैसे कोई गन्दी नालीमें या गन्दे गड्ढेमें गिर जाए तो अगर शरीरमें सामर्थ्य हो, बुद्धि हो तो वह खुद वहाँसे निकल जायेगा और शरीरमें सामर्थ्य न हो और बुद्धि न हो बेहोश हो जाये तो वहाँसे अपने आपको नहीं निकाल सकता।

यह शरीर भी तो हड्डी-मांस-चाम-विष्ठा-मूत्र-रक्त—गन्दगियोंसे भरा हुआ है—चाहे कितना धोओ-पोंछो-साफ करो, इसमें-से जो निकलता है सो ही गन्दा! अगर आपको कभी अपवित्रताकी परिभाषा बनानी पड़े कि अपवित्र क्या है तो आप बिना सोचे-समझे यह बात बना लेना कि हमारे शरीरमें-से जितनी भी चीजें निकलती हैं वे सब गन्दी हैं—नाखून गन्दे, बाल गन्दे, मूत्र गन्दा, विष्ठा गन्दी, पसीना गन्दा, टूटे हुए दाँत गन्दे, थूक गन्दा, निकला हुआ रक्त गन्दा, निकली हुई पीब गन्दी—माने जो चीज अपने मैं से बाहर हो जाती है वह चीज गन्दी हो जाती है। यह संसारमें भी, गन्दगी कबतक रहेगी कि जबतक यह संसार 'मैं' से बाहर

रहेगा; जब यह सारा संसार मैं-रूप हो जायेगा—अभी देहमें 'मैं' है और जब संसार 'मैं' में हो जायेगा—तो कोई चीज गन्दी नहीं रहेगी! यह शरीरमें 'मैं होना' ही सम्पूर्ण अपवित्रताओंका निधान है—सम्पूर्ण गन्दगियोंकी यही खान है! जो मैंसे बाहर सो गन्दा।

इस मनुष्य शरीरमें दो वस्तु प्राप्त हैं—एक विचारकी शक्ति और एक एकाग्रताकी शक्ति। एकाग्रताकी शक्तिमें यह बात है कि नया ज्ञान नहीं होता। एकाग्रतामें यदि बिलकुल शान्त हो जायें तो जितना क-ख-ग-घ का ज्ञान लेकर एकाग्र होंगे, शान्त होंगे, वहाँसे उठनेके बाद भी उतना ही ज्ञान रहेगा! तो विचार शक्तिके द्वारा ज्ञानको बढ़ावें और एकाग्र होकर उसमें स्थिर हों—ये दो बातें हैं।

यह बातें सब विवेक-ज्ञानमें लागू होती है! विवेक-ज्ञान अलग चीज है और अनुभव-ज्ञान अलग चीज है। विवेक ज्ञानमें जानना और उसमें स्थिर होना दो बात हैं। जैसे देखो—वस्तुज्ञानमें यदि आपको यह पहचानना है कि यह हीरा है कि जहर है, तो—

उस समय आपको दो काम करना पड़ेगा—हीरेको पकड़कर रखना पड़ेगा और बच्छनाग (जहर)को फेंकना पड़ेगा। वस्तुके सम्बन्धमें जितना ज्ञान होगा वह ज्ञान ग्रहण अथवा त्यागका अंग होगा! उसमें ज्ञान प्रधान नहीं होगा, अगर ज्ञानके अनुसार त्याग देंगे तो फायदेमें रहेंगे और ज्ञानके अनुसार ग्रहण कर लेंगे तो फायदेमें रहेंगे—ज्ञानके अनुसार काम नहीं करेंगे तो फायदेमें नहीं रहेंगे।

अब धर्म-अधर्मका जो ज्ञान है—आप समझें कि दान करना अच्छा है—धर्म है, पर करें नहीं; और समझे अधर्म करना बुरा है परन्तु अधर्म करें कि यदि ज्ञानके अनुसार अधर्म करना छोड़ें नहीं और धर्म करना पकड़ें नहीं तो धर्माधर्मका ज्ञान जो है सो बेकार हो जायेगा—आपके काम नहीं आवेगा!

इसी प्रकार आप समझें कि सम्पूर्ण वृत्तियोंका निरोध करके अपने स्वरूपमें बैठना श्रेष्ठ है और वृत्तियोंका चंचल होना कनिष्ठ है—यह आप समझें तो सही, लेकिन वृत्तियोंका निरोध न करें, उनको चंचल ही रहने दें—तो आपका ज्ञान व्यर्थ गया। वेदान्तमें विवेक-ज्ञान इसीको बोलते हैं। परन्तु अनुभव ज्ञान दूसरी तरहका होता है। अनुभव ज्ञान ऐसा होता है कि उसमें अनुभव करनेवालेका और अनुभवकी वस्तुका भेद नहीं होता। जैसे हीरा अलग चीज है और जाननेवाला अलग चीज है तो जाननेवाला हीराको पकड़ेगा; और अफीम अलग चीज है और

उसको जाननेवाला अलग है—तो जाननेवाला अफीम नहीं खायेगा! जहाँ अपनेसे अलग वस्तुका ज्ञान होता है वहाँ उसका संग्रह या त्याग करना इष्ट होता है; उसको करना या न करना इष्ट होता है; उसमें स्थित होना-न होना इष्ट होता है। वस्तु हो तो त्यागना, ग्रहण करना और कर्म हो तो करना-न करना और योग हो तो स्थिर होना-न होना। लेकिन यदि अपने स्वरूपका ही ज्ञान होवे तो अपनेको छोड़ेंगे कि पकड़ेंगे? अपनेको करेंगे कि नहीं करेंगे? अपनेमें स्थिर होंगे कि नहीं होंगे? यह कोई सवाल ही नहीं उठता, क्योंकि अपने आपके ज्ञानमें किसी कर्त्तव्य-भावका उदय नहीं होता।

अब अनुभव-ज्ञानमें एकाग्रताका क्या उपयोग है? अनुभव-ज्ञानमें एकाग्रताका सिर्फ इतना ही उपयोग है कि जो अनेक वस्तुओंकी ओर अपनी बुद्धि जा रही थी उधरसे उसको खींच लिया। बुद्धिको ठप्प करना—यह वेदान्त-शास्त्रमें इष्ट नहीं है। बुद्धिको ठप्प नहीं करना, बल्कि अनात्माकार-वृत्तिका परित्याग करना-इतना ही एकाग्रताका प्रयोजन है; और आत्माकार वृत्तिका प्रवाह होवे-यह तो वेदान्तको इष्ट ही है।

एकाग्रता और विवेक—ये मनुष्य जीवनकी खास वस्तु है—**सांख्ययोग व्यपाश्रया:**। —मनुष्य सांख्य माने विवेक भी कर सकता है और मनुष्य योग अर्थात् अपने मनको विक्षिप्त होनेसे बचा भी सकता है। यह मनुष्य जीवनकी विशेषता हुई। अब इसमें—

यथादर्शे तथात्मनि—जैसे शीशेमें अपने मुँहको देखते हो वैसे स्वच्छ-निर्मल-एकाग्र अन्त:करणमें अपने प्रतिबिम्बको देखो। जैसे कोई सरोवर हो और जलमें मिट्टी मिली हुई हो और तरङ्गें उठ रही हों और अपना मुँह उसमें देखनेका प्रयास करो तो ठीक नहीं दिखेगा, क्योंकि जल गन्दला है और लहरें उठ रही हैं; और शीशेमें अपना मुँह देखने जाओ और शीशेपर खूब धूल पड़ी हुई हो तो अपना मुँह कैसे दिखेगा? तो अपनेको नहीं देखना है, अपने प्रतिबिम्बको देखना है।

यथा आदर्शे तथा आत्मनि।

जैसे स्वच्छ-निर्मल-दर्पणमें अपने शरीरका प्रतिबिम्ब देखते हैं वैसे ही अपनी आत्माका प्रतिबिम्ब देखो, स्वच्छ और निर्मल अन्त:करणमें। अन्त:करणमें वासनाओंका होना—यह गन्दगी है और उसमें चंचलताओंका होना—यह लहरका उठना है। तो निर्मल अन्त:करणमें अपने आपको इसी जीवनमें देख सकते हैं, अपने पौरुषसे देख सकते हैं, अपने प्रयत्नसे देख सकते

हैं। ईश्वर भी यदि आपको आत्मज्ञान करावेगा तो वह यही बोलेगा कि जो तू है सो मैं हूँ। महात्मा यदि आपको आत्मज्ञान करावेगा तो यही बोलेगा—आपके मनके भीतर बैठकर बोले तो यही बोलेगा—आपके मनके बाहरसे बोलेगा तो यही बोलेगा कि जो आत्मा है सो परमात्मा, जो परमात्मा है सो आत्मा! आप स्वयं महावाक्यका विवेक करके यदि कभी प्रतिबन्धको निवृत्त करेंगे तो आपके मनमें यही आवेगा कि अरे, मैं तो वही हूँ—जिसको मैं ढूँढ़ रहा था वह तो मैं खुद हूँ। मैं समझता था कि ब्रह्म कोई दूसरा है उसका अज्ञान हमको हो गया है। वह कहीं अप्राप्य हो गया है, वह कहीं छिप गया है। अरे भाई! ढूँढ़नेकी वृत्ति जिसमें उदय हो रही है, जो ढूँढनेवाली वृत्तिको अपनी समझ रहा है, जो, ढूँढ़नेवाली वृत्तिको देख रहा है, वही तो ब्रह्म है।

बोले, वृत्ति कहाँसे आयी? अरे अपने आपको तो देखा नहीं, वृत्तिको देखने लगे। तो अब देखो, नजर भग गयी। कहाँ भगी? बोले कि यह वृत्ति कहाँसे आयी? कहाँ गयी नज़र? वृत्तिमें जो अपना-आपा दिख रहा है उसपर नजर गयी या वृत्तिकी विगत तलाश करनेके लिए, इतिहासका मुर्दा उखाड़ने गयी? तुम अगर यह सोचने लगे कि यह वृत्ति कहाँसे आयी तो तुम ऐतिहासिक अनुसन्धान कर रहे हो कि आत्म-दर्शन कर रहे हो? वृत्ति कहाँसे आयी—यह अनुसन्धान इतिहासका अनुसन्धान है। और इस वृत्तिका क्या नतीजा होगा—माने यदि यह सोचने लगे कि यह नरकमें जायेगी, कि स्वर्गमें जायेगी कि देवता बनेगी, कि कुछ और बनेगी तो? तो कोई तुम ज्योतिषी हो कि वृत्तिकी कुण्डली देख रहे हो?

जिस समय तुम वृत्तिके भविष्यका चिन्तन करने लगते हो उस समय तुम ज्योतिषी हो जाते हो और जिस समय वृत्तिके भूतका चिन्तन करने लगते हो उस समय तुम ऐतिहासिक हो जाते हो। अच्छा, जिस समय वृत्ति दिख रही है उस समय? स्वप्नमें जो वृत्ति दिखती है उसके विगत और भविष्यका चिन्तन नहीं किया जाता, वह जैसी होती है वैसी ही देखी जाती है। इस समय जो वृत्ति दिख रही है वह तो तुम्हारा शीशा है, उसमें तो तुम्हीं दिख रहे हो—तुम वासनावान हो तो तुम वासनावान दिखोगे, द्रष्टा हो तो द्रष्टा दिखोगे, अखण्ड हो तो अखण्ड दिखोगे और अपनी अखण्डता में वृत्तिका कोई अस्तित्व नहीं है; इसलिए, यदि अपने आपको जानना है तो अपने आपको ही जानना होगा, उसमें ऐतिहासिक अनुसन्धान या उसमें ज्योतिषिक भविष्यवाणी या कि उसमें

पृष्ठवर्ती-अनुसन्धान कि उसमें हमारा रक्षक (बॉडिगार्ड) जो होता है उसको नहीं देखा जायेगा।

इसी जीवनमें और अपनी ही बुद्धिमें अपने आपको देखो! यदि किसी दूसरेके सिखानेसे ही ज्ञान होता हो तो ऊँटको भी हो जाये, बैलको भी हो जाये। अच्छा, मानलो यदि ईश्वर ही कृपा करके ज्ञान देता होवे तो ऊँट-बैलको क्यों नहीं देता? वह तो जिसका हृदय शुद्ध होता है, जिसके हृदयमें जिज्ञासा उठती है उसीको तो ज्ञान होता है न? वहाँ भी तो तुम्हारा पौरुष ही हेतु है! पुरुष हुए हो, मनुष्य हुए हो तो मानव-जीवनका सबसे उत्तम लाभ है यह, इसको उठाओ!

बोले, कि अभी नहीं, जरा बच्चे-कच्चे हो जाने दो। और बच्चे जब हमारी सेवा करने लगेंगे तब हम ज्ञान प्राप्त करेंगे। बोले कि **यथा स्वप्ने तथा पितृलोके।** तुम जो यह समझते हो कि जब हम बाप बनेंगे और हमारे कपड़ेका और अन्नका और हमारे रहनेका और सेवाका सब बन्दोबस्त हमारी बहू करेगी, बेटी करेगी और बेटा करेगा तब हमको ज्ञान होगा। तो बोले कि सपना देख रहे हो। ***यथा स्वप्ने तथा पितृलोके***—यदि तुम पिता बनकरके और सेवा-सुख प्राप्त करके ज्ञान प्राप्त करना चाहते हो तो हे भगवान्—सचमें ही सपना देख रहे हो! बहू आयेगी तो कहेगी कि हमारा बच्चा खिलाओ; कहेगी कि हम जा रहे हैं क्लबमें, तुम जरा घरकी देख-भाल करो—वह तुमको ज्ञानमें सुविधा नहीं करेगी। बेटा आयेगा तो वह कहेगा—पिताजी हम जा रहे हैं विलायत, अब तुम यहाँका काम-धाम सम्हालो। जो लोग यह सोचते हैं कि हमारे बेटे-बहू हमको ज्ञानमें मदद करेंगे, हम पिता होनेपर, हम पितृलोक होनेपर ज्ञान प्राप्त करेंगे वे लोग गलत सोचते हैं, स्वप्न देखते हैं। ***कौमारे आचरेत् धर्मो***—बचपनमें, कुमारावस्थामें ज्ञान प्राप्त कर लो; यह कोई बड़ी बात नहीं है क्योंकि दूसरेके बारेमें ज्ञान प्राप्त करनेका नहीं है।

यथाप्सु परीव ददृशे तथा गन्धर्वलोके।

बोले कि अच्छा बेटा-बेटीकी बात जाने दो, लेकिन ब्याह तो कर लें, एक सुन्दर-सी श्रीमती घरमें आ जायें, उनसे ब्याह करनेके बाद आनन्दसे घरमें रहेंगे और फिर ज्ञान प्राप्त करेंगे! गन्धर्व लोक जब हमारा घर हो जायेगा, माने जब वह कभी नाचेगी, कभी गायेगी—हमारा घर जब गन्धर्वलोक हो जायेगा तब ज्ञान होगा। तो बोले कि अरे तुम बहते हुए पानीमें अपना मुँह देखना

चाहते हो! यह जवानी बहती हुई है, यह सुन्दरता बहती हुई है, ये भोग बहते हुए हैं—भोग-लोकमें बैठकर ज्ञान नहीं होता है, ज्ञानके लिए आत्मलोकमें बैठना पड़ता है।

बोले—अच्छा आओ, बैठकर हम ब्रह्मभावना करेंगे! गुरुके पास कौन जाये, वेदान्त कौन पढ़े, हम बैठकर अपने आप ही ब्रह्माकार-वृत्ति, ब्रह्मोपासना करेंगे! उपासना करनेसे ब्रह्मलोक हो जाता है! बोले भाई, सोहं-सोहं उपासना करेंगे। सोहं माने अहं सः। कल विष्णुसहस्रनामका पाठ चल रहा था तो उसमें आया हंसः—हंसः पदका अर्थ श्रीशंकराचार्य भगवान्ने किया—अहं सः—इति हंसः—अकारका लोप हो गया—अहं—सः हंसः—मैं वह हूँ, मैं वह हूँ। बोले कि ऐसी यदि रटना लगावेंगे—रटेंगे-रटेंगे, तो ज्ञान हो जायेगा। बोले, हो तो जायेगा, एक साधन है यह भी, परन्तु बड़ा कष्ट-साध्य है। (यह ब्रह्मलोकका साधन है)।

देखो, यदि कोई एक बार समझा दे कि तुम मनुष्य हो तो तुम समझ जाते हो कि तुम मनुष्य हो; एक बार कोई तुम्हें समझा दे कि तुम्हारा नाम मोहन-गोविन्द है तो तुम समझ जाते हो कि तुम मोहन-गोविन्द हो; तुम अपनेको हिन्दू समझ गये, तुम अपनेको ब्राह्मण समझ गये, तुम अपनेको गृहस्थ समझ गये, तुम अपनेको साधु समझ गये! परन्तु क्या बार-बार दुहराते हो? दिन भरमें कितनी बार अपना नाम याद आता है जरा बतलाना तो? लेकिन नाम वही रहता है कि बदल जाता है? कितनी बार अपनी जाति याद आती है? जाति वही रहती है कि बदल जाती है? तो, दोहरानेकी जरूरत कहाँ है? कि दोहरानेकी जरूरत वहाँ है जहाँ ज्ञान नहीं है! अब कोई आदमी यदि चिल्लाने लगे कि मैं मनुष्य हूँ, मैं मनुष्य हूँ तो लोग पागल कहेंगे कि नहीं? कि माला फेरे कि मैं यज्ञदत्त हूँ, मैं यज्ञदत्त हूँ, मैं यज्ञदत्त हूँ तो बोले—भाई तू यज्ञदत्त तो है ही है, माला काहेको फेरता है? माला फेरकरके या वृत्तिको दोहराकर या ध्यान करके या उपासना करके ब्रह्मज्ञान होता तो है परन्तु वह बहुत देरमें होगा और बहुत मुश्किल है। कैसा ज्ञान होता है? **'छायातपयोरिव'**—साफ मालूम पड़ जाता है कि मैं बिम्ब हूँ और बाकी सारी सृष्टि प्रतिबिम्ब है—यह बात मालूम पड़ती है, लेकिन ऐसा होना बहुत कठिन है।

आवो, हम तो एक शब्दके उच्चारणसे तुमको ज्ञान करा देते हैं। जैसे तुम सोये हुए हो और किसीने तुम्हारा नाम लेकरके पुकारा, तो तुम क्या करते हो?

क्या तुम जागनेके लिए मशीन चलाते हो? जब किसीने पुकारा--ओ श्याम, ओ राम, उठ! तो क्या तुम पहले हाथसे मशीन चलाकर तब जागते हो? कि ब्रह्माकार-वृत्ति करके जागते हो? कि बहू-बेटेको इकट्ठेकर तब जागते हो? या योगाभ्यासके द्वारा वृत्तिका निरोध करके तब जागते हो? अरे भाई, ज्ञानकी तो स्थिति ही यह है—मनुष्य भोजन करने जा रहा हो, उसने हाथमें ग्रास भी उठा लिया हो और तभी कानोंमें आवाज सुनायी पड़ी--अरे, ठहर, आज इसमें छिपकली मर गयी है! क्या करोगे उस समय? हाथसे भोजन गिर जायेगा, मुँहमें नहीं जायेगा। ज्ञान जो है वह किसी भी वस्तुकी अपेक्षा नहीं रखता है, किसी भी क्रियाकी अपेक्षा नहीं रखता है।

अपनी अक्कलसे तुम देखो—तुम हड्डी-मांस-चामके देह नहीं हो, तुम न मनुष्य हो, न तुम हिन्दू हो। मनुष्यमें विशेष धर्म नहीं होता है, सामान्य-धर्म होता है और हिन्दूमें एक प्रकारका विशेष-धर्म होता है। इसी प्रकार हिन्दूमें सामान्य-धर्म होता है, ब्राह्मणमें विशेष-धर्म होता है, क्षत्रियमें विशेष-धर्म होता है, वैश्यमें विशेष धर्म होता है, शूद्रमें विशेष धर्म होता है। तू ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्य-शूद्र नहीं है, न तू तो ब्रह्मचारी, संन्यासी, गृहस्थ है—उसका भी विशेष धर्म होता है। बोले—ना-ना बाबा, तू जीव है जीव—मनुष्य, पशु, पक्षी सब शरीरोंमें जानेवाला। अरे, यह नहीं कि तू तो परमेश्वर है। कि नहीं, तू परमेश्वर भी वह नहीं जो दिन-रात व्यस्त रहता है—अब सृष्टि बनाओ, अब पालन करो, अब बिगाड़ो, वह परमेश्वर हो तुम जिसके सिवाय दूसरी कोई वस्तु ही नहीं है! यही हमारे वेदान्तका सिद्धान्त है!

वेदान्त-सिद्धान्त दूसरी वस्तु है और वेदान्त सम्प्रदाय दूसरी वस्तु है। यह जैसे दशनामी संन्यासी हैं, परमहंस हैं, दण्डी-स्वामी हैं—ये वेदान्त-सम्प्रदाय हैं। वेदान्तके भी कई सम्प्रदाय हैं—द्वैत-सम्प्रदाय, द्वैताद्वैत सम्प्रदाय, विशिष्टाद्वैत-सम्प्रदाय—ये सब वेदान्तके सम्प्रदाय हैं। तो अद्वैत सिद्धान्त तो यह है कि आत्मा ही अद्वितीय ब्रह्म है; और वेदान्त-सम्प्रदाय है—दशनामी होना, विशिष्टाद्वैती होना, द्वैती होना, अद्वैती होना—ये सब वेदान्त-सम्प्रदाय हैं। जो अपनेको ब्रह्म जान गया वह न द्वैती है न अद्वैती—वह साम्प्रदायिक नहीं है, यह वेदान्त-सम्प्रदायका नहीं है, सारे सम्प्रदाय उसमें अध्यस्त हैं, सारे सम्प्रदायोंका वह अधिष्ठान है; उसमें-से कभी द्वैत निकलता है, कभी अद्वैत निकलता है; उसमें-से कभी द्वैताद्वैत निकलता है, उसमें-से कभी विशिष्टाद्वैत निकलता है और सब निकलते हुए

दिखते हैं, रहते हुए दिखते हैं, खण्डित होते हुए दिखते हैं और कुछ नहीं होते हैं—यह उसका स्वरूप है; यह वेदान्तका सिद्धान्त है!

यदि मनुष्य जीवनको सफल करना है—सफल करना माने पाप-पुण्यसे छूटना, अपने-परायेके भेदसे छूटना, राग-द्वेपसे छूटना, सुख-दुःखसे छूटना, जीवन्मुक्तिका विलक्षण आनन्द लेना—तो नारायण इस चीजको प्राथमिकता दो। अपने बहुत सारे कर्त्तत्य हैं परन्तु सम्पूर्ण कत्तर्व्योंमें प्रथम कर्त्तव्य-प्राथमिकता देने योग्य कर्त्तव्य यही है। बल्कि ऐसा है कि पहले इसी कर्त्तव्यको पूरा कर लो। यह तो बुद्धिमान पुरुषके लिए क्षणभरका काम है, शुद्ध अन्तःकरण पुरुषके लिए यह क्षण-भरका काम है। जिन्दगी-भरके लिए तुम्हारा नरक-स्वर्ग छूट जायेगा, जिन्दगी-भर जो नरक-स्वर्गकी कल्पना है, भय है वह छूट जायेगा; हमेशाके लिए तुम्हारा आना-जाना छूट जायेगा, हमेशाके लिए अपना-पराया छूट जायेगा, हमेशाके लिए राग-द्वेष छूट जायेगा; एक क्षण--भरका काम और सबसे पहले करनेका काम।

इस मन्त्रका अर्थ भाष्यमें जैसा है वैसा कल आपको सुना दिया था; आज जो सुनाया वह भाष्यका अर्थ नहीं है। हम भाष्यकारको बहुत आदर देते हैं, उनके सिद्धान्तको ही मानते हैं—हमारा उनका सिद्धान्त एक ही है! परन्तु जो मन्त्रोंका अर्थ होता है वह जब स्वयं ही किसी-किसी मन्त्रका अर्थ दो-तीन तरहसे बोलते हैं, किसी-किसी शब्दका अर्थ दो-तीन प्रकारसे करते हैं—तो मन्त्रोंका अर्थ अभिप्रायका भेद होनेसे अलग-अलग होनेसे सिद्धान्तका भेद नहीं हो जाता। वह तो यदि हम आत्मा और ब्रह्मकी एकताको स्वीकार न करें तो शंकराचार्यसे मतभेद होगा। हमारा अभिप्राय तो यह है कि यहीं-यहीं, इसी जीवनमें तत्त्वज्ञान होना चाहिए और जल्दी-से-जल्दी होना चाहिए, सबसे पहले होना चाहिए। रामचन्द्र भगवान्‌का तो यह ख्याल था कि पहले तत्त्वज्ञान हो जाये तब ब्याह करें! आप योगवासिष्ठ पढ़कर देख लो—पहले रामचन्द्रका ब्याह हुआ कि पहले तत्त्वज्ञान हुआ? पहले रामचन्द्रको तत्त्वज्ञान हुआ, बादमें विवाह हुआ, बादमें वन-गमन हुआ, बादमें सीता-हरण हुआ, बादमें रावण-युद्ध हुआ और बादमें राम राजा हुए!

यदि आपको जीवन प्रारम्भ करनेके पहले तत्त्वज्ञान हो जाये तो जैसा रामका जीवन असंग था, लोकोपकारी था, सर्वहितकारी मर्यादाका समुद्र था—वैसा जीवन आपकी सेवा करनेके लिए आ जाये। आवे-यह हम नहीं कहते हैं,

उसको आनेके लिए अगर बुलाओगे तो ज्ञान गौण हो जायेगा—यदि ज्ञानसे यह कहो कि हे ज्ञान, तुम हमारे घर इसलिए आओ तो ज्ञान गौण हो गया, वह प्रयोजन मुख्य हो गया—एक आदमीने कहा कि स्वामीजी, आप हमारे घर भोजन करनेके लिए पधारो; कि भाई भोजनके लिए क्यों बुलाते हो? बोला—कि आप आओगे आपके साथ-साथ दादाजी भी हमारे घर आ जायेंगे वैसे तो आते नहीं हैं; तो उसमें दादाजीको बुलाना प्रधान हो गया और हमको बुलाना गौण हो गया। गौण हो गया कि नहीं? ऐसे ही जो लोग राम-सरीखा-जीवन प्राप्त करनेके लिए तत्त्वज्ञानको बुलाते हैं उनके लिए जीवन मुख्य हो गया और तत्त्वज्ञान गौण हो गया। इसलिए तत्त्वज्ञानके बाद ऐसा जीवन बन जाये यह संकल्प करके तत्त्वज्ञान प्राप्त नहीं किया जा सकता, क्योंकि वहाँ तो जिज्ञासा मन्द हो गयी और जिजीविषा प्रधान हो गयी—जिज्ञासा मन्द और जिजीविषा—अमुक प्रकारका जीवन प्रधान हो गया। ऐसे ही समझ लो कि यदि आपके मनमें कहीं भी विशेष बनानेकी इच्छा होगी—ज्ञानमें विशेष, आनन्दमें विशेष, जीवनमें विशेष—तो तत्त्वकी, असलियतकी, सच्चाईकी जो जिज्ञासा है वह मन्द पड़ जायेगी!

पहली बात एक यह ध्यानमें रखनेकी है कि व्यक्तित्त्वका उत्कर्ष अथवा समष्टिका उत्कर्ष—व्यक्तिका उत्कर्ष अथवा समाजका उत्कर्ष सिद्ध करनेके लिए तत्त्वज्ञान नहीं होता। तत्त्वज्ञानमें यदि व्यक्ति और समाज दोनों अस्तित्त्वहीन सिद्ध होंवे तो उसके स्वीकारके लिए तैयार रहना चाहिए और यदि दोनों सच्चे सिद्ध हों तो सच्चा माननेके लिए तैयार हैं—हमको तो चाहिए असलियतका ज्ञान—वह सच्चा निकलता है कि झूठा, यह आग्रह करके सच्चाईका ज्ञान प्राप्त नहीं किया जाता; सच्चाईका ज्ञान सारे आग्रह छोड़कर प्राप्त किया जाता है।

आत्मज्ञान कैसे?

अध्याय-२ वल्ली-३ मन्त्र-६

इन्द्रियाणां पृथग्भावमुदयास्तमयौ च यत्।
पृथगुत्पद्यमानानां मत्वा धीरो न शोचति॥ २.३.६

अर्थ :—अलग-अलग प्रयोजनसे उत्पन्न होनेवाली इन्द्रियोंके अलग-अलग भावोंको तथा उनकी जो उत्पत्ति और प्रलय हैं उनको जानकर धीर पुरुष शोक नहीं करता॥ ६॥

कथमसौ बोद्धव्यः किं वा तदवबोधे प्रयोजनम् इति उच्यते।

भाष्यकार भगवान् शंकराचार्य संगति लगाते हैं कि जिस आत्मज्ञानको मनुष्यको इसी जीवनमें प्राप्त कर लेना चाहिए उसका प्रकार क्या है और उसके जाननेसे क्या प्रयोजन सिद्ध होगा—इसीका उत्तर इस छठे मन्त्रमें दिया जा रहा है।

इन्द्रियाणां पृथग्भावम्—जरा ढूँढ़ो। क्या ढूँढ़े? बोले इन्द्रियाँ अलग-अलग हैं—**पृथग्भावम्** हैं—इनसे कोई उम्मीद मत रखो! क्यों? क्योंकि इनमें फूट है। पृथग्भावम्का अर्थ है फूट। ये दो इन्द्रियाँ मिलकर तो कभी एक काम करती नहीं है।

एक फूलको ले लो। नाकसे पूछो कि यह क्या है तो बतायेगी कि इसकी गन्ध बड़ी अच्छी है; नाक बस इतना ही बता सकती है। आँखसे पूछो तो कहेगी—इसका रंग सफेद है। त्वचासे पूछो तो कहेगी—छूनेमें बड़ा कोमल है। जीभसे पूछो तो बतायेगी कि इसका स्वाद कडुवा है। जो जीभ बतायेगी फूलकी कडुवाहट, त्वचा बतायेगी फूलकी कोमलता, नाक बतावेगी फूलकी गन्ध, आँख बतावेगी फूलका रंग-रूप-शक्ल-सूरत—तो इन्द्रियोंमें फूट है कि नहीं? है न? और यह नियम है कि जिसमें फूट होती है वह पराधीन होकर रहता है। दर्शन-शास्त्रका यह नियम है।

संघातस्य परार्थत्वात्।

जो चीजें अलग-अलग होती हैं या अलग-अलग होनेपर मिली हुई होती हैं, वे अपने लिए नहीं होती दूसरेके लिए होती हैं। जैसे आदमी एक कमेटी बनाता है—बनानेवाला एक ही होगा जिसके मनमें पहले संकल्प उठेगा, तो वह कमेटी उस बनानेवालेके संकल्पको पूर्ण करनेका साधन बनेगी और नहीं बनेगी तो वह कमेटी तोड़ देगा—यह बिलकुल पक्का हम आपको बताते हैं। हम कितनी सभा-सोसायटी-संस्थामें रह चुके हैं। कहो तो नाम बता दें—हम मालवीयजीकी सनातन-धर्म-सभामें रहे हैं, हम लक्ष्मण-शास्त्रीके ब्राह्मण-सम्मेलनमें रहे हैं, हम वर्णाश्रम-स्वराज्य-संघमें रहे हैं, हम कांग्रेसमें रहे हैं—छोटी-मोटी-संस्थाओंका नाम हम छोड़ देते हैं। हमने देखा है कि जहाँ बनानेवालेके संकल्पके विरुद्ध संस्था चली वहीं छिन्न-विच्छिन्न हुई।

इन इन्द्रियोंकी भी एक संस्था है; और इसमें दस इन्द्रियाँ काम करती हैं। पहले तो दसोंके भला-मानुष होनेकी उम्मीद नहीं रखी जा सकती, जहाँ दस आदमी मिलकर काम करते हैं वहाँ सब ईमानदार ही हों यह जरूरी नहीं है। एक महात्मासे किसीने पूछा कि महाराज, इस सभाका सभापति हिन्दू हो या मुसलमान? महात्माने कहा कि हम हिन्दू-मुसलमान नहीं पहचानते, हम ईमानदार आदमी पहचानते हैं। हमको चाहिए ईमानदार—न हिन्दू-न मुसलमान! एक बात आपको बतायी। दस कमजोर मिलते हैं तब एक मजबूत बनता है। फिर इनकी फूट देखो! **इन्द्रियाणां पृथग्भावम्**—अपने-अपने मनकी बात तो ये बता देती हैं दूसरेके मनकी नहीं बताती हैं। आँख गन्ध नहीं बताती, नाक रूप नहीं बताती और त्वचा सौन्दर्य नहीं बताती, कोमलता बताती है और आँख कोमलता नहीं बताती सौन्दर्य बताती है—इन्द्रियाणां पृथग्भावम्! ऐसी दशामें इनसे तुम उम्मीद रखते हो कि ये तुमको परमात्माका सच्चा रूप बता देंगी? जो आँख एक फूलके भीतर घुसकर गन्ध नहीं पहचान सकती, वह परमात्माके स्वरूपको कैसे समझेगी?

ये इन्द्रियाँ अलग-अलग हैं; इनसे एक बात तो मजेकी यह सिद्ध होती है कि ये किसी दूसरे एकके लिए हैं—ये तो एकके जैसे दस नौकर हों ऐसे हैं—आँख रूपका ज्ञान लाकर देती है, कान शब्दका ज्ञान लाकर देता है, नाक गन्धका ज्ञान देती है, त्वचा कोमलताका ज्ञान देती है, जीभ स्वाद लाकर देती है, पाँव चलकर पहुँचता है, हाथ पकड़कर देता है, जीभ बोलकर बताती है। जहाँ पाँवकी

पहुँच नहीं हो वहाँ आवाजसे—बोलकर अपनी बात पहुँचा देते हैं, जहाँ हाथकी पहुँच न हो वहाँ आवाज पहुँच जाती है; जहाँ हाथकी पहुँच न हो वहाँ पाँव पहुँच जाता है और जहाँ हाथ-पाँव दोनोंकी पहुँच न हो वहाँ आवाज पहुँचा देते हैं। वाक्‌को अग्नि-ज्योति बोलते हैं। हाथका क्षेत्र तो बहुत सीमित है, वह इन्द्रका क्षेत्र है; और पाँवका क्षेत्र उपेन्द्रका क्षेत्र है—जहाँतक गति है—स्वर्ग और ब्रह्मलोकतक—गतिके क्षेत्रमें पाँव है और कर्मके क्षेत्रमें हाथ है, लेकिन जहाँ दोनोंकी गति नहीं है वहाँ वाक् है। शब्दके द्वारा हम वह बात आपको दिखा सकते हैं जिसको आप आँखसे नहीं पकड़ सकते और जहाँ पाँवसे नहीं पहुँच सकते—यह वाग्-ज्योति है—अग्निदेव है यह!

आप यह ध्यान दो कि इन्द्रियोंमें तो फूट है और एक इन्द्रिय वहाँ नहीं पहुँचती जहाँ दूसरी पहुँचती है। इसलिए इनमेंसे किसी भी एक इन्द्रियके द्वारा परिपूर्ण परमात्माका ज्ञान नहीं हो सकता; अत: इन्द्रियोंकी प्रवृत्तिसे परमात्मा मिलेगा, यह उम्मीद बिलकुल छोड़ दीजिये।

अब विवेक देखो—'**इन्द्रियाणां पृथग्भावं**'का अर्थ आपको सुनाते हैं—**पृथगुत्पद्यमानानां और उदयास्तमयौ च यत्**। इन्द्रियोंकी तीन बात बतायी गयी—एक तो ये अलग-अलग पैदा होती हैं, दूसरे—अलग-अलग रहती हैं और तीसरे इनका उदय और अस्त दोनों होता है, उत्पत्ति और प्रलय दोनों होता है।

आप इन्द्रियोंके बारेमें विचार करो—फूल और इन्द्रियोंमें क्या विशेषता है? एक फूलमें पाँच चीज है—क्या? इसमें गन्ध है, रस है, रूप है, स्पर्श है और शब्द भी है—जब सूखने लगता है तब आवाज भी होती है और जब कली खिलती है—बढ़ता है तब चटसे आवाज होती है, फूटता है तब आवाज होती है और मुरझाता है तब आवाज होती है—चटचट। एक फूलमें पाँचों भूतके गुण देखनेमें आते हैं, इसलिए फूल तो स्थूल पंचभूतसे बना हुआ है, लेकिन एक इन्द्रियमें पाँचों भूतके गुण देखनेमें नहीं आते—एक इन्द्रियमें केवल एक ही गुण होता है—आँख केवल रूप देखती है, कान केवल शब्द सुनता है इत्यादि। फूलमें और इन्द्रियोंमें क्या फर्क हुआ? फूल तो स्थूल पंचभूतोंका पुलिन्दा है और इन्द्रियाँ उस दशामें हैं जब ये पंचभूत पंचीकृत नहीं हुए थे। फूल पाँच भूतोंके मिलनका रूप है—इसमें पाँचों भूत मिले हुए हैं—शब्द भी है, स्पर्श भी है, रूप भी है, रस भी है, गन्ध भी है और इन्द्रियाँ पाँचों भूतोका मिला हुआ रूप नहीं है, तन्मात्र हैं। **तेदेव इति तन्मात्रम्**—एक-एक गुणको ही ग्रहण करनेका सामर्थ्य इन्द्रियोंमें है, इसलिए ये

इन्द्रियाँ अलग-अलग हैं। और अलग-अलग होनेसे किसी दूसरेके काम आती हैं, भला! जो चीज अलग-अलग होती हैं वह किसी दूसरेके लिए होती हैं, अपने लिए नहीं होती। और इन्द्रियाँ सब मिलकरके एक आत्मदेवकी सेवा करती हैं।

इन्द्रियोंके पृथग्भावको देखो—पृथग्भावको देखो माने इनसे तुम न्यारे हो, यह देखो! तथा ये इन्द्रियाँ पंच-तन्मात्रसे ही उत्पन्न हुई हैं, यह देखो और ये जाग्रत्में प्रकट होती हैं और सुषुप्तिमें लीन हो जाती हैं यह देखो। बोले कि देखा। जाग्रत्में प्रकट होना और सुषुप्तिमें लय होना कौन देखता है? बोले—मैं। और ये पंचभूतकी सात्त्विक तन्मात्राओंसे बनी हुई हैं, यह कौन देखता है? कि मैं। और ये अलग-अलग काम करती हैं यह कौन देखता है? कि मैं।

इसमेंसे बड़े-बड़े सिद्धान्त निकलते हैं—आपलोग तो बहुत वेदान्त पढ़ते हैं और सुनते हैं और बहुत समझते हैं, इनमें-से ही यह सिद्धान्त निकलता है कि आत्मा ब्रह्म है। कैसे निकलता है यह? कि देखो, आकाशकी सात्त्विक तन्मात्रासे बनी हुई, शब्दको ग्रहण करनेवाली इन्द्रियके तुम द्रष्टा हो और वायुकी सात्त्विक तन्मात्रासे बनी हुई स्पर्श-इन्द्रियके भी द्रष्टा हो और अग्निकी, तेजकी सात्त्विक तन्मात्रासे बनी हुई नेत्र-इन्द्रियोंके भी तुम द्रष्टा हो और जलकी सात्त्विक तन्मात्रासे बनी हुई रसनाके भी तुम द्रष्टा हो और पृथिवीकी सात्त्विक तन्मात्रासे बनी हुई नासिकाके भी तुम द्रष्टा हो—अब आपको इसका सिद्धान्त सुनाते हैं।

यह बात ढूँढ़ ली गयी है कि जो इन्द्रियाँ हैं ये भी सूक्ष्म रूपसे धातु हैं। जैसे सारी सृष्टिमें पृथिवी-जल-अग्नि-वायु और आकाशका वातावरण है वैसे ही इस शरीरमें भी इन पाँचों भूतोंका वातावरण है। यह कोशिश की जा रही है विज्ञानमें कि जैसे यह हाथ है तो, इसमें ऐसा ऑपरेशन किया जाये कि जैसे रूपको देखनेवाली ज्ञान-शक्ति आँखमें-से बाहर झाँकती है वैसे ही हाथमें-से भी झाँकने लगे और जिसकी आँख खराब हो वह हाथ ऐसे करके देख ले। यह आपको क्यों बताते हैं कि देखो पृथिवी तो आपको स्थूल दिखती है, जल उससे सूक्ष्म है, तेज उससे सूक्ष्म है, वायु उससे सूक्ष्म है, आकाश उससे सूक्ष्म है—यह तो स्थूल हैं; लेकिन मिट्टी-पानी-आगसे ही संसारकी सारी आकृति और सारे रूप-रंग बनते हैं। उनकी जो सात्त्विक तन्मात्रा है जरा उधरतक यदि चले जायें तो आपको मालूम पड़ेगा कि आप केवल शब्दके ही द्रष्टा नहीं हैं, कानके भी द्रष्टा हैं और आप केवल पंचभूतके अन्तर्गत जो आकाश है केवल उसीके द्रष्टा नहीं, आकाश-तन्मात्रा जिसमें-से शब्द निकलता है—उसके भी द्रष्टा हैं!

अब इसमें-से क्या सिद्धान्त निकलता है वह देखो जरा! यह सिद्धान्त निकलता है कि जहाँ वायु-जल-अग्नि और पृथिवीकी उत्पत्ति नहीं हुई है या जिसमें-से इनकी उत्पत्ति होती है और जिसमें इनका लय होता है, वह आकाश-तन्मात्रा जो है वह तुम्हारी दृष्टिमें है। इनका मतलब यह हुआ कि आकाशकी उम्रसे तुम्हारी उम्र ज्यादा है, आकाशकी लम्बाई-चौड़ाईसे तुम्हारी लम्बाई-चौड़ाई ज्यादा है और आकाशमें कार्य-रूपसे जो उत्पन्न होता है उसमें तो आकाशमें परिणाम होता है लेकिन तुममें परिणाम नहीं होता, इसलिए सब तुम्हारा विवर्त्त है!

केवल यह विचार करनेसे—औरोंकी तो बात छोड़ दो—कि पृथिवी-तन्मात्राका द्रष्टा मैं हूँ, यह नतीजा निकलता है कि पृथिवी-तन्मात्रा मेरी दृष्टिमें है, पृथिवी-तन्मात्रा मुझसे भिन्न नहीं है, इसलिए पृथिवी तन्मात्रासे और उसकी प्रधानतासे उत्पन्न जो स्थूल-पृथिवी है और पृथिवीमें बने हुए पहाड़-जंगल और मकान और आदमियोंके और पशु-पक्षियोंके शरीर हैं और इससे बनी हुई जो नासिका-इन्द्रिय है और गन्धके संस्कारको ग्रहण करनेवाला जो मन है—ये सब हमारी दृष्टिमें हैं! जल और शरीरमें बहनेवाला खून और पशु-पक्षियोंके शरीरमें बहनेवाली स्निग्धता, पेड़-पौधेके भीतर रहनेवाली हरियाली, स्निग्धता, रस—ये स्थूल हैं और इनको ग्रहण करनेवाली इन्द्रिय-जिह्वा और इस रसके संस्कारको ग्रहण करनेवाला मन—ये सब कहाँ हैं कि ये सब हमारी दृष्टिमें हैं। पृथ्वी हमारा विवर्त्त है, जल हमारा विवर्त्त है, अग्नि हमारा विवर्त्त है, वायु हमारा विवर्त्त है और आकाश हमारा विवर्त्त है और इन्हीं पंचभूतोंमें उमर होती है इसलिए उमर मेरी दृष्टिमें है।

मैं उस कालका द्रष्टा हूँ जिससे पदार्थोंमें उमर भासती है; और इन्हीं पदार्थोंमें स्थापन भासता है, इसलिए उन स्थानोंका मैं द्रष्टा हूँ जिसमें सब भासते हैं; और उन सब वस्तुओंका जो आकाशमें पैदा होती हैं और रहती हैं और लीन होती हैं उनका मैं द्रष्टा हूँ; और आकाश, काल, दिशा और सारे पदार्थ हमारी दृष्टिके अन्तर्गत हैं; और मैं परिणामी नहीं हूँ, और ये परिणामी बदलनेवाले हैं, इसलिए ये मेरे स्वरूपमें ठसाठस, एकरस घनीभूत स्वरूपमें ये बिना हुए भास रहे हैं।

अज्ञान माने क्या? अज्ञान माने बुद्धिसे इस बातको न समझना। न समझना ही अज्ञान है! बोले, यह कहाँसे आया? कि विचार न करनेसे आया। यदि तुम

विचार करते—सत्-शास्त्र, सद्गुरु और सन्तका आश्रय लेकर तत्त्वका विचार करते तो यह अज्ञान जो आज तुम्हें दुःख दे रहा है, यह बिलकुल नहीं होता। यह तो केवल अध्यासके कारणके रूपमें अज्ञानकी कल्पना की गयी है। अज्ञान वास्तवमें है नहीं, लेकिन तुम बुद्धिसे कभी विचार ही नहीं करते। कोई जब पूछता है कि भाई, हम विचार क्यों नहीं करते तो बोलते हैं—अज्ञान है भाई, अज्ञान है, नासमझी है। असलमें यदि इन्द्रियोंके विषयोंका विचार किया जाये और विषयोंके आश्रय, गुणोंके आश्रय-भूत द्रव्यका विचार किया जाये, उनमें बननेवाली इन्द्रियोंका विचार किया जाये और उनसे पड़नेवाले संस्कारोंका विचार किया जाये तो जिसमें इन्द्रियोंका उदय है, जिसमें अस्त है, जिसमें उत्पद्यमानता है और जिसमें इन्द्रियोंकी पृथक्‌ता है वह कौन है? कि हमारी आत्मा है—हम हैं, यह बात समझमें आजायेगी।

अच्छा, आप इस शरीरमें कहते हो न कि मैं शरीर हूँ। तो आपके सामने एक प्रश्न है—उसपर आप विचार करो—कि शरीरमें जो मिट्टी-पानी है—वजनदार—वही तुम हो कि उसके आगे भी कुछ हो? इसमें जो गर्मी रहती है सो तुम हो कि नहीं? बोले—गर्मी तो प्रायः सबके शरीरमें एक-सरीखी रहती है—वह तापमान तो एक-सरीखा रहता है—वह तेज तुम हो कि नहीं? अच्छा, यह साँस जो शरीरमें चल रही है, यह साँस तुम हो कि नहीं? अच्छा, शरीरके भीतर जो अवकाश है वह तुम हो कि नहीं? अच्छा, और बात छोड़ दो—लिख दो बट्टे खातेमें मिट्टी-पानी-आग-हवाको और इस शरीरमें जो अवकाश-मात्र है वह मैं हूँ कि नहीं हूँ? तुम और अवकाश एक हो—तुम और आकाश एक हो; तुम आकाश हो। देखो, क्या तुम शरीरके घेरेमें परिच्छिन्न होते हो? शरीरके घेरेमें कटते हो? अगर तुम आकाश हो तो जैसे मकानके घेरेमें आकाश नहीं कटता वैसे ही शरीरके घेरेमें भी आकाश नहीं कटता। तो जो शरीरमें मिट्टी है उसको मैं बोलो तो अगर मिट्टी तुम हो तो समूची धरती तुम हो। अगर पानी तुम हो तो वातावरणमें जितना जल है वह तुम हो। और अगर अग्नि तुम हो तो वातावरणमें जितनी अग्नि है वह तुम हो। और वायु तुम हो तो वातावरणमें जितनी वायु है उतनी तुम हो। और यदि तुम अवकाश हो, आकाश हो तो वातावरणमें जितना आकाश है—जितना लम्बा-चौड़ा, जितनी उमर और जैसा चार-भूतोंका आश्रय, चार भूतोंका कारण, चार-भूतोंका लय-स्थान जैसा आकाश है वैसे तुम हो। माने तुम ज्ञान-स्वरूप हो!

यह जो ज्ञानात्मा आकाश है सो तो ईश्वर है। तुम अपने शरीरमें हड्डी-मांस-चाम, मिट्टी-पानी-आगसे बने जो पदार्थ हैं उनको अलग करके, और साँसमें जो अलगाव मालूम पड़ता है उसको अलग करके, केवल अवकाश-मात्र अपनेको देखो तो तुम्हारी लम्बाई-चौड़ाई कितनी? और उमर कितनी? न तुम्हारे अन्दर कोई सीमित लम्बाई-चौड़ाई है और न तो सीमित तुम्हारी उम्र है और न तो सीमित तुम्हारा वजन है। तुम अनन्त चिदाकाश हो!

चिदाकाश माने चेतन-आकाश। जड़ आकाशमें परिणाम होता है और चेतन-आकाशमें विवर्त्त होता है। इसलिए यह समग्र सृष्टि—चाहे ब्रह्मलोक उसका नाम होवे, चाहे गोलोक, चाहे साकेत-लोक, चाहे वैकुण्ठ-लोक, चाहे गन्धर्व-लोक, चाहे पितृलोक, चाहे नरक-लोक, चाहे मर्त्यलोक, चाहे पशुलोक, चाहे पक्षीलोक—कुछ भी नाम होवे उस लोकका, वह तुम्हारे अखण्ड, अद्वितीय, आत्म-सवरूपमें बिना हुए ही भास रहा है।

केवल इन्द्रियोंके विषय, इन्द्रिय और इनके आधार-भूत जो धातुएँ हैं, तत्त्व हैं, और उनमें जो एक द्रष्टा है और उसकी दृष्टिमें जो तन्मात्रात्मक आकाश है—इसका विचार करो। यह स्थूल-भूत-रूप जो आकाश है वही जब हमारे और आपके शरीरका अलग नहीं है तो तन्मात्रात्मक जो आकाश है व हमारे और आपके शरीरका अलग कैसे हो सकता है? और फिर जो चेतन ब्रह्म है वह तो अद्वैत है ही। आकाश-तादात्म्यापन्न जो चेतन ब्रह्म है वही तो जगत्का कारण है। जगत्का कारण कौन है? कि आकाश-तादात्म्यापन्न चैतन्य ही ईश्वर है और वही सम्पूर्ण जगत्का कर्त्ता है, वही सम्पूर्ण जगत्का आधार है, वही सम्पूर्ण जगत्का संहर्ता है। ईश्वरके संकल्पमें ही सारी सृष्टि है, उसमें कल्पित है। और तुम? अपरिणामी, विवर्ती अखण्ड-ब्रह्म-चैतन्य हो, तुम्हारे अन्दर ये सब संज्ञा, ये सब नाम, ये सब रूप बिलकुल नहीं बनते हैं, बिना हुए भास रहा है यह प्रपञ्च! अनन्त-कोटि-ब्रह्माण्ड, यह जीवत्व, यह ईश्वरत्व और यह त्रित्व, यह द्वित्व, यह एकत्व-सब बिना हुए अपने स्वरूपमें भास रहा है।

अब लोगोंको तो ऐसा ज्ञान चाहिए कि जब घरमें आसनपर बैठें तब तो ज्ञान रहे और जब दुकानपर जायें तब न रहे! पर यह ज्ञान ऐसा है महाराज! कि नरकमें भी अगर जाओगे तो पीछा नहीं छोड़ेगा। इसीसे अज्ञानी लोग डरते हैं कि कहीं हमको ज्ञान हो गया और बाल-बच्चे छूट गये, धन छूट गया तब क्या होगा? लेकिन वे लोग झूठे ही डरते हैं—छूटेगा कुछ नहीं, लेकिन डरते हैं और इसीलिए

इसको प्राथमिकता नहीं देते हैं। आपको मालूम है कि अर्जुनने ज्ञान होनेके बाद युद्ध किया था और श्रीरामचन्द्रने ज्ञान होनेके बाद विवाह किया था। आपलोग डरना नहीं—आपका संसार नहीं छूटेगा; प्राथमिकता इसको दो। सबसे पहले यह काम करनेका है कि हम अपने स्वरूपको जानें; इसके बाद सारा जीवन आनन्द-रूप हो जायेगा!

पृथगुत्पद्यमानानि इन्द्रियाणि आत्मा न भवन्ति—अलग-अलग उत्पन्न होनेवाली इन्द्रियाँ आत्मा नहीं हो सकतीं। जैसे अंगूर अलग पैदा होता है, आम अलग पैदा होता है, इमनी अलग पैदा होती है, घोड़ा अलग पैदा होता है, भैंस अलग पैदा होती है—माने ये परस्पर एक नहीं होते; तो ये—इन्द्रियाँ हैं अनेक और इन्द्रियोंके पीछे बैठकर देखनेवाला आत्मा है एक। जैसे सामने शीशेके झरोखे लगे हों, एकमें लाल शीशा, एकमें हरा शीशा, एकमें काला शीशा और उन शीशोंके अनुसार बाहरकी चीजोंके रंग अलग-अलग दिखायी पड़ते हों, लेकिन झरोखेके भीतर बैठकर जो झाँकनेवाला है, वह झरोखेके छिद्र अलग-अलग होनेपर भी, उनमें अलग-अलग काँच होनेपर भी देखनेवाला अलग-अलग नहीं है, एक ही देख रखा है—ऐसे ही आँख रूपको देखती है, कान शब्दको सुनता है, त्वचा स्पर्शका अनुभव करती है, नासिका गन्धको सूँघती है, जिह्वा रस लेती है, पाँव चलता है, हाथ पकड़ता है, वाक् बोलती है—सब इन्द्रियाँ अपने काम भी अलग-अलग करती हैं, अपने विषयोंको अलग-अलग प्रकाशित भी करती हैं और अलग-अलग सात्त्विक तन्मात्रासे उत्पन्न भी हुई हैं; परन्तु जो **योऽहं शब्दमश्रृणवम् योऽहं रूपमद्राक्षम् योऽहं स्पर्शमनुभवम् योऽहं रसमस्वादयम् स एवाहमिदन्तु जिघ्रामि**—जिस मैंने कानसे शब्द सुना, जिस मैंने आँखसे रूप देखा, जिस मैंने त्वचासे स्पर्शका अनुभव किया, जिस मैंने जिह्वासे स्वाद लिया वही मैं अब नाकसे सूँघ रहा हूँ। यह क्या हुआ? अलग-अलग विषय, अलग-अलग इन्द्रियोंसे, अलग-अलग कालमें अनुभव किये गये, परन्तु, यह प्रतिसन्धान देखनेमें आता है कि अनुभव करनेवाला आत्मा एक ही है। मेरे कानमें दर्द है, मेरी आँखमें दर्द है, मेरी नाकमें दर्द है—इस प्रकार भी इन इन्द्रियोंका अनुसन्धान होता है परन्तु जिसको दर्दका अनुभव होता है वह बिलकुल एक है।

इन्द्रियोंकी उत्पत्तिका बीज-कारण, इन्द्रियोंके पृथक्-पृथक् कार्य—विषय, और इन्द्रियोंकी पृथक्-पृथक् उपस्थिति; और एक बात और—**उदयास्तमयौ च यत्**—जाग्रत् अवस्थामें इन्द्रियाँ कछुएके हाथ-मुँहकी तरह निकल

आती हैं और स्वापावस्थाकी प्रतिपत्ति होनेपर सब-की-सब लीन हो जाती हैं— तो इनके उदयमें भी मैं ही और इनके अस्तमें भी मैं ही इनके भावाभावका साक्षी रहता हूँ।

यह तो बाहरकी इन्द्रियोंकी बात हुई। अब जब जाग्रत् और स्वप्नकी चर्चा आगयी तो जरा इन्द्रियोंसे ऊपर बात पड़ गयी, क्योंकि मनका इन्द्रियोंके द्वारा बाहरके विषयोंको देखना—तो जाग्रत् है और मनका सो जाना यह स्वापावस्था है, सुषुप्तावस्था है। सुषुप्तावस्थाके दो भेद हैं—एक शिथिल सुषुप्ति और एक गाढ़ सुषुप्ति। शिथिल सुषुप्ति स्वप्न है और गाढ़ सुषुप्ति सुषुप्तिको कहते हैं। तो मन भी जहाँ सो जाता है वहाँ आत्माराम जागते रहते हैं। मनीराम जागते हैं, मनीराम सोते हैं और आत्माराम जागते रहते हैं। अब सवाल यह हुआ कि मनके सो जानेसे जितनी चीजें सो जाती हैं और मनके जागनेसे जितनी चीजें जागती हैं वे मनमें संस्कार-रूपसे ही रहती हैं। यदि वे मनमें केवल संस्कार-रूपसे न रहती हों, तो भी यह बात तो निकली कि कम-से-कम उनका प्रतिमान जो है, उनकी प्रतीति जो है, वह तो मनके अधीन है। जब मन जागता है तब उसके साथ माँ-बाप, बेटा-बेटी, धन-दौलत, धनीपना-गरीबपना, पण्डितपना-मूर्खपना, भोगीपना तपस्वीपना, संयोगीपना-वियोगीपना, कार्यपना-कारणापना, परिच्छिन्नपना-अपरिच्छिन्नपना— इन सारी बातोंका भाव प्रतीति मनके साथ उदय होता है, और मनके अस्तसे अस्त हो जाता है।

पूर्व-पश्चिम-उत्तर-दक्षिण देशकी जो प्रतीति है, दीर्घता और विस्तारकी जो प्रतीति है, यह सब मनके सोनेपर सोती है और मनके जागनेपर जागती है; और जो कालका भूत-भविष्य-वर्तमान—कल क्या हुआ था, परसों क्या हुआ था, चौथे दिन क्या हुआ था—यह सब मनके साथ सो जाते हैं और मनके साथ जागते हैं—यह माता, यह पिता, यह पत्नी, यह मजहब सब। यह तो उपनिषद्में ही वर्णन है—

तत्र माता अमाता भवति, तत्र पिता अपिता भवति,
तत्र देवा अदेवा भवन्ति, तत्र वेदा अवेदा भवन्ति।

कि वहाँ देवता देवता नहीं रहते, वहाँ वेद वेद नहीं रहते, वहाँ शास्त्र शास्त्र नहीं रहते, माता माता नहीं, पिता पिता नहीं—यह मनकी कल्पनाका जितना विस्तार है, इसको मन अपने साथ ही लेकर सोता है और अपने साथ ही लेकर जागता है!

एक बात इससे बिलकुल स्पष्टम्-स्पष्ट निकलती है कि दुनियामें देशके कारण, कालके कारण, वस्तुके कारण, व्यक्तिके कारण, सम्बन्धके कारण, जितने दुःख हैं वे सब मनके साथ पैदा होते हैं और मनके साथ ही लीन हो जाते हैं। इसलिए अगर मनीरामको हम जरा ठीक-ठाक कर लें तो जीवनके अधिकांश दुःखकी निवृत्ति हो जायेगी, क्योंकि दुःख लेकर मन ही निकलता है और मन ही सोता है—मनकी मुट्ठीमें हैं ये सारे-के-सारे दुःख! एक बात तो कम-से-कम यह निकलती है कि अगर मन हमारा ठीक हो जाये तो दुनियामें हमारे लिए जो सुखका आकर्षण है और जो दुःखका विकर्षण है—जो दुःख हमें भगाता है और सुख हमें खींचता है वह चला जायेगा। संसारके व्यवहारमें हमारी स्थिति क्या है? संसारके व्यवहारमें हमारी स्थिति है मनके साथ मिलकर खींचातानी। अरे, जो चीज चली जाये उसके लिए बोलो यह हमारी है ही नहीं। जिससे हम यह अपेक्षा रखते हैं कि यह हमसे मीठा बोले, हमारे शरीरपर हाथ फेरे, हमसे प्रेम करे और फिर वह वैसा न करे—तो वह आदमी हमें दुःख नहीं देता है, हमारे मनमें जो उसके प्रति चाह है, उसके प्रति ममत्व है, उसके प्रति सम्बन्ध है, वही तो दुःख देता है। काट दो उसको—हमको चाहिए ही नहीं।

गायत्री देवीने विद्यारण्य स्वामीसे प्रकट होकर कहा कि जो चाहे सो माँग लो। विद्यारण्य स्वामीने कहा—'देवी, मैं तो संन्यासी हो गया, ब्रह्मलोक-पर्यन्तके भोगको मैंने विष्ठा समान समझ-कर छोड़ दिया—मैं अपने स्वरूपब्रह्ममें स्थित हूँ। मुझे तुम क्या दे सकती हो—दृश्य, अनात्मा? जिन विषयोंका मैंने परित्याग कर दिया, वही दे सकती हो न; भगवति! क्षमा करना, जो तुम दे सकती हो वह मुझे नहीं चाहिए, क्योंकि जो तुम दे सकती हो, वह छीन भी सकती हो; और हमारा आत्मा ऐसा है जिसको न तुम दे सकती हो और न छीन सकती हो।'

आप देखो! यह तो हुई मनीरामकी बात! लेकिन इसके आगे बुद्धि भी आती है। संस्कार-युक्त ज्ञानका ही नाम अन्तःकरण है और उसमें जो संस्कारके अधीन ज्ञान है उसको मन बोलते हैं और जो संस्कारसे स्वतन्त्र विचारकी शक्ति है, निर्णयकी शक्ति है उसको बुद्धि बोलते हैं। जो संस्कारसे अत्यन्त प्रभावित हो जाता है वह मन है। हिन्दूपनेके संस्कारसे मुसलमानको मारने गये और मुसलमानपनेके संस्कारसे हिन्दूको मारने गये, परन्तु, एकसमानरूप बुद्धि है मानवता की—उसने कहा कि अरे क्या हिन्दू क्या मुसलमान दोनों मनुष्य हैं; तो हिन्दुत्वके प्रभावसे

आक्रान्त-बुद्धिने मुसलमानको मारनेका निर्णय किया और मुसलमानपनेके प्रभावसे आक्रान्त-बुद्धिने हिन्दूको मारनेका निर्णय किया, लेकिन जो ज्ञान मुस्लिमपनेके अभिमानसे और हिन्दूपनेके अभिमानसे अनाक्रान्त है वह किसीको मारनेका निर्णय नहीं देगा।

बुद्धि दो तरहकी हुई—एक संस्कार-पराधीन और एक संस्कारसे स्वतन्त्र। अब तत्त्व-निर्णयके लिए कौन-सी बुद्धि चाहिए? ब्रह्मज्ञानके लिए कौन-सी बुद्धि चाहिए? जिसमें भाई-भतीजेपनेका प्रभाव न हो। मन्त्री कैसा चाहिए कि जो भाई-भजीजेका पक्ष न करे और अपने दुश्मनसे बदला न ले। हमारी बुद्धि कैसी चाहिए? जिसके प्रति द्वेषका संस्कार है उसके प्रति हिंसाका निर्णय न करे और जिसके प्रति रागका संस्कार है उसके पक्षपातका निर्णय न करे।

ज्ञान आत्मा है और संस्कार-युक्त जो ज्ञान है वह अन्त:करण है। जैसे मिट्टी आत्मा है और अंगूरके संस्कारसे युक्त अंगूरका बीज है। है वह बीज भी मिट्टी—फूँक दो तो मिट्टी, जला दो तो मिट्टी। जैसे आमके संस्कारसे युक्त आमका बीज है वैसे ही यह जो अन्त:करण है जिसमें संस्कारकी अनादि परम्परा प्रवाहित हो रही है, इसका संस्कारसे आस्कन्दित न होना—संस्कार होने पर भी संस्कारसे अनाक्रान्त जो ज्ञान है वह बुद्धि-पद-वाच्य है, और संस्कारसे आक्रान्त जो ज्ञान है वह मन: पद-वाक्य है; और जो अनुद्भूत संस्कारसे युक्त ज्ञान है वह चित्र-पद-वाच्य है—वहाँ संस्कार प्रकट नहीं हुआ; और जो संस्कारके अनुसार होनेवाली क्रियाको 'मैं कर्त्ता' माननेवाला ज्ञान है वह अहंकार-पद-वाच्य है। ज्ञानके चार नाम—अनुद्भूत-संस्कारसे युक्त चित्त और उद्भूत संस्कारमें संस्कारसे अनाक्रान्त बुद्धि, संस्कारसे आक्रान्त मन और संस्कारानुसारिणी क्रियाका अभिमानी अहंकार।

हमको बारम्बार कोई बात कहनेमें इसलिए भी मजा आता है कि हम जब अठारह-उन्नीस वर्षके थे तो हमको याद है, हमने महाभारत पूरा बाँचनेका नियम लिया था। जब घरमें रहते तब महाभारत पढ़ते। जब शान्ति-पर्व पढ़ रहे थे, तभी एक ठाकुर-साहब आये। उन्होंने पूछा कि महाराज, मन-बुद्धि-चित्त-अहंकारमें क्या भेद है? उनको समझाया हमने कि मन-बुद्धि-चित्त-अहंकारमें यह भेद है—अन्त:करणकी जो संकल्पात्मक दशा है उसको मन बोलते हैं—संकल्पक अन्त:करणका नाम मन है, निर्णायक अन्त:करणका नाम बुद्धि है, संस्कारयुक्त

अन्त:करणका नाम चित्त है और व्यवस्थापक अन्त:करणका नाम अहंकार है—सब हैं, अन्त:करण ही। समझाया उनको, याद है हमको। उसके कोई बीस वर्ष बाद—संन्यासी होनेके बाद मैं काशी चला गया, तब वही ठाकुर साहब फिर आये और उन्होंने वही प्रश्न किया कि मन क्या है, अन्त:करण क्या है, अन्त:करणके चार भेद जो हैं उनका क्या मतलब है? उनको तो भूल गया था कि उन्होंने कभी यह पूछा था और मैंने उनको बताया था, पर हमको याद था कि बीस पर्ष पहले इन्होंने यही प्रश्न किया था।

जल्दी बात समझमें नहीं आती है! क्यों? कि आदमी जो है सो घर-गृहस्थीके चक्करमें, रोटी-दालके चक्करमें रोज पड़ा रहता है—वही बेटा, वही बेटी, वही बहू, वही समस्या, वही परेशानी दिनभर घेरे रहती है; वे जो समझते हैं सो भूल जाता है—ठीक समझ नहीं पाते हैं—इसलिए बातको बिलकुल ठीक ढंगसे समझनी चाहिए।

अच्छा, तो कहो कि सुषुप्तिमें मन भले देशकी, कालकी, वस्तुकी, व्यक्तिकी, सम्बन्धकी, सुखकी, दु:खकी—सब कल्पना छोड़कर सो जाता है, लेकिन इससे यह तो सिद्ध नहीं हुआ कि ये सब हैं ही नहीं। बोले—कि हाँ, यह सिद्ध नहीं हुआ; इतना सिद्ध हुआ कि जितना भेद-ग्रहण है वह मनकी जाग्रत् अवस्थामें होता है, मनकी सुषुप्ति-दशामें नहीं होता, लेकिन मनकी सुषुप्ति-दशाको आत्मा देखता है। एक बात तो यह हुई कि जैसे विषयोंका ज्ञान मनके अधीन है वैसे आत्माका ज्ञान मनके अधीन नहीं है, आत्मा तो मनको भी और मनके अभावको भी जानता है!

एक दूसरी बात यह आयी कि मनकी अपेक्षा आत्मा बड़ी सूक्ष्म वस्तु है; जहाँ सुषुप्तिमें मन सो जाता है वहाँ सुषुप्तिको आत्मा—साक्षी देखता है। आपके जीवनमें कभी यह अवस्था आती है कि नहीं? बोले—बाबा, जाग्रत् और स्वप्नका तो हमको मालूम है लेकिन सुषुप्तिका हमको मालूम नहीं है! कि क्या ऐसी नींद आपको कभी नहीं आती कि जिस समय कुछ न मालूम पड़ा हो? कि नहीं, ऐसी नींद तो आती है। नींदको किसने तुमको बता दिया? तुम्हारे पड़ौसीने तुमको बताया कि तुमको ऐसी नींद आयी थी जब तुम सपना नहीं देख रहे थे? जब तुम सपना नहीं देख रहे थे तब ऐसी नींद तुमको आयी—यह ऐसी नींद तुमने खुद देखी है, पड़ौसीने थोड़े ही तुमको बतायी है। तो, वह सुषुप्ति भी साक्षी-भास्य है।

अब देखो, इसका अर्थ हुआ कि जाग्रत्-स्वप्न और सुषुप्तिसे आत्मा अलग है और उनका साक्षी है, चेतन है, ज्ञान-स्वरूप है। भेद जितने हहैं वे मनकी जाग्रत् स्वप्न-अवस्थामें दिखायी पड़ते हैं—सुषुप्ति-दशामें नहीं दिखायी पड़ते। जितने भेद हैं उतने सबके-सब!

मनसो ह्यमनीभावे द्वैतं नैवोपलभ्यते।

जब मन अमन हो जाता है तब द्वैतकी उपलब्धि नहीं होती।

पुंसोऽयुक्तस्य नानार्थो भ्रमः सगुणदोषभाक्।
कर्माकर्मविकर्मेति गुणदोषधियोर्भिदा॥

जब मनुष्य योग-युक्त नहीं रहता है अर्थात् मन चञ्चल रहता है तब नाना वस्तुएँ दिखायी पड़ती हैं—मनकी चंचलता में नाना वस्तुएँ हैं और फिर उसमें यह प्रतीत होता है कि ये वस्तुएँ सच्ची हैं और उनमें यह गुण है और यह दोष है। गुण-दोष हो गया तो राग-द्वेष हो गया और राग-द्वेष हो गया तो मार-पीट हो गयी, लड़ाई हो गयी, पक्षपात आ गया।

अब यह देखो कि देशके भेद, कालके भेद, वस्तुके भेद, व्यक्तिके भेद, सम्बन्धके भेद—ये सब तो मनकी जाग्रत्-दशामें ही होते हैं, सुषुप्ति-दशामें नहीं, और आत्मा इनका साक्षी है। तो, सम्पूर्ण भेदोंका और भेदोंके अभावका साक्षी है आत्मा। ये बाधित कब होते हैं? कि ऐसे नहीं बाधित होते कि हम साक्षी हैं। हम द्रष्टा हैं। ये बाधित तब होंगे जब तुम महावाक्यके द्वारा आत्माको ब्रह्म जानोगे। यह साक्षी असलमें देशकी कल्पनाका आश्रय भी है। जैसे सर्पकी कल्पनाका आश्रय होनेके कारण सर्प और सर्पकी कल्पना एक ही अन्तःकरणमें है और वह तुम्हारे अन्दर भान-मात्र है, इसी प्रकार देश, काल, वस्तुकी कल्पना एक ही मनमें है—जिस मनमें देश-काल-वस्तुकी कल्पना है उसी मनमें देश-काल-वस्तु है और तुम हो उसके साक्षी! देशाश्रय मन और मनके आश्रय तुम; कालका आश्रय मन और मनके आश्रय तुम; और वस्तुके भेदका आश्रय मन और मनके आश्रय तुम; व्यक्ति और सम्बन्धका आश्रय मन और मनके आश्रय तुम। तुम्हारे मनमें भ्रान्तिसे जो वस्तु दीखती है उसका यही लक्षण है कि जिस अन्तःकरणमें भ्रान्ति होती है उसी अन्तःकरणमें वह वस्तु होती है। नारायण, जिस आत्माकी दृष्टिमें सम्पूर्ण विश्व-प्रपञ्चका भावाभाव प्रतीत हो रहा है वह आत्मा छोटा-मोटा नहीं, वह साक्षात्-ब्रह्म है, अद्वितीय है; उसमें अन्तःकरण न एक है न अनेक है; न उसमें मन है न मनके दृश्य हैं—**मनोदृश्यमिदं द्वैतं यत्किञ्चित् सचराचरम्।**

श्रीरमण महर्षि बोलते हैं कि—ये चौदह भुवन, तीनों लोक, अनन्तकोटि ब्रह्माण्ड—ये क्या हैं? बोले—शब्द-रूप-रस-गन्धात्मक हैं—

शब्दादि रूपं भुवनं समस्तम् शब्दादिसत्येन्द्रियवृत्तिभास्याः।

लेकिन 'शब्द स्पर्शादि विषय हैं' यह बात तो इन्द्रियोंकी वृत्तिसे मालूम पड़ती है और—

सत्येन्द्रियाणां मनसो वसेस्यात्।

'इन्द्रियाँ हैं' यह बात मनमें मालूम पड़ती है; और इसलिए—

मनोमयं तत् भुवनं भणामः।

हमारा कहना यह है कि जो प्रपञ्च दिखायी पड़ता है यह बिलकुल मनोमय है। जिसको देश मालूम पड़ता है वह देशसे बड़ा है, माने अनन्त है, परिपूर्ण है, व्यापक है; और जिसको काल मालूम पड़ता है वह कालसे बड़ा है अर्थात् अविनाशी है; जिसको वस्तु मालूम पड़ती है वह कार्य-कारणात्मक-वस्तुसे बड़ी सत्ता है। भूत-भविष्य वर्तमानात्मक कालसे बड़ी सत्ता होनेके कारण अविनाशी अनन्त; और पूर्व-पश्चिम-उत्तर-दक्षिण आदि जो दिक्-काल हैं। इसका आश्रय होनेके कारण परिपूर्ण अनन्त; और जितना भेद भासता है, भिन्न-भिन्न जो वस्तुएँ भासती हैं उन सम्पूर्ण वस्तुओंके व्यष्टि-समष्टिकी कल्पनाका आश्रय होनेके कारण एक अखण्ड, अनन्त, अद्वय-सत्ता; और अपना स्वरूप होनके कारण अद्वितीय क्योंकि अपने स्वरूपके सिवाय तो अद्वितीय ब्रह्म-सत्ता है नहीं। इसलिये यह अपना आत्मा ही अद्वितीय ब्रह्म-सत्ता है—यह वेदान्त समझाता है! तो—

पृथगुत्पद्यमानानां मत्वा धीरो न शोचति।

मत्वा न शोचति—मत्वा माने ज्ञात्वा—इसको अगर तुम जान लो तो तुमको शोक नहीं होगा बिलकुल। इसको दो तरहसे लगाओ—**धीरःअधिकारी मत्वा न शोचति** और **मत्वा धीरो भवति ततो न शोचति**—धीर जो है सो इसका अधिकारी है।

धीरके माने यह है कि दुनियामें जो कुछ होता जाता है उसको जरा सहते चलो। इतने असहिष्णु मत बनो कि तेज हवा आज क्यों चल रही है—ईश्वरको गाली देना शुरू कर दो; तो ईश्वरको गाली देनेमें जब लग जाओगे तब तुम्हें अपने स्वरूपका ज्ञान कैसे होगा? बोले—आज वर्षा क्यों हुई? आज वर्षा क्यों ना हुई! आज हवा इतनी तेज क्यों चली! कि आज हवा क्यों नहीं चली—रोज ईश्वरसे जब

हर काममें जबाव-तलब ही करते रहोगे कि तुमने ऐसा क्यों नहीं किया और ऐसा तुमने क्यों किया—अगर ईश्वरसे मतभेद करते रहोगे तो ईश्वर तुम्हें अपना रहस्य नहीं बतलावेगा।

देखो, यह बात हम तुमको बता देते हैं। अगर हमारा-तुम्हारा मतभेद है तो हम कोई-न-कोई बात तुमसे गुप्त रख लेंगे। तुम तो ईश्वरसे मतभेद रखते हो तब ईश्वर अपनेको तुम्हारे सामने काहेको जाहिर करे? यह ईश्वरसे मतभेद न रखना माने—ईश्वर जो भी करे, जो भी कर रहा है, उसमें मंगल ही है—यह बुद्धि रखना।

स देवो यदेव कुरुते तदेव मङ्गलाय।

ईश्वर जो कर रहा है उसमें हमारा मङ्गल है, उसमें हमारा कल्याण है—कुटियापर गाय आगयी कि बहुत बढ़िया दूध देगी! कोई चुरा ले गया तो बोले-गोबर उठानेसे जान बची!

स देवो यदेव कुरुते तदेव मङ्गलाय—मतलब इसका यह है कि बाह्य जो परिस्थितियाँ हैं, घटनाएँ हैं उनसे यदि तुम क्षण-क्षणपर प्रभावित होते रहोगे और उन्हींके स्वागतमें, उन्हींको माला पहनानेमें लगे रहोगे या उन्हींका विरोध करनेमें लगे रहोगे तो तुम्हें ईश्वरके बारेमें सोचनेका अवसर ही कब मिलेगा?

श्रीउड़िया बाबाजी महाराज कहा करते थे—मैंने पूछा था, स्वयं पूछा था कि सिद्धि क्या है महाराज? आपके बारेमें लोग बताते हैं कि बड़ी-बड़ी सिद्धियाँ आपको हैं! तो बोलते कि बर्दाश्त करना सिद्धि है—सहिष्णुता ही सिद्धि है। एक गाली दी और छह महीनेकी तपस्या गयी! यह तपस्या ऐसी ही हल्की-फुल्की चीज है। एक बार गुस्सा आया और छह महीनेके भजनसे बना हुआ शरीरमें जो रस है—मनका निर्माण करनेवाला, जिससे मनमें मिठास आती है, मधुरता आती है, आनन्द आता है—वह गया। मनमें ही तो क्रोध आता है न, तो क्रोधकी आगमें भजनका रस भस्म हो गया।

उन्होंने इसका उदाहरण देकर बताया—कि देखो, तुम भूख सहनेकी आदत डालो। उनके पास अन्नकी सिद्धि थी, ऐसा लोगोंमें प्रसिद्ध था। वे बोले कि तुम किसी भी अन्जान-से-अन्जान गाँवमें चले जाओ और तुम्हारे अन्दर केवल भूख सहनेकी शक्ति हो, पेड़के नीचे बैठ जाओ या मन्दिरपर बैठ जाओ, लेकिन भूख सहो, माँगो मत किसीसे—अन्न मत माँगो, रोटी मत माँगो—एक दिन, दो दिन, तीन दिन, चार दिन—फिर देखना उसी गाँवके लोग तुम्हारे लिए जिन्दगी भरको

भोजनका बन्दोबस्त कर देंगे कि बाबाजी, तुम यहाँ रहो और तुमको रोटी मिल जायेगी, और यदि तुम किसीके घर रोटी माँगनेको गये और दाल ठीक नहीं आयी कि साग ठीक नहीं आया और तुमने चार गाली सुना दी, तो गाँववाले लोग क्या कहेंगे कि यह बाबाजी बड़े गुस्सावाला है भाई! इससे जितनी जल्दी पिण्ड छूटे उतना ही अच्छा है, यह चला जाये यहाँसे!

सहिष्णुतामें सिद्धि है—बर्दास्त करनेमें सिद्धि है, उबलनेमें, उफननेमें सिद्धि नहीं है।

यह जो तुम समझते हो कि हम लड़ाई करके अपना मत सिद्ध कर लेंगे, वाद-विवाद करके हम अपना प्रयोजन सिद्ध कर लेंगे तो नहीं कर सकोगे। इसका हमारा बड़ा भारी अनुभव है। जिसको-जिसको हमने वाद-विवादमें हरा दिया—जब सनातन-धर्म और आर्य-समाजके शास्त्रार्थ होते थे तो हमको ऐसा लगता है कि हम सनातन-धर्मकी सब बात ठीक-ठीक समझते हैं—हमको लगता है माने सनातन-धर्मकी कौन-सी बात किस अभिप्राय से कही गयी है और किस युक्तिसे कही गयी है और उसका हमारे मनोविज्ञानके साथ, या भौतिक विज्ञानके साथ या तत्त्व-विज्ञानके साथ क्या मेल है,यह हम बिलकुल ठीक-ठीक समझते हैं—अब भी ऐसा लगता है और तब भी ऐसा लगता था—हमारे ३०-३५ वर्षके अनुभवमें उसमें कोई अन्तर पड़ा हो,ऐसा हमको नहीं लगता; तो जिस-जिसको हम हरा देते वह उस समय तो अपनी पराजय मान लेता, कहता कि हम तुम्हारे तर्कके सामने पराजित हो गये, युक्तिके सामने पराजित हो गये, लेकिन बादमें वह या तो यह कहता कि यह बड़ा अभिमानी है, अपनेको बड़ा पण्डित मानते हैं—निन्दक हो जाता या दुश्मन हो जाता। बहस-मुबाहसेमें हार करके या नीचा दिखाकरके या देखकर हमारा कोई अनुयायी हो गया हो, ऐसा जीवनमें कभी देखनेमें नहीं आया!

आप जिससे अपनी मैत्री बनाये रखना चाहते हैं, जिसको अपने अनुकूल रखना चाहते हैं, उसको वाद-विवादमें हरावें नहीं। यदि पत्नी चाहती है कि पति हमारे अनुकूल होवे तो वाद-विवादमें उसको हरावे नहीं; पति यदि चाहता हो कि पत्नी हमारे अनुकूल रहे तो बात-बातमें उसको बेवकूफ सिद्ध न करे, उसकी समझदारीका आदर करे। आपसमें मुस्कुरा करके बोलो, एक-दूसरेके सद्भावका आदर करे तब न संगति चलेगी। दो मन हमेशा एक सरीखे नहीं हो सकते—कभी नहीं एक सरीखे हो सकते—यदि एक मन दूसरे मनकी सहकर चलनेको तैयार नहीं है तो संसारके व्यवहारमें कभी सफलता नहीं मिल सकती-बेटेका सहना

पड़ेगा, पतिका सहना पड़ेगा, सासका सहना पड़ेगा, बापका सहना पड़ेगा—इसीको बोलते हैं सहिष्णुता, धैर्य—**मत्वा धीरो न शोचति।**

धत्ते इति धीराः—जो अपने मनको मुट्ठीमें रख सके, धारणकरके रखे उसका नाम धीर है। व्याकरणकी रीतिसे धत्ते इति धीरः—रत् प्रत्यय हो गया कर्त्तामें। जो अपने मनको पकड़कर रखे—यह नहीं कि मनमें गाली आ गयी तो बोले कि अब तो गाली देकर ही रहेंगे—ऐसे नहीं। और यदि बिलकुल ओठ फड़फड़ाने लगें और मन न माने तो अकेलेमें जाकर कमरा बन्दकर फुसफुसाकर दे लो, उस आदमीको मालूम न पड़ने पावे कि तुमने गाली दी है—भला! और रोलो, दुःखी हो लो। जिसको तुम अपनी मिठास नहीं दोगे, जिसको तुम अपनी मधुरता नहीं दोगे, जिसको तुम अपनी अनुकूलता नहीं दोगे उससे अनुकूलता पानेकी आशा कैसे रख सकते हो? जिसको तुम सहोगे वह तुमको सह लेगा।

धीर शब्दका अर्थ है कि तुम हो ब्रह्म और तुम्हारे अन्दर यह प्रपञ्च है रज्जुमें अध्यस्त सर्पकी तरह, मालाकी तरह, डंडेकी तरह; तो जैसे रस्सी—कोई उसको साँप कहे तो भी सह लेती है और माला कहे तो भी सह लेती है—माला कहनेसे अभिमान नहीं करती कि मैं सुन्दर हूँ और सर्प कहनेसे विरोध करने नहीं जाती—रज्जु जितनी सहिष्णु है उतने सहिष्णु ब्रह्म तुम हो! तुम्हारे अन्दर कोई गुणका अध्यास करे, कोई दोषका अध्यास करे, कोई प्रपञ्चकी उत्पत्ति हो या प्रपञ्च रहे या प्रपञ्चका प्रलय हो, परन्तु तुम कैसे? कि **वृक्ष इव तिष्ठति छिद्यमानो न कुप्येत न कम्पेत। उपलैव तिष्ठति छिद्यमानो न कुप्येत न कम्पेत**—यह जीवन्मुक्त पुरुषकी स्थितिका वर्णन है।

बृहदारण्यक उपनिषद्में जहाँ धीर शब्दका प्रयोग हुआ वहाँ है—**तमेव धीरो विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत ब्राह्मणः**—जो दुनियाकी समस्याओंको हल करनेमें लग जायेगा, जो मिनिस्टर हो जायेगा उसको कुर्सीपर बैठनेसे ब्रह्मज्ञान हो जायेगा—यह बात कौन सोचेगा? कि यह तो वे लोग सोचेंगे जो अपनी वेदान्त-सभाके लिए मिनिस्टरोंसे कुछ मदद लेना चाहते हों या वेदान्त-सभाके नामपर मिनिस्टरोंसे जान-पहचान करके कोई स्वार्थ निकालना चाहता हों। वही सोच सकता है कि कुर्सीपर बैठते ही मन्त्री वेदान्त-ज्ञान-सम्पन्न हो जाता है! भला, कुर्सीके साथ वेदान्त-ज्ञानका क्या सम्बन्ध है?

आपको बताया कि दुनियाकी समस्याको हल करनेमें दृष्टि परिच्छिन्नको पकड़ती है और आत्माकी समस्या हल करती हो तो परिच्छिन्नसे दृष्टि हटानी पड़ती है। कोई गाली दे तो उससे उलझो मत, कोई तारीफ करे तो उसके पीछे-पीछे घूमो मत। धीर होओ।

वृन्दावनमें एक पंडितजी थे। वे महाराज! ऐसे थे कि लोटा लेकर शौच होनेको जंगलको चलते, तो—कभी-कभी हमलोग जान-बूझकर भी ऐसा करते थे—जाकर उनकी ओर जरा प्रेमसे देखते और मुस्कुरा देते। अब तो पण्डितजी लोटा लिये हुए ही साथ हो जाते और लौट आते और लौटकर घण्टे भर बैठ जाते और शौच जाते ही नहीं। क्यों नहीं जाते थे? कि उनकी ओर हमने मुस्कुराकर देख जो लिया, और मीठी बात जो कर ली। और यदि कभी वे अपने पास आ जाते और उनके सामने हम अखबार खोल कर पढ़ने लग जायें तो ऐसे चिढ़कर जाते कि फिर दस दिन तक नहीं आते थे अपने पास! ऐसे संवेदनशील व्यक्ति होते हैं। कहनेका अभिप्राय यह है कि अगर परमात्माके मार्ग चलना है, आत्माको जानना है तो सहिष्णु, धीर बनना पड़ेगा। आप गीतामें पढ़ते हैं न—

मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुखदुःखदाः।
आगमापायिनोऽनित्यास्तांस्तितिक्षस्व भारत॥
यं हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुरुषर्षभ।
समदुःखसुखं धीरं सोऽमृतत्वाय कल्पते॥ २.१४-१५

एक आदमीने किसीको बुलाया था कि हमारे पास दस बजे आना, हम तुमको दस हजार रुपया देंगे। आनेवालेने कुलीसे सामान उठवाया; कुलीने कहा कि हम एक रुपया लेंगे। उसने कहा कि नहीं तुमको दो आना मिलना चाहिए, दो आनाका कायदा है। कुलीने कहा—बाबू कायदा कुछ भी हो, आपका बोझा ज्यादा है हमको आठ आना दे दो। वे बोले अच्छा चार आना ले लो! अब वे दो आना और चार आनामें उलझ गये, पहले गाली-गलौज हुई और फिर मार-पीट हुई। अब पुलिसने पकड़कर थानेमें बैठा लिया और जहाँ दस बजे पहुँचकर दस हजार लेना था वह नहीं ले सके। दो आना तो उनका बच गया—पुलिसने दो आना ही दिलवाया और कुलीको ही डाँटा-डपटा कि तुमने ज्यादा क्यों माँगा—वे बाबूजी जीत गये, कुली हार गया और दो आना पैसा उनका बच गया और उनकी प्रतिष्ठा बढ़ गयी कि हम न्यायके पक्षमें थे, पर उनका दस हजार चला गया। तो, जो दो

आनामें उलझ जाता है उसका पूरा रुपया ही जाता है—भला! लाखोंका-करोड़ोंका जीवन उसका नष्ट हो जाता है।

गीतामें **तितिक्षाऽमृतोपनिषद्** है—**तितिक्षस्व भारत** और **सोऽमृतत्वाय कल्पते।** तितिक्षामें अमृतकी प्राप्ति होती है—**मत्वा धीरो न शोचति।**

दूसरी बात यह है कि जो इस बातको जान लेता है कि ये जो हमारे पास, पास-पड़ौसकी खबर पहुँचानेवाले लोग हैं पहले उनके बारेमें जानना चाहिए—जिनसे उनका राग होता है उसकी आकर वे तारीफ करते हैं और जिनसे उनका द्वेष होता है उसकी आकर वे निन्दा करते हैं। यह नहीं समझना कि जो कोई आकर हमारे कानमें जो बात कह देता है वह ज्यों-की-त्यों बात कह देता है। ज्यों-की-त्यों बात कह दे—ऐसा कोई नहीं होता, कुछ-न-कुछ नमक-मिर्च तो सब लोग लगाते हैं, क्योंकि सबके मनमें संस्कार है, सबके मनमें वासना है—वस्तुका यथार्थ वर्णन, देखे हुएका, सुने-हुएका कौन कर सकता है?

एक इतिहासके विद्वान् थे। वे इतिहासको बहुत प्रमाण मानते थे—बहुत ज्यादा! मैंने उनसे कहा कि भाई, बात जो है वह मीमांसाकी दृष्टिसे देखी जाती है, इतिहासकी दृष्टिसे नहीं देखी जाती। मीमांसाकी दृष्टि माने वस्तुमें जो गुण-दोष है उसका विचार किया जाता है, यह कितनी पुरानी या कितनी नई है यह ऐतिहासिक दृष्टि वस्तुके निर्णयमें प्रमाण नहीं होती। पुराने शास्त्रमें जहाँ गायका वर्णन है वहाँ गायका वर्णन है, जहाँ घोड़ेका वर्णन है वहाँ घोड़ेका वर्णन है, जहाँ भैंसका वर्णन है वहाँ भैंसका वर्णन है—तो वह गो-विद्या है, भैंस-विद्या है और जहाँ ब्रह्मका वर्णन है वह ब्रह्म-विद्या है। अश्व-विद्या है। आजका बालक यदि ब्रह्मका वर्णन कर रहा हो तो वह ब्रह्म-विद्या है और अस्सी वर्षका बुड्ढा यदि घोड़ेका वर्णन कर रहा है तो वह अश्व-विद्याका ही वर्णन कर रहा है। पाँच हजार वर्ष पुराने घोड़ेका वर्णन हो रहा है तो वह घोड़ेका वर्णन है और आज परिपूर्ण ब्रह्मका वर्णन हो रहा है तो वह परिपूर्ण ब्रह्मका वर्णन है। किस वस्तुका वर्णन हो रहा है उसकी पकड़ होनी चांहिए—इसको मीमांसा बोलते हैं।

मीमांसा दृष्टि और ऐतिहासिक दृष्टिमें फर्क होता है। एकने कहा कि देखो, यह तस्वीर पाँच हजार वर्ष पुरानी बनी है; एकने कहा कि यह तस्बीर आज बनी है। तो यह नहीं देखना कि पाँच हजार वर्ष पुरानीको बालकने बनायी है या

अनुभवी चित्रकारने बनायी है या कि कच्चे चित्रकारने बनायी है; और आजके चित्रको कच्चे चित्रकारने बनाया है कि पक्के चित्रकारने बनाया है। कच्चे चित्रकारके हाथका बनाया चित्र आजका भी नया और पाँच हजार पुराना भी नया माने अपक्व है, अपूर्ण चित्र है; और परिपक्व चित्रकारके द्वारा बनाया पाँच हजार वर्ष पुराना चित्र भी और आजका बनाया चित्र भी कलाकी दृष्टिसे पूर्ण है—उस समयकी कलाकी दृष्टिसे वह पूर्ण है और इस समयकी कलाकी दृष्टिसे यह पूर्ण है। और बच्चेकी बनायी हुई मूर्ति हो तो आजकी हो तब भी और पहलेकी हो तब भी उसमें प्रामाणिकता कहाँसे आवेगी? वस्तुको देखना पड़ता है कि किस वस्तुका वर्णन है!

तो मत्वा—तुमने ब्रह्मकी अद्वितीयताको जाना कि नहीं जाना? सम्पूर्ण देश, सम्पूर्ण काल, सम्पूर्ण वस्तु अपने स्वरूपमें ही फुर रही है—अपने इस ब्रह्म-स्वरूपको जाना कि नहीं जाना! बोले—अरे पाँच हजार वर्ष पुरानी किताबमें घोड़ेका वर्णन है तो घोड़ा सच्चा ब्रह्म झूठा। तो बोले—कि ना-ना, वह घोड़ेके जानकारके द्वारा वर्णन किया गया है ब्रह्मके जानकारके द्वारा नहीं, वह ब्रह्म-ज्ञानका विषय नहीं है, वह अश्व-ज्ञानका विषय है, वस्तुको देखना पड़ेगा।

आप देखो, हमने उस ऐतिहासिक पुरुषसे पूछा कि अगर गाँधीजीकी जीवनी लिखनी हो—गाँधीजीको तो हमने देखा था, सेवाग्राममें जाकर देखा था, वर्द्धा जाकर देखा था, हमने उनको काशीमें देखा था—एक चर्चिलसे उनकी जीवनी लिखवायी जाये और एक बिनोवाजीसे और एक करपात्रीजीसे और एक जवाहर लाल नेहरूजीसे, तो क्या गाँधीजीकी जीवनी एक सरीखी लिखी जायेगी? अपनी-अपनी वासनाका आरोप करके चर्चिल कहते हैं कि यह तो बिलकुल कूटनीतिज्ञ पुरुष है; बिनोवाजी कहते हैं कि बिलकुल संत-महात्मा जीवन्मुक्त पुरुष हैं; करपात्रीजी कहते हैं कि अधर्मी हैं, अधार्मिक हैं। जब अपनी दृष्टिसे हम शुद्ध नहीं कर सकते तो किसीका शुद्ध वर्णन भी नहीं कर सकते, इसलिए दुनियादार लोग अपनी-अपनी वासनासे वासित अन्तःकरणके द्वारा जो दुनियाको देखते हैं और उसके बारेमें आकर जो वर्णन करते हैं उसको ज्यों-का-त्यों नहीं मान बैठना चाहिए।

अधिष्ठानावगाहिनी दृष्टिसे देखना कि सबके मूलमें क्या है। कि अरे, सबके मूलमें तो न पाप है न पुण्य है, न राग है न द्वेष है, न सुख है न दुःख है, न हिंसा

है न अहिंसा है। तुम्हारी दृष्टि तत्त्वावगाहिनी है कि नहीं है? तुम्हारी दृष्टि चूड़ाला और उसके जारको देखती है कि आत्माको ब्रह्म अनुभव करके दोनोंको केवल प्रतीति-मात्र देखती है? आप योगवासिष्ठ पढ़ते होंगे—क्या नाम था चूड़ालाके पतिका? शिखिध्वज उनके सामने उसने माया फैलायी, वह जारके साथ हो गयी। अब देखना यह है कि शिखिध्वजका ब्रह्मज्ञान पक्का कि कच्चा? यदि उसकी ब्रह्म-दृष्टि बनी रही तो ज्ञान पक्का और यदि यह हमारी पत्नी है और यह इसका जार है—यह परिच्छिन्न-दृष्टि हो गयी तो उसका ज्ञान कच्चा। आप योगवासिष्ठ पढ़ो। इस संसारमें कौन शत्रु, कौन मित्र? अरे भाई, लोगोंका मन शुद्ध नहीं, लोगोंकी नजर शुद्ध नहीं, लोगोंका अन्तःकरण ही पक्षपातसे आक्रान्त है, वे यथार्थ वस्तुको देखेंगे कहाँसे?

तो **मत्वा धीरो भवति**—जिसने ब्रह्मको जाना वह धीर हो गया, वह वीर हो गया—**धियं ईरयति**—वह धीर हो गया। **धियो योनः प्रचोदयात्**—वह तो बुद्धिका अन्तर्यामी हो गया, बुद्धिका साक्षी हो गया, बुद्धिका अधिष्ठान हो गया। इसलिये **न शोचति**। उसके लिए दोनों नहीं रहे—क्या? कि हाय-हाय, ऐसा क्यों नहीं हुआ कि हाय-हाय, ऐसा क्यों हो गया! कुछ न होनेके बाद रोते हैं और कुछ होनेके बाद भी रोते हैं—रोनेके दो ही तो कारण हैं न! **शोचति**—शोकका क्या कारण है कि ऐसा नहीं हुआ इसलिए रो रहे हैं—वर्षा नहीं हुई इसके लिए माली रो रहा है और वर्षा हो गयी इसके लिए कुम्हार रो रहा है।

बचपनमें हमने जो किताब पढ़ी थी उसमें ऐसा लिखा था कि एक आदमीके दो लड़कियाँ थीं। एकका जिसके साथ ब्याह हुआ वह मालीका धंधा करता था और दूसरीका जिसके साथ विवाह हुआ वह कुम्हारका धंधा करता था। वह आदमी जिसकी लड़की थी एक दिन दोनोंके घर मिलनेको गया। तो कुम्हारके घर जो ब्याही थी वह रोने लगी कि पिताजी, बादल छाये हैं कहीं वर्षा हो गयी तो हमारे बने-बनाये सब बर्त्तन मिट्टीमें मिल जायेंगे, सारा परिश्रम नष्ट हो जायेगा; ईश्वरसे प्रार्थना करो कि वर्षा न होवे। फिर वह अपनी दूसरी लड़की जो मालीको ब्याही थी—उसके घरमें गया! लड़कीने कहा कि पिताजी, पौधे सब लगाये हुए हैं, आज अगर ये बादल थोड़ेसे बरस जाँयें तो सब पौधे जी जायेंगे, नहीं तो हमारी तो जीविका ही चली जायेगी। अब वह बाप कुम्हारिनके साथ रोवे कि मालिनके साथ रोवे? किसके साथ रोवे?

जिसमें सारा प्रपञ्च अध्यस्त है—उसमें हिन्दू-मुसलमान, ईसाई, पारसी, जैन, सिक्ख—सबके सीनेमें धड़कता एक-सा दिल मेरा! जन्ममें भी वही, मृत्युमें भी वही; बचपनमें भी वही, बुढ़ापामें भी वही; संयोगमें भी वही, वियोगमें भी वही। शोक किसके लिए? आनेमें भी वही, जानेमें भी वही; प्रतीतिमें भी वही अप्रतीतिमें भी वही; जाग्रत्‌में भी वही, स्वप्न-सुषुप्तिमें भी वही! **न शोचति**—शोक किसके लिए?

मत्वा धीरो हर्षशोकौ जहाति—दूसरी श्रुति कहती है कि जिसने परमात्माको जान लिया वह हर्ष और शोक दोनोंसे मुक्त हो गया। **तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः**—जिसने एकत्वका साक्षात्कार किया उसके लिए शोक और मोह कहाँ? इसलिए आओ इस आत्मज्ञानके सम्बन्धमें जिसकी प्राप्ति हो जानेपर शोक और मोह बिलकुल नहीं होते, उस आत्माको ढूँढ़ निकालें! ढूँढ़नेवालेका नाम ही साक्षी है, ढूँढ़नेवालेका नाम ही ब्रह्म है और ढूँढ़नेवाला अपने आपको ही ढूँढ़ रहा है—

आपै ही अमृत आप अमृतघट आपै पीवनहारी।
आपै ढूँढ़े आप ढुँढ़ावे आपै ढूँढ़नहारी॥

संतो आओ, उस आत्मापर जो पर्दे मालूम पड़ते हैं उनकी जाँच करके देखें कि असलमें वे हैं कि नहीं हैं? कोई परदा नहीं है, बिना पर्देके ही पर्दे मालूम पड़ रहे हैं?

आत्माका प्रत्यक्त्व एवं आत्मज्ञानका फल

अध्याय-२ वल्ली-३ मन्त्र ७-९

इन्द्रियेभ्यः परं मनो मनसः सत्त्वमुत्तमम्।
सत्त्वादधि महानात्मा महतोऽव्यक्तमुत्तमम्॥
अव्यक्तात्तु परः पुरुषो व्यापकोऽलिङ्ग एव च।
यं ज्ञात्वा मुच्यते जन्तुरमृतत्वं च गच्छति॥
न संदृशे तिष्ठति रूपमस्य न चक्षुषा पश्यति कश्चनैनम्।
हृदा मनीषा मनसाभिक्लृप्तो य एतद्विदुरमृतास्ते भवति॥ २.३.७-९

अर्थ :—इन्द्रियोंसे परे मन है, मनसे परे बुद्धि है, बुद्धिसे परे महत्तत्त्व है, महत्तत्त्वसे उत्तम अव्यक्त है॥ अव्यक्तसे भी श्रेष्ठ पुरुष है और वह पुरुष व्यापक तथा अलिंग है। जिसको जानकर मनुष्य मुक्त हो जाता है और अमृतत्वको प्राप्त हो जाता है (वह यही पुरुष है)॥ इस आत्माका रूप दृष्टिमें नहीं आता। इसे नेत्रसे कोई नहीं देख सकता। यह तो हृदयस्थ मनीषाके द्वारा जाना जाता है। जो इसे जानते हैं अमर हो जाते हैं॥ ७,८,९॥

तत्त्वज्ञानका माहात्म्य बताया—**मत्वा धीरो न शोचति**—जो जान जाये उसको फिर शोक नहीं होता। शोक अज्ञानीका लिङ्ग है, पहचान है। जैसे स्त्रीको कैसे पहचानें? पुरुषको कैसे पहचानें? तो बोले कि स्त्रीके शरीरमें, पुरुषके शरीरमें कुछ ऐसे चिह्न होते हैं जिनसे मालूम पड़ जाता है कि यह स्त्री है, यह पुरुष है। ऐसे ही अज्ञानीको कैसे पहचानें? तो बोले—शोक ही अज्ञानीकी पहचान है, अज्ञानीका चिह्न है।

ऐसे समझो कि मानलो कभी यह मनमें आये कि हाय-हाय! हमने समय खो दिया। बोले—अरे, समय खो कहाँसे दिया, समय तो अनादि और नित्य है, समय तो खोता ही नहीं है। फिर बोले कि हमने देश खो दिया; कि अरे, रह तो रहे हो देशमें, खोया क्या? बोले कि अरे, यह काम नहीं किया; तो बोले कि अब भी तो करनेका अवसर है!

नासौ तपति; किमहं साधु नाकरवम् किमहं पापमकरवम्।

जो तत्त्वज्ञानी पुरुष होता है उसके मनमें ऐसा पश्चात्ताप नहीं होता है कि

हाय-हाय, मैंने यह काम क्यों नहीं किया और हाय-हाय यह काम मैंने क्यों किया। करने-न-करनेका—दोनोंका ही शोक तत्त्वज्ञानीको नहीं होता—

तत्र को मोहः कः शोकः एकत्वमनुपश्यतः।
तरति शोकमात्मवित्॥

जो आत्मज्ञानी होता है वह शोकके परले पार पहुँच जाता है।

अब प्रश्न यह है कि आप शोकसे, मोहसे, दुःखसे, भयसे बचना चाहते हैं कि नहीं? यदि आप शोकसे, मोहसे, दुःखसे, भयसे बचना चाहते हैं तो अज्ञानको मिटा डालिये; और अज्ञान केवल ज्ञानसे ही मिटता है। अज्ञानका शत्रु केवल ज्ञान है। ज्ञानके सिवाय अज्ञानको मिटानेवाला और कोई नहीं है। कहो कि हम साधन करके बेहोश हो जायेंगे तो अज्ञान मिट जायेगा; अरे बेहाशी तो एक प्रकारका अज्ञान ही है; बोहोशी तो अज्ञानका ही बच्चा-कच्चा है। इसलिए आसन लगाकर या प्राणायाम करके या धारणा-ध्यान करके यदि आप समाधिमें सम्पूर्ण-विश्वको विस्मृत कर दें तो भी आप अज्ञानसे नहीं छूट सकते। बोले—क्यों? कि समाधिमें एक प्रकारका अज्ञान तो मौजूद ही है न? वहाँ तो बेहोशी है, अज्ञान है। समाधिमें अज्ञान कहाँ मिटा? जैसे स्वाभाविक रूपसे लगी हुई सुषुप्ति अज्ञानको नहीं मिटाती है—कल आपने जो चीज नहीं पढ़ी थी, जो चीज आपको कल मालूम नहीं थी वह सुषुप्तिमें मालूम थोड़े ही पड़ी? कल जो अज्ञान था वह अज्ञान आज भी बना हुआ है—सुषुप्ति होनेसे वह मिटा थोड़े ही? अज्ञानको सुषुप्ति नहीं मिटाती, अज्ञानको समाधि भी नहीं मिटाती।

बोले कि अच्छा, कोई हमारी पीठपर हाथ रख दे ताकि अज्ञान मिट जाये। कि तुम्हारा अज्ञान तुम्हारी पीठमें रहता है कि तुम्हारी बुद्धिमें रहता है? अज्ञानका निवास बुद्धिमें होता है, जब तुम्हें ज्ञान होगा तब अज्ञानका विनाश हो जायेगा। बोले कि अच्छा, ऐसा कर्म करें कि खूब पुण्य इकट्ठा हो जाये और पुण्य इकट्ठा होकर अज्ञानको मिटा दे। तो पुण्य जो है सो पापको मिटावेगा, बल्कि कर्म-सिद्धान्त तो यह है कि पुण्य पापको भी नहीं मिटाता है—जो प्रारब्ध-पाप हैं उनको पुण्य नहीं मिटाता है। यह तो एक ढेर पुण्यकी बनती जाती है, एक ढेर पापकी बनती जाती है—तो गोदाममें जैसे खूब बोरे रखे हों—उड़दके, गेहूँके, चावलके, मूँगके और सबसे ऊपर फिर चीनीके रखें, तो जब निकालोगे तब पहले चीनीका निकलेगा; इसी तरहसे अपने जीवनमें आपने बहुतसे पाप किये हैं, पर अब पुण्य करो, तो जब पुण्य करोगे तब पापके बोरे नीचे दब जायेंगे और पुण्य ऊपर आ जायेगा और

पुण्यका फल मिलने लगेगा; लेकिन अज्ञानको पुण्य नहीं मिटाता, अज्ञानको उपासना नहीं मिटाती, अज्ञानको योग नहीं मिटाता—अज्ञान कोई द्रव्य नहीं है—कच्ची चीज होती तो कर्मसे डंडा मारते और भाग जाता अज्ञान; और यदि केवल विस्मृति-रूप होता अज्ञान तो याद कर-करके, रट-रटकर, दोहरा-दोहराके विस्मृतिको मिटा देते, अज्ञान विस्मृति भी नहीं है। कि विक्षेप-रूप-अज्ञान होता तो समाधि लगाकर मिटा देते। लेकिन अज्ञान माने तो नासमझी है, विपरीत बुद्धि है—अपनेको तुम जो हो सो नहीं जानते हो और, जो नहीं हो सो जानते हो! तुम हड्डी-मांसके नहीं हो, अपनेको हड्डी-मांसका पुतला जानते हो; तुम क्रिया-शक्ति-प्राण नहीं हो, अपनेको प्राण जानते हो; तुम इच्छा-शक्ति-मन नहीं हो, अपनेको इच्छा-शक्ति जानते हो; तुम तरह-तरहके विषयोंके छिट-पुट ज्ञान नहीं हो, विज्ञान नहीं हो, अपनेको विज्ञान जानते हो; तुम कोई विश्रामकी स्थिति नहीं हो, तुम कोई समाधि नहीं हो, तुम कोई चित्तकी समाहितता नहीं हो, निरोध नहीं हो लेकिन अपनेको सुषुप्त जानते हो, समाधिस्थ जानते हो। यह जो अपने बारेमें अज्ञान है, यही भयका कारण है, यही दुःखका कारण है, यही शोकका कारण है।

तरति शोकं आत्मवित्—जो अपने आपको जान लेता है वह शोकके परले-पार पहुँच जाता है। **तरति शोकम्**—का अर्थ है कि दुनियामें भले ही शोककी धारा बहती रहे; यह दुनिया मिट्टीकी बनी न हो शोककी बनी हो; यह संसार शोकके समुद्रमें तरङ्गायमान हो रहा हो, लेकिन जिसने अपनेको ब्रह्मके रूपमें जान लिया वह शोक-समुद्रके पार हो गया! तो शोक मिटानेके लिए ज्ञान ही एक मात्र उपाय है। आत्माका स्वभाव एक है, नित्य है, अव्यभिचारी है, उसमें शोकका कोई भी कारण नहीं है!

अब यह प्रश्न हुआ कि आओ इस आत्माको ही जानें कि यह क्या है! पहले आपको सुनाया कि यदि घड़ेकी तरहकी कोई चीज हो तो जोरसे घूसा भी मार दें तो वह टूट जायेगा। जो चीज द्रव्यसे बनी हुई सच्ची होती है वह कर्मसे निरस्त होती है और जो चीज बुद्धिके भ्रमसे बनी हुई होती है वह ज्ञानसे निरस्त होती है। जो ज्ञानसे मिट जाये वह सच्ची नहीं और जो कर्मसे मिटे वह झूठी नहीं—यही दुनियामें देखनेमें आता है। यदि तुम्हें इस अज्ञानको मिटाना है तो ज्ञान प्राप्त करना पड़ेगा।

अज्ञानके बारेमें एक बात ध्यानमें रखो—ज्ञान होता है प्रमाणसे। कर्मसे ज्ञान नहीं होता, प्रमाणसे ज्ञान होता है। कर्मसे जो ज्ञान होगा वह फिर कर्ममें ही लगावेगा—एक नियम यह भी है। जैसे यहाँसे पाँवसे चलकर कश्मीर जाओ और

देखो, कश्मीरके ज्ञानमें पाँवसे चलना हेतु हुआ न; तो जब थोड़े दिनोंके बाद कश्मीर खूब देख लोगे, वहाँ रह लोगे तब वहाँके लोग—स्त्री-पुरुष गन्दे मालूम पड़ने लगेंगे, थाड़ ।दिनोंके बाद वहाँकी झीलका पानी गन्दा मालूम पड़ने लगेगा; वहाँके लोग स्नान नहीं करते हैं यह मालूम पड़ेगा—वहाँके दोष मालूम हो जायेंगे और फिर वहाँसे उद्विग्न होकरके पाँवसे चलकर वापस आनेका मन होगा—जहाँ जाओगे वहाँ रहनेपर कभी-न-कभी 'बोर' हो जाओगे, क्योंकि विषयकी एकरूपता मनुष्यको इष्ट नहीं है। अपनी एकरूपता तो इष्ट है परन्तु विषयकी एकरूपता इष्ट नहीं है—अगर रोज खीर-ही-खीर खानेको मिले तो आपका मन नमकीन और खट्टा खानेका जरूर होगा और रोज नमकीन-ही-नमकीन मिले तो खट्टा और मीठा खानेका जरूर होगा—विषयमें एकरूपता किसीको इष्ट नहीं है। तो **गोविन्दाय नमो नमः**—आप जरा लौटो—ज्ञानके लिए प्रमाण चाहिए।

आपको यह बात कई दिन सुना चुका कि प्रमाण माने पोथीमें लिखा हुआ नहीं। महाभाष्यकारने लिखा—

किं भोः श्लोकाः प्रमाणम्—कोई श्लोक बनाकर बोल दिया जाये तो क्या उसका नाम प्रमाण हो गया? दोहा बना कर बोलनेसे, श्लोक बनाकर बोलनेसे प्रमाण नहीं होता।

एक दिन हमारे पास एक ग्यारह-बारह वर्षका बच्चा आया—अब तो बड़ा हो गया—बोला—स्वामीजी, ऐसा हो गया। मैंने कहा—नहीं-नहीं, ऐसा नहीं हो सकता! तो बोला कि अब तो पर्चेमें छपकर शहरमें हर जगह लगाया हुआ है, जो चीज छप गयी, वह झूठी कैसे हो सकती है?

प्रमाणके बारेमें लोगोंको बड़ा भ्रम होता है। जिससे प्रमिति अर्थात् यथार्थ ज्ञान पैदा हो उसका नाम प्रमाण है। जिस तरीकेसे यथार्थ ज्ञान प्राप्त हो वह प्रमाण है।

यह किताबमें जो अक्षर लिखे हुए हैं ये किस रंगके हैं? बोले कि काले हैं। कैसे मालूम पड़ता है कि काले हैं? कि आँखसे। तो अक्षरोंके काले होनेमें क्या प्रमाण है कि आँख। इस प्रकार अक्षरोंके कालेपनका यथार्थ ज्ञान आँखसे होता है, तो उसमें आँख प्रमाण है। इसी प्रकार शब्दमें कान प्रमाण है; स्पर्शमें त्वचा प्रमाण है, गन्धमें नासिका प्रमाण है और स्वादमें रसना प्रमाण है-बाहरके विषयोंमें ये प्रत्यक्ष प्रमाण हैं।

व्याप्ति-ग्रहण करके अनुमान प्रमाण होता है। जैसे जब-जब हम लाउड-स्पीकर लगाकर बैठते हैं और इसको चालू कर देते हैं और बोलते हैं तो हमारी आवाज आपतक ऊँची पहुँचती है। लाउड स्पीकरकी मशीन तो आपको आँखसे

दिखायी पड़ती है परन्तु शब्द जो ऊँचे सुनायी पड़ते हैं वे तो कानसे सुनायी पड़ते हैं। अब ये शब्द ऊँचे क्यों हो जाते हैं? आँखसे तो नहीं दीखता कि शब्द ऊँचे क्यों हो जाते हैं और कानसे ऊँचे शब्द सुनायी पड़ते हैं। तो जब-जब लाउड-स्पीकर सामने रखकर बोलते हैं तब-तब शब्द ऊँचा होता है और जब-जब नहीं रखते हैं तब-तब शब्द ऊँचा नहीं होता—इस व्याप्ति-ग्रहसे, इस अन्वय-व्यतिरेककी युक्तिसे क्या सिद्ध हुआ कि यह जो यन्त्र सामने रखा जाता है, यह शब्दको ऊँचा कर देता है, बढ़ा देता है! तो, प्रत्यक्षके आधारपर यह अनुमान प्रमाण हुआ। लेकिन यह लाउड-स्पीकर और यह जबान तो ईश्वरको नहीं पकड़ सकती।

ईश्वरके ज्ञानमें न तो अनुमान हो सकता, न उपमान हो सकता, न अर्थापत्ति हो सकती, न अनुपलब्धि हो सकती। (ये अनुमानके ही विविध रूप हैं और प्रत्यक्ष-मूलक हैं)। जहाँ कोई भी हमारे कारण वस्तुके ज्ञानमें काम न करते हों वहाँ शब्द काम करता है; और शब्द यदि दूसरेके बारेमें होवे तब तो परोक्ष ज्ञान उत्पन्न करता है और अपने ही बारेमें होवे तो बिलकुल अपरोक्ष ज्ञान उत्पन्न करता है।

अच्छा, एक बात और सुनाकर फिर मैं आगे बढ़ता हूँ—वह भी जिज्ञासुओंके लिए ध्यानमें रखनेकी चीज है। कोई हमसे कहे कि तुम यह सिद्ध कर दो कि मैं हूँ—तो वह भला नहीं है; मैं हूँ यह तो मेरे लिए बिलकुल स्वयंसिद्ध है, तुम भी देख रहे हो—मैं हूँ इसको सिद्ध करना तो सिद्ध साधन है—पीसे हुएको पीसना, चबाये हुएको चबाना—चर्बित-चर्वण, पिष्ट-पेषणकी है। मैं हूँ इस बातको सिद्ध करनेके लिए किसी प्रमाणकी जरूरत नहीं है। दुनियामें किसीको भी 'मैं हूँ' यह सिद्ध करनेके लिए प्रमाणकी जरूरत नहीं है; परन्तु, मैं क्या हूँ यह तो मालूम ही नहीं है।

देखो, आप एक चुनौती दे दो सारी सृष्टिमें किसीको भी, किसी भी वैज्ञानिकको यह चुनौती दे दो कि तुम यह सिद्ध करो कि 'मैं नहीं हूँ'। 'मैं नहीं हूँ' यह कभी, कोई सिद्ध कर ही नहीं सकता, इसलिए 'मैं हूँ' यह सिद्ध करनेके लिए किसी प्रमाणकी आवश्यकता नहीं है।

'मैं हूँ' यह सिद्ध करनेके लिए प्रमाण नहीं हुआ करते। बोले—क्यों? बोले—प्रमाण है यह बात ''मैं'' से ही सिद्ध होती है, मैं होऊँगा तब प्रमाणकी सिद्धि होगी, प्रमाण मुझको सिद्ध करनेके लिए नहीं हैं, मैं प्रमाणको सिद्ध करनेके लिए हूँ। प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, अर्थापत्ति, अनुपलब्धि, शब्द—कोई भी प्रमाण मैंसे सिद्ध होता है; परन्तु मैं क्या हूँ?

मैं क्या हूँ, मेरी उम्र कितनी है? बोले कि अपनी उत्पत्तिका दिन बताओ, अपनी मृत्युका दिन बताओ। उत्पत्ति किसकी हुइ, मैं की उत्पत्ति हुइ? जो मैं था उसी की उत्पत्ति हुइ कि जो नहीं था उसकी उत्पत्ति हुई? अपनी उत्पत्ति भी नहीं होती, अपनी मृत्यु भी नहीं होती। अब अपना अविनाशीपना किस प्रकारसे देखा जायेगा जरा सोचो तो। अच्छा, मैं कितना लम्बा-चौड़ा हूँ स्थानमें—यह किस प्रमाणसे कैसे नापा जायेगा? क्योंकि जब आत्मा प्रमाणका विषय नहीं है तो हमारी लम्बाई-चौड़ाई और हमारी दीर्घता और विस्तार किस प्रमाणसे नापा जायेगा? आत्मा क्या वस्तु है यह किस मशीनसे जाँच करोगे कि मैं कौन हूँ? अनुभवकी प्रणालीमें कोई भी ऐसा औजार दुनियामें न बना है, न है जिससे अनन्तको नापा जा सके। अनन्त कितना बड़ा होता है, कितना लम्बा-चौड़ा होता है, कितनी उसकी उम्र होती है, कितना उसका वजन होता है—अनन्तको नापोगे तो वह तो अनन्त रहेगा ही नहीं।

अब देखो, हमारे कहनेका अभिप्राय क्या है कि अनन्तके विषयमें वैज्ञानिकोंके यन्त्र प्रमाण नहीं हुआ करते क्योंकि यन्त्रसे सीमित नापा जायेगा—सीमित उम्र नापी जायेगी, सीमित लम्बाई-चौड़ाई नापी जायेगी और सीमित वजन नापा जायेगा—असीम वजन और असीम लम्बाई-चौड़ाई और असीम उम्र—यन्त्रके द्वारा नहीं नापे जायेंगे। चाहे वह हमारे शरीरके भीतरका कोई यन्त्र हो और या तो शरीरके बाहरका यन्त्र हो। शरीरके बाहरका यन्त्र केवल वही बात बता सकता है जो शरीरके भीतरके यन्त्रसे मालूम पड़ता है। जैसे कि आँखपर यदि खुर्दबीन लगाकर देंखे चूँकि आँख देखती है—इसीलिए आँखकी ज्योतिको बढ़ाकर या वस्तुके स्वरूपको बढ़ाकर, खुर्दबीन छोटी चीजको बड़ा करके दिखा देगा; लेकिन यदि आँख ही न हो तो क्या खुर्दबीन लगानेसे काम चलेगा? आँख ही न हो तो दूरबीन लगानेसे काम चलेगा? इसलिए यदि द्रष्टा आत्मा न हो तो कोई यन्त्र काम नहीं देगा। एक बात और कि यन्त्र उसी चीजको देख सकता है जिसको द्रष्टा आत्मा देख सकता है, इसलिए यन्त्र स्वयं दृश्य है और उससे जो मालूम पड़ेगा सो भी दृश्य है।

अब लम्बा-चौड़ा विस्तार न करके इसका फलितार्थ आपको सुनाता हूँ। फलितार्थ यह है कि आत्माकी अनन्तता, अद्वितीयता, अविनाशिता, ब्रह्मता—माने हमारा आत्मा ब्रह्म है—यह ज्ञान, यह अनुभव न यन्त्रसे हो सकता, न विज्ञानसे हो सकता, न युक्तिसे हो सकता, न तर्कसे हो सकता, न धर्म-कर्मसे हो सकता, न

उपासनासे हो सकता, न योगसे हो सकता—यह ज्ञान कि आत्मा ब्रह्म है केवल वेदान्तसे ही हो सकता है।

पहले वेदान्तको प्रमाण रूपसे स्वीकार करो, श्रद्धा करो। यह बात मजबूर होकर माननी पड़ेगी कि अनन्तताका हमारे बाहर और भीतरके किसी भी औजारके द्वारा अनुभव नहीं हो सकता। इस औजारके द्वारा जो अनुभव करनेवाला है वह क्या है कि वह आत्म-जिज्ञासा है। आओ, जरा उसका पता लगावें कि वेदान्त उसका निरूपण कैसे करता है! जो लोग कहते हैं कि तर्कसे आत्मा और ब्रह्मकी एकता सिद्ध होती है वे लोग वेदान्तकी जड़ काटते हैं। क्यों? कि आगे चलकर एक तर्कसे दूसरा तर्क कट जाता है, यह तर्क भी कट जायेगा—भला! जो लोग कहते हैं कि इन्द्रियसे अनन्तता दिखती है या यन्त्रसे अनन्तता दिखती है वे लोग वेदान्तके दुश्मन हैं; जो लोग कहते हैं कि समाधि लगानेसे ही आत्माकी ब्रह्मता अपरोक्ष हो जायेगी, उनको वेदान्तका क-ख भी नहीं मालूम है! वेदान्त तो प्रमाणान्तरसे अनधिगत और प्रमाणान्तरसे अबाधित आत्माकी ब्रह्मताका निरूपण करता है। यह जो लोग तर्क-युक्तिको प्रधानता देते हैं वे वेदान्तसे आपको विचलित करना चाहते हैं। जो सचमुच अनन्तताको जाननेकी युक्ति है उससे तुम्हें बरगलानेके लिए वे ऐसा बताते हैं कि और भी कोई ऐसी युक्ति है जिससे हम आत्माको ब्रह्म जान सकते हैं। वेदान्तियोंकी पहली चोट यह है कि वेदान्तसे अतिरिक्त उपायके द्वारा कोई आत्माकी अद्वितीयता, ब्रह्मताको जान-सकता ही नहीं! इसलिए आओ वेदान्तका श्रवण-मनन-निदिध्यासन करें।

इन्द्रियेभ्यः परं मनो मनसः सत्त्वमुत्तमम्।
सत्त्वादधि महानात्मा महतोऽव्यक्तमुत्तमम्॥ ७॥
अव्यक्तात्तु परः पुरुषो व्यापकोऽलिङ्ग एव च।
यं ज्ञात्वा मुच्यते जन्तुरमृतत्वं च गच्छति॥ ८॥

आओ, अन्तर्मुख हो जाओ। **इन्द्रियेभ्य परं मनः**—इन इन्द्रियोंसे परे मन है। अब देखो, परेका अर्थ। गाँवमें बोलते हैं परले और उरले; जैसे चौपाटीके परले, चौपाटीके उरले—चौपाटीके उधर वह चीज है और चौपाटीके इधर यह चीज है। लेकिन वेदान्तमें 'पर' शब्दका अर्थ परले और उरलेकी तरह नहीं है। परे माने दूर नहीं, परे माने आन्तर, अन्तरङ्ग। इन्द्रियोंसे अन्तरङ्ग मन है, यह इसका अर्थ है।

पिपर्ति इति परः—जो इन्द्रियोंको पोषण देता है, इन्द्रियोंको चारा देता है, इन्द्रियोंको शक्ति देता है, उसका नाम है मन। जैसे, देखो आप कोई बात यहाँ

बैठकर सुन रहे हो और आपका मन यहाँ नहीं है—दुकानमें है, तो बात आपकी समझमें आवेगी? कि नहीं आवेगा! लेकिन यदि आपका मन यहीं हो, कानसे ठीक-ठीक शब्दको सुनता हो, वाक्यको ठीक-ठीक ग्रहण करता हो, वाक्यार्थको समझता हो—मन यहाँ हो—तो सब समझमें आजायेगा। उपनिषद्में आता है—

अन्यत्रमना अभूवं नादर्शम्।
अन्यत्रमना अभूवं नाश्रौषम्॥

हमारा मन दूसरी जगह था हमने नहीं देखा, हमारा मन दूसरी जगह था हमने नहीं सुना।

मनके बिना इन्द्रियाँ जो हैं वे यथार्थ ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकतीं। संसारमें जितना भी शब्द, स्पर्श रूप, रस, गन्ध मालूम पड़ता है वह इन्द्रियोंके द्वारा मालूम पड़ता है। विषय दृश्य हैं और इन्द्रियाँ द्रष्टा हैं—पाँच इन्द्रियोंवाले इस घोड़ेपर बैठकर तुम विषयोंका ग्रहण करते हो।

अब बोले कि जरा इन्द्रियोंसे पीछे चलो। पहले इसी उपनिषद्में बताया था कि इन्द्रियोंका कारण अर्थ है, इन्द्रियोंसे परे अर्थ है—**इन्द्रियेभ्यः परह्यर्थाः अर्थेभ्यश्च परं मनः**—वहाँ सृष्टिका स्वरूप बताना था। अब ये कहते हैं कि एक बार दृश्य क्या है यह विचार करना छोड़ो—यह शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध क्या हैं, ये किस द्रव्यके आश्रित हैं और यह समष्टि-रूप द्रव्य हैं भी कि नहीं हैं—यह ख्याल एक बार छोड़ो। आओ साधन-भजनकी कोटिमें आओ—इन्द्रियोंसे जो चीज दिखायी पड़ती है वहाँ उसको छोड़ दो, बाहर आत्मा मत ढूँढो। इन्द्रियाँ जो हैं ये अलग-अलग हैं। पाँच हैं और इनके भीतर आत्मा जो है सो एक है, इसलिए आत्माको ढूँढ़ना है। तो भीतर ढूँढ़ो प्रत्यगात्माको, बाहर मत ढूँढ़ो।

पहली-पहली बात यह है कि इन पाँचों इन्द्रियोंमें एक ही मन काम कर रहा है; मन होनेसे ही इन्द्रियोंके द्वारा विषयोंमें स्वाद आता है और मन होनेसे ही कर्म करनेपर धर्म-अधर्मकी उत्पत्ति होती है। अगर बिना मनके मनुष्यको करना पड़े—

सर्वान् बलिकृतानर्थान् अकृतानमनुब्रवीत्—यदि तुम्हारी श्रद्धा न हो और यज्ञमें आहुति डालो—इन्द्राय स्वाहाः, इन्द्राय स्वाहाः तो उससे धर्मकी उत्पत्ति नहीं होगी। धर्मकी उत्पत्तिके लिए केवल विहित-क्रियाका होना ही आवश्यक नहीं है—अग्नि होवे और घी होवे और इन्द्र-देवताका नाम ले दें तो धर्म उत्पन्न हो जाये ऐसा नहीं, उसमें भावनाका होना भी आवश्यक है। बिना भावनाके धर्मकी उत्पत्ति

नहीं होती। इसी प्रकार संसारमें फाँसीपर चढ़नेके लिए जो आदमी जानेवाला होता है उसको अच्छा भोजन कराते हैं, तो उसको स्वाद थोड़े ही आता है, उसको तो फाँसी दिखती है। बिना मनके इन्द्रियाँ अकिञ्चित्-कारी हैं। देखो, जब स्वप्न होता है अथवा सुषुप्ति होती है तब कानका छेद जहाँ-का-तहाँ रहता है कि नहीं और पास ही कोई निन्दा या तारीफ कर रहा होगा तो सुनायी नहीं पड़ेगा; और मुँहमें शक्कर डाल दो और नींद आ जाये तो शक्करका स्वाद आवेगा? जिह्वाकी क्या बात रही? अच्छा, इत्रका फाहा नाकमें डाल दो और सो जाओ, नींद आ जानेपर क्या इत्रकी गन्ध आवेगी? यह बेला है या चमेली है या गुलाब है क्या मालूम पड़ेगा? इसका अर्थ यह है कि इन्द्रियाँ जितना भी काम करती हैं मनकी उपस्थितिसे ही करती हैं। आत्माको ढूँढ़ना है तो मनमें ढूँढ़ो! इन्द्रियोंसे जो दिखायी पड़ता है उसमें मत ढूँढ़ो, इन्द्रियोंमें मत ढूँढ़ो, इन्द्रियोंके भीतर जो मन है उसमें ढूँढ़ो।

अब मनके बारेमें आप देखो। इन्द्रियाँ तो पाँचों अलग-अलग हैं—कान केवल शब्द, त्वचा केवल स्पर्श, आँख केवल रूप, नाक केवल गन्ध, जिह्वा केवल स्वाद—लेकिन मनीराम तो ऐसे हैं जो पाँचोंको ग्रहण करते हैं। गुलाबके फूलमें पाँचों चीज हैं—शब्द भी है, स्पर्श भी है, रूप भी है, रस भी है, गन्ध भी है। गुलाबमें रूप है—गुलाबी, स्वाद है कड़ुआ, कोमल स्पर्श है, उसमें गन्ध है, उसमें चटाचट शब्द है—जब सूखता है तब चटचट करता है, जब खिलता है तब चटचट करता है तो आवाज भी है। तो पाँचों भूत मिले हुए हैं गुलाबके फूलमें और पाँचों भूत अलग-अलग हैं इन्द्रियोंमें—आँखमें केवल रूप है, कानमें केवल शब्द है—ये तन्मात्राएँ हैं और सूक्ष्म हैं; और फिर मनकी तरफ गये तो देखा कि उसको शब्दका भी ज्ञान होता है, स्पर्शका भी ज्ञात होता है, रूपकी भी कल्पना होती है, रसकी भी कल्पना होती है, तो मनमें फिर पाँचों हैं। मन जो है यह जब इन्द्रियोंके साथ जुड़ता है तब बाहरके विषय ग्रहण होते हैं। तो इसको इन्द्रियोंके साथ मत जोड़ो, इसमें शब्दकी, स्पर्शकी, रूपकी, रसकी कल्पना मत आने दो।

असलमें इसका अभिप्राय यह है कि मनके सिवाय इन्द्रियाँ नहीं हैं और इन्द्रियोंके सिवाय विषय नहीं है। इसलिए क्योंकि इन्द्रियोंके बिना विषय नहीं हैं, विषयका ख्याल छोड़ दो; और क्योंकि मनके बिना इन्द्रियाँ नहीं इसलिए पाँच इन्द्रियोंका ख्याल छोड़कर एक मनमें आ जाओ! अब मन भी पाँचों विषयोंको एक साथ प्रकाशित नहीं करता। जैसे हमारी आँख है, यह पाँचों अँगुलीको एक साथ नहीं देखती। किसी डॉक्टरसे आप पूछ लेना, यह आँख इतनी जल्दी पाँचोंपर

घूमती है कि मालूम तो पड़ता है कि हम एक साथ पाँचोंको देख रहे हैं लेकिन वह पाँच जगह जानेपर भी पाँच जगह जाती हुई नहीं मालूम पड़ती। मन जो है वह एक बार शब्द, एक बार स्पर्श, एक बार रूप, एक बार गन्ध, एक बार सुख, एक बार दुःख, एक बार इनका अभाव-इनकी कल्पना करता है; असलमें एक साथ सब नहीं करता मन खण्ड-खण्ड है, टुकड़े-टुकड़े है।

अब लो, जैसे इन्द्रियाँ पाँच हैं और तुम एक द्रष्टा हो, वैसे शब्दाकार मन अलग, रूपाकार मन अलग, स्पर्शाकार मन अलग, रसाकार मन अलग, गन्धाकार मन अलग, सुखाकार मन अलग, दुःखाकार मन अलग और अभावाकार मन अलग। मनमें तो अलग-अलग आकार हैं और तुम एक हो!

बोले कि अच्छा, यह मन जो है यह किसका टुकड़ा है, जरा इसका तो पता लगाओ! तो—**मनसः सत्त्वमुत्तमम्**—मनके मूलमें एक सत्त्व है; सत्त्व है माने ज्ञान-प्रधान सत्ता है। जहाँ विषयपना और करणएपना दोनों प्रकट नहीं हुए, हैं ऐसा सद्भाव, ऐसी वस्तु है चित्तके मूलमें—निःसंकल्प परन्तु ज्ञानात्मक।

अच्छा, आपके मनमें कभी संकल्प उठता है कि यह चीज हमको मिले या कि यह चीज हमको न मिले? और ये दोनों संकल्प जानी हुई चीजके बारेमें ही होते हैं कि अन्जान चीजके बारेमें भी होते हैं? आप ख्याल करके देखो—हमको गुड़ खानेको मिले यह संकल्प किसके होगा? कि जो गुड़को जानता है, गुड़के स्वादका संकल्प जिसके मनमें होगा उसीको गुड़ खानेका संकल्प होगा। और गुड़ खानेसे डायाबिटीज हो जाता है अथवा है तो बढ़ता है, यह जिसको ज्ञान है वह गुड़से परहेज करेगा कि गुड़ हम नहीं खाँये। गुड़के खाने और न खानेका जो संकल्प है, वह बुद्धिके अनुसार होता है या नहीं? जिसके मनमें गुड़के प्रति उपादेय बुद्धि है—यह चाहिए, मीठा है, स्वादु है वह गुड़को चाहता है और जिसको यह ज्ञान है कि गुड़ दुःखदायी है वह गुड़से परहेज करता है। इसका मतलब यह हुआ कि हमारे मनमें जितने संकल्प-विकल्प आते हैं उनके मूलमें हमारी बुद्धि रहती है, उस बुद्धिको ही सत्त्व बोलते हैं—माने पक्षपात-रहित-निर्णय—हमने जो एक निर्णय कर रखा है, उसके अनुसार हमारे मनमें संकल्प उठता है।

आपके मनमें ऐसी चीज खानेका कभी ख्याल ही नहीं उठता होगा जिसको आप गन्दी समझते हैं; लेकिन उस समझमें देखो, कितना फर्क है—एक मैथिल ब्राह्मण और बंगाली ब्राह्मणकी समझमें फर्क होगा; और एक गुजराती ब्राह्मण और

एक ब्रजवासी ब्राह्मणकी समझमें भी फर्क होगा। गुजराती, ब्रजवासी और राजस्थानी ब्राह्मण जिस चीजको गन्दी समझकर त्याग देता है बंगाली और मैथिल ब्राह्मण उस चीजको गन्दी नहीं समझता और त्यागता भी नहीं है। जिस चीजको खानेका संकल्प ब्रजवासी ब्राह्मणके मनमें कभी नहीं आवेगा उस चीजको खानेका संकल्प बंगाली ब्राह्मणके मनमें आवेगा। क्यों भाई, यह दोनों ब्राह्मण हैं और दोनों ब्राह्मण-धर्मका पालन करते हैं, तो क्यों एकके मनमें ऐसा संकल्प उठता है और एकके मनमें नहीं उठता है? बोले—यह बुद्धि वैसी बन गयी है! यहाँतक कि जब हम अपना अनिष्ट करनेके लिए बुद्धिसे विपरीत वस्तुको स्वीकार करनेके लिए तैयार होते हैं—जैसे किसीके मनमें जब विष खानेकी इच्छा होगी तो विष खानेकी इच्छा क्यों होगी कि जब वह अपनेको मारना चाहेगा—मारना तो हमारा अनिष्ट है, पर बुद्धिमें थोड़ी इष्टता वहाँ आ जायेगी कि बुद्धि वहाँ निर्णय देगी कि तुम मर जाओगे तब सब दुःखोंसे बच जाओगे—यह सब दुःखोंसे बचानेकी बुद्धि जब मनमें आवेगी—तो बुद्धि पहले बन लेगी उसके बाद मनमें विष खानेका संकल्प होगा; अगर मनुष्यकी बुद्धि ठीक हो तो विष खानेका संकल्प कभी नहीं आवेगा। इसका अभिप्राय यह कि मनसे बुद्धि सूक्ष्म है! अमृत कभी नहीं देखा है कि कैसा होता है लेकिन उसकी तारीफ सुनते हैं तो बुद्धिमें बैठ जाता है कि अमृत ऐसा होता है—बिना देखे, बिना सुने, बिना जाने—सुन-सुनकर बुद्धिमें संस्कार हो जाता है।

इसका अर्थ यह हुआ कि विषयोंसे अन्तरङ्ग इन्द्रियाँ हैं, इन्द्रियोंसे अन्तरङ्ग मन है और मनसे अन्तरङ्ग बुद्धि है! अब बुद्धिके बारेमें विचार करो।

बुद्धि माने जिस ज्ञानके अनुसार हमारे मनमें छोड़नेका या ग्रहण करनेका संस्कार उठता है! यदि हमारी बुद्धि संतके द्वारा या शास्त्रके द्वारा बनायी जाये तो वह धर्मात्मा-बुद्धि होगी, वैराग्यवती बुद्धि होवेगी, शान्तिप्रिय-बुद्धि होवेगी। यह बुद्धिका ही खेल है।

शान्तिप्रिय होना और बुद्धिमान होना—ये दो चीज हैं अलग-अलग। एक बार सन् १९३४में अंग्रेज सरकारने झूँसीकी रामलीला बन्द करवा दी, तो प्रभुदत्तजी ब्रह्मचारीने सत्याग्रह कर दिया कि रामलीला तो होगी-ही-होगी। जब उन्होंने सत्याग्रह किया तब बड़ी भारी भीड़ हो गयी और तब सरकार उनको पकड़कर ले गयी जेलमें। हमारे दो आदमी गये मालवीयजीके पास कि इन्हें छुड़वा दो। उन दिनों वहाँ थोड़े दिनोंके लिए पंतजीकी सरकार थी—सन् ४४ ४५के आस-पास। मालवीयजीने पंतजीको तार लिखवाया—कि मैं बहुत दिनोंसे

जानता हूँ कि ब्रह्मचारीजी शान्ति-प्रिय व्यक्ति हैं उनको तुरन्त छोड़ दो! जब त्रिलोचन पंत तार लेकर जाने लगे तो बुलाया उसको—अरे ओ! त्रिलोचन, इधर आ और बदल दे सब—यदि ब्रह्मचारीजी शान्ति-प्रिय व्यक्ति होते तो सरकारको क्या गर्मी चढ़ी है कि उनको पकड़कर जेलमें डालती? फिर उन्होंने लिखवाया कि मैं बहुत दिनोंसे प्रभुदत्तजी ब्रह्मचारीको जानता हूँ—ये बड़े सज्जन हैं, सत्पुरुष हैं, इनको तुरन्त जेलसे छोड़ दो—शान्ति-प्रिय कटवा दिया। सज्जन हैं, सत्पुरुष हैं पर शान्तिप्रिय मालवीयजीने कटवा दिया। छपा है यह सब—ब्रह्मचारीजीने स्वयं मेरे मालवीयजी नामकी पुस्तक लिखी है उसमें यह बात स्वयं ब्रह्मचारीजीने ही लिखी है।

बुद्धिका यह जो विक्षेपसे प्यार हो गया, विषयोंसे प्यार हो गया और यह वासनाओंके पीछे चलने लगी, तो जब यह निकलती है तब हमको भी निकालकर ले जाती है—ऐसा लगता है! गीतामें है न यह बात—

इन्द्रियाणां हि चरतां यन्मनोनुविधीयते।
तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवाम्भसि॥

अच्छा, तो देखो मनसे सूक्ष्म बुद्धि है क्योंकि बुद्धिमें जैसा अच्छाई-बुराईका निश्चय है उसके अनुसार ही संकल्प उठते हैं! अगर तुम्हारे मनमें बुराईके संकल्प उठते हों तो समझना कि अभी तुमने गुरु-शास्त्रके अनुसार प्रज्ञाका, बुद्धिका सम्पादन नहीं किया। बुद्धिका सम्पादन करना पड़ता है।

अब बोले कि यह मनुष्यकी जो बुद्धि है यह कैसे बनती है? उससे सूक्ष्म क्या है? तो व्यष्टिबुद्धिकी अपेक्षा समष्टि-बुद्धि सूक्ष्म है।

सत्त्वादधि महानात्मा

यह महान् आत्मा क्या होता है? बोले—महत्तत्त्व, हिरण्यगर्भ। भौतिक दृष्टिसे, प्राकृत दृष्टिसे जिसको महत्तत्त्व बोलते हैं, उसीको आधिदैविक दृष्टिसे हिरण्यगर्भ बोलते हैं।

यह महत्तत्त्व क्या चीज है? बोले कि एक मनुष्य अपनी बुद्धिको चाहे जितना जमावे वह समष्टि-बुद्धिके आगे छोटी पड़ जायेगी। जैसे एक आदमीने कहा कि हम अपनी बुद्धिको पक्की करते हैं; कि क्या पक्की करते हैं? कि हम यह जो गन्ध सूँघनेवाली इन्द्रिय है इसको नाक नहीं बोलेंगे, इसको कान बोलेंगे और यह जो शब्द सुननेवाली इन्द्रिय है इसको कान नहीं बोलेंगे इसको नाक बोलेंगे—नाक और कानमें शब्दोंका तो बहुत ही थोड़ा फर्क है आप जानते ही हैं—एक

ओरसे नाक-न आ क—और एक ओरसे कान-क आ न। बोले—हमने नाकका नाम कान रख दिया और कानका नाम नाक रख दिया। अब यह आप हिन्दी भाषामें ऐसा चलाना चाहो तो तो कोई नहीं समझेगा, समझाना पड़ेगा कि नाक अर्थात् कान और कान अर्थात् नाक। यह क्यों समझाना पड़ेगा? इसलिए कि तुम समष्टि-बुद्धिके विपरीत अपनी बुद्धि चलाना चाहते हो। लोकमें प्रसिद्ध जिस अर्थमें जो शब्द होता है उसको स्वीकार करना पड़ता है।

हमारे कहनेका अभिप्राय क्या? कि जिसको लोक पाप मानता है उसको लोक पुण्य मानने लग जाये और जिसको लोक पुण्य मानता है उसको पाप मानने लग जाये—अगर इस प्रकारकी बुद्धिका तुम प्रचलन करना चाहो तो व्यक्तिकी बुद्धि जातिकी बुद्धिके सामने छोटी पड़ती है, व्यष्टिकी बुद्धि समष्टि बुद्धिके सामने छोटी पड़ती है। इसीलिए तो लोग संघटन बनाते हैं।

अभी नन्दाजी दो-ढाई घंटे तक हमारे साथ बैठे—श्यामगढ़में हमारे डब्बेमें आ गये और कोटामें उतरे। बोले कि यह जो गायकी समस्या है इसके नामपर हिन्दू-समाजके संघटनका बहुत बढ़िया मौका आया हुआ था—गायको प्रतीक बनाकर हम हिन्दू-समाज, हिन्दू धर्मावलम्बीको संघटित कर सकते थे। अब एक हिन्दू यदि गोबधका समर्थन करने लगे तो सारे हिन्दू उसके विपरीत हो जायेंगे कि नहीं?

एक व्यष्टि-बुद्धि होती है, एक समष्टि-बुद्धि होती है। मनुष्य यदि अपनी बुद्धिको समष्टिके विपरीत बनाने लगता है, तो उसको पग-पगपर पराजयकी प्राप्ति होती है। इसी प्रकार यह जो हमारे अन्तःकरणमें व्यष्टि-बुद्धि है यह समष्टि-बुद्धि माने ईश्वरीय बुद्धि है यह समष्टि-बुद्धि माने ईश्वरीय बुद्धिके अनुसार चलनी चाहिये। यह सब छोटी-छोटी जो बुद्धियाँ हैं वे व्यष्टि बुद्धि हैं। प्रान्तीय-बुद्धि व्यष्टि बुद्धि है। बोले महाराष्ट्रमें रहकरके महाराष्ट्रीयतासे ऊपर नहीं जाना; राष्ट्रीयताका नाम मत लेना यहाँ। तो अब राष्ट्रीयता तो बड़ी और महाराष्ट्रीयता छोटी है। परन्तु, जैसे आदमी अपने स्वार्थके लिए परिवारका नुकसान कर सकता है और परिवारके स्वार्थके लिए गाँवका नाश कर सकता है और गाँवके स्वार्थके लिए जिलेका नाशकर सकता है। लेकिन राष्ट्रीयता भी छोटी है, अन्तर्राष्ट्रीयता चाहिए, विश्व-बुद्धि चाहिए; और विश्वबुद्धि भी स्थूल-दृष्टिसे नहीं चाहिए सूक्ष्म दृष्टिसे चाहिए। और सूक्ष्म-दृष्टिसे जो विश्व-बुद्धि है वह किसकी बुद्धि है? क्या एक व्यक्तिके अभिमानीकी बुद्धि है वह? कि नहीं, सूक्ष्म-समष्टिके अभिमानीकी बुद्धि है, उसको हिरण्यगर्भकी बुद्धि बोलते हैं। उसके साथ मिलाकर अपनी बुद्धि

यदि चले तो यह योगी अरविन्दका समर्पण-योग हो जायेगा—यह शरणागति योग हो जायेगा। व्यक्ति-बुद्धिको समष्टि-बुद्धिके अनुसार चलाओ।

एक व्यक्ति मानवका मानव-जातिके अनुकूल होना; एक मजदूरका मजदूर-वर्गके सर्व-हारा-श्रमिकके अनुकूल होना, वर्णके अनुकूल होना, एक आश्रमका आश्रमके अनुकूल होना; जैसे संघटनके ये सब आधार होते हैं वैसे अपनी बुद्धिको शान्त बनानेके लिए समष्टि-बुद्धि, हिरण्यगर्भकी बुद्धिसे पृथक् नहीं रहने देना!

अब और आगे चलो—

सत्त्वादधि महानात्मा महतोऽव्यक्तमुत्तमम्।

यह जो बड़े-बड़े महात्मा होते हैं उनकी बुद्धि हिरण्यगर्भकी बुद्धिसे मिली हुई होती है। ये ईश्वरके बलपर रहते हैं, ईश्वरके कियेका अनुमोदन करते हैं। देखनेमें एक व्यक्ति-बुद्धिकी पराजय मालूम पड़ती है—कोई पौरुष नहीं है, निःसत्त्व है—इस आदमीमें कोई दम नहीं है, कि यह लड़ाई करने नहीं गया, झगड़ा करने नहीं गया और वह तो बोल रहा है कि परमेश्वर जो तुझे अच्छा लगे सो कर, लेकिन अपनी व्यष्टि-बुद्धिको परमेश्वरकी बुद्धिमें मिला देना, यह आध्यात्मिक दृष्टिसे ज्ञानका उत्कर्ष है, यह व्यक्तिकी पराजय नहीं है।

अब इसके आगे भी चलो समष्टि-बुद्धि कहाँसे आती है? तो **महतोऽव्यक्तमुत्तमम्**—इस महत् बुद्धिका उदय भी अव्यक्तसे होता है। अव्यक्त माने जिसको तुम किसी प्रकार व्यक्त नहीं कर सकते; जो द्रष्टा और दृश्यके बीचमें सन्धि बना हुआ है, उसको अव्यक्त बोलते हैं। सन्धि बना हुआ क्या है कि अव्याकृत। सांख्य-लोग जिसको प्रकृति कहते हैं सो नहीं, नाम-रूपके प्रकट होनेके पूर्व नाम-रूपका बीज जो चेतन-रूप अधिष्ठानमें विद्यमान है सो। यह प्रकृति नहीं होता—चेतन-रूप अधिष्ठानमें विद्यमान बीजका नाम प्रकृति नहीं है, प्रकृतिको तो स्वतन्त्र मानते हैं; चेतन-रूप अधिष्ठान-ब्रह्ममें जो नाम-रूपकी अभिव्यक्ति बोलते हैं।

व्यक्त माने जाहिर, अव्यक्त माने अनजाहिर; अनजाहिर माने यहाँ नाम और रूप दोनों प्रकट नहीं है परन्तु नाम-रूपका बीज मौजूद है। किसमें मौजूद है? तो बोले—चेतनमें मौजूद है—उसको बोलते हैं—अव्याकृत—विशेष आकृतिसे रहित, विशेष आकृतिकी पूर्वावस्था अथवा विशेष आकृतिकी उत्तरावस्था—उत्तरावस्था जो चेतनमें अध्यस्त है।

अब बोले कि देखो—यह विशेष आकृतिका अर्थ केवल यह शरीर नहीं है—अनन्तको ब्रह्माण्डमें जितना भी नाम मालूम पड़ता है और रूप मालूम पड़ता है और उनकी स्थूल-सूक्ष्म-कार्य अवस्था मालूम पड़ती है वह सब व्याकृत है, विशेष आकृति है; और वह सब व्याकृति जिस अनजाहिर बीजमें है और वह बीज जिस चेतनमें अध्यस्त है, उस सबीज चेतनका नाम सगुण ईश्वरका नाम अव्याकृत है।

बोले—बस, तब तो यही सर्वोपरि तत्त्व होगा? बोले—अरे न भाई, जहाँ हो, तो तुम हो अभी उसकी ओर तो देखो! यह सम्पूर्ण विषय इन्द्रियोंमें, सम्पूर्ण इन्द्रियाँ मनमें और मन जो है सो व्यष्टि-बुद्धिमें और व्यष्टि-बुद्धि समष्टि-बुद्धिमें और समष्टि-बुद्धि अव्याकृतमें और इस अव्याकृतके तुम द्रष्टा हो—इस सगुण ईश्वरके, इस कारणोपहित चैतन्यके, कारणान्तके तुम द्रष्टा हो और चेतन तुम्हारा स्वरूप है। तो—

अव्यक्तात्तु परः पुरुषो व्यापकोऽलिङ्ग एव च।
यं ज्ञात्वा मुच्यते जन्तुरमृतत्वं च गच्छति॥

यह अव्यक्त जिसकी सत्तासे सत्तावान होता है, जिसके प्रकाशसे प्रकाशित होता है, जिसके आनन्दसे आनन्दित होता है और जिसमें अध्यस्त है और जिससे भासता है—तुमसे भासता है—जिससे-जिससे मत करो—यह तुम्हारे ज्ञान-स्वरूपसे ही अनन्त-कोटि ब्रह्माण्डोंकी मूल-भूत जो सबीज अवस्था है, सबीज चैतन्यकी अवस्था है वह भासती है, उसके भासक तुम हो, उसके अधिष्ठान तुम हो, तुममें वह सारा-का-सारा अध्यस्त है और तुम्हारे ही आनन्दसे वह आनन्दवान भासता है, तुम्हारे ही ज्ञानसे वह ज्ञानवान भासता है।

हिरण्यगर्भको ज्ञानवान किसने बनाया? कि तुमने। हिरण्यगर्भको आनन्द किसने दिया? कि तुमने। हिरण्यगर्भको सत्ता दी किसने? कि तुमने तो व्यष्टि-व्यष्टि—अलग-अलग मनुष्योंकी बुद्धियाँ नहीं, अलग-अलग प्राणियोंकी बुद्धियाँ नहीं, इन सम्पूर्ण बुद्धियोंकी जो समष्टि है और उस समष्टिकी भी जो अनुद्भूत बीजावस्था है और उस बीजावस्थासे विशिष्ट जो चेतन है वह तुम्हारे अन्दर अध्यस्त है।

व्यापकोऽलिङ्ग एव च—वह पुरुष है, माने ज्ञानस्वरूप है। वह व्यापक है माने परिपूर्ण है और वह अलिङ्ग है अर्थात् उसमें व्यष्टि-समष्टि-बुद्धि और उनका बीज नहीं है। उसको जब मनुष्य जान लेता है कि यह मैं हूँ, यह मेरा स्वरूप है,

तब उसको कोई बन्धन नहीं रहता है और उसको अमृतत्वकी प्राप्ति हो जाती है! वह स्वयं अमृतस्वरूप है—**अमृतो भवति।**

व्यवहारमें एक चीज होती है और मालूम पड़ती है—जैसे यह तुलसीका पत्ता है और मालूम पड़ता है। तो है बाहर और मालूम पड़ता है भीतर। अब यदि तुलसीके पत्तेके कारणका हम अनुसन्धान करें तो किसी बच्चेसे पूछो कि यह तुलसीका पौधा कैसे पैदा हुआ? तो वह कहेगा कि अपने बीजमें-से पैदा हुआ—इतना ही तो दिखायी पड़ता है। और बीज कहाँसे पैदा हुआ? कि पौधेमें-से हुआ। पौधेमें-से बीज हुआ और बीजमें-से पौधा हुआ, इतना मालूम पड़ता है! मालूम पड़ता है भीतरसे और हमको मालूम पड़ता है।

अब जब हम कारणका अनुसन्धान करने लगते हैं तब इस तुलसीके पौधेमें तत्त्वके रूपसे तो पंचभूत मिलता है—जलाकर राख कर दो—क्या निकलेगा इसमें-से—मिट्टी, पानी, आग, हवा, आकाश। वह तो तुलसीके पौधेमें भी है और दूबमें भी है और आममें भी है और अंगूरमें भी है, स्त्रीमें भी है, पुरुषमें भी है—जहाँतक पंचभूतका प्रश्न है वह तो सबमें है। पर यह तुलसीका पौधा तुलसीका ही पौधा क्यों हुआ? बोले भाई, कि एक बीज है जिसमें तुलसीके गुण, तुलसीकी आकृति, तुलसीके पत्ते, तुलसीके फूल, तुलसीके फल, तुलसीका तना—उस बीजमें निहित रहते हैं, उस बीजमें-से निकलकर ही यह तुलसीका पौधा आता है। कि अच्छा, तत्त्वदृष्टिसे पंचभूतसे अलग क्या कोई बीज नामकी चीज है? अंगूरमें भी पंचभूतके सिवाय दूसरी कोई चीज नहीं है, आममें भी पंचभूतके सिवाय दूसरी कोई चीज नहीं है, परन्तु आम, अंगूर और तुलसी और बेला और चमेली और गुलाब सब अलग-अलग हैं। अलगावका कारण क्या है? कि बीज—बीज-संस्कार।

अब यदि हम तात्त्विक दृष्टिसे तुलसीका अनुसन्धान करेंगे तो तुलसी गयी पंचभूतमें और पंचभूत गये तन्मात्रामें और तन्मात्रा गयीं तामस-अहंकारमें और तामस-अहंकार गया महत्तमें और महत्तत्त्व जो है सो गया अव्यक्तमें। अव्यक्तमें जानेके बाद तुलसी, अंगूर, आम इनकी क्या स्थिति है? तात्त्विक दृष्टिसे यदि अनुसन्धान करेंगे तो तुलसीमें, अंगूरमें, आमके स्वादमें भेद होनेपर भी, रंग-रूपमें भेद होनेपर भी, आकारमें भेद होनेपर भी, तत्त्वकी दृष्टिसे ये पंचभूत हैं, ये तामस-अहंकार हैं, ये महत्तत्त्व हैं और ये प्रकृतिके विलास हैं। जिसको दवा

करनी है उसके लिए तुलसी अलग है, जिसको खाना है, स्वाद लेना है उसके लिए आम और अंगूर अलग हैं, दोनोंके गुण अलग हैं, दोनोंके धर्म अलग हैं, दोनोंके स्वभाव अलग हैं—व्यवहारमें दोनों अलग- अलग हैं लेकिन तात्त्विक दृष्टिसे दोनों अलग-अलग नहीं हैं; जब उनको अणु-दशामें ले जायेंगे या सत्ता-दशामें ले जायेंगे तो वहाँ उनमें कोई भेद नहीं है।

इसी प्रकार मालूम पड़ना जो है इसपर भी विचार करें—इन्द्रियोंसे मालूम पड़ना अलग-अलग—गन्ध अलग, स्वाद अलग, रंग-रूप अलग, स्पर्श अलग, शब्द अलग—और मनमें इसका मालूम पड़ना अलग, बुद्धिसे इसके बारेमें निश्चय होना अलग और सुषुप्तिमें इसका लीन हो जाना न मालूम पड़ना अलग—आप देखोगे कि सारी अवस्थाएँ आपके शरीरमें जैसी समष्टिमें होती हैं वैसी ही व्यष्टिमें भी होती हैं। इन्द्रियोंसे पाँच विषयोंका मालूम पड़ना और पाँच विषय और पाँच इन्द्रियोंका होना—अर्थात् इन्हीं पाँच विषयोंकी जो सात्त्विक तन्मात्रा है उससे इन्द्रियोंका बनना और अन्तःकरणमें बैठकर मैंके द्वारा इनका देखा जाना—और स्वप्नमें इन्द्रियोंके न रहनेपर भी इनका देखा जाना और सुषुप्तिमें इनका न देखा जाना लेकिन द्रष्टाका होना; तो जैसे हम दृश्यका विचार करते-करते, तुलसीके पौधेका विचार करते-करते अव्यक्त दशामें पहुँचते हैं, वैसे ही इसके दर्शनका विचार करते हुए भी इन्द्रियाँ, मन और बुद्धिके द्वारा हम एक अव्यक्त दशामें पहुँचते हैं।

महत्तत्त्व जिसको कहते हैं वह समष्टिकी शक्ति—क्रियाशक्ति और ज्ञान-शक्तिका केन्द्र है और चराचरका भेद वहींसे उत्पन्न होता है कि यह चर है माने चलता है और यह अचर है माने नहीं चलता है जैसे कि मनुष्य जो है सो चर प्राणी है और वृक्ष अचर प्राणी है। यह चराचरका भेद जहाँ स्पष्ट भासता है और शक्तिके रूपमें जहाँ रहता है, उस ज्ञान-शक्ति और क्रिया-शक्तिके समन्वयको ही महत्तत्त्व बोलते हैं। और सम्पूर्ण कार्य-शक्ति, करण-शक्ति और कारण-शक्ति और ज्ञान-शक्ति और क्रिया-शक्ति सब जहाँ एकीभूत होकर रहती हैं उसको अव्यक्त बोलते हैं। वहाँ बुद्धिका और बुद्धिके विषयका भेद नहीं है; बुद्धिसे जो मालूम पड़ता है सो और बुद्धि ये दोनों चीज अव्यक्तमें जुदा-जुदा नहीं है। बुद्धिकी अव्यक्तावस्थाको जो देखता है, वही दृश्यकी अव्यक्तावस्थाको भी देखता है और अव्यक्त-दशामें, बुद्धिमें और दृश्य-पदार्थमें कोई भेद नहीं है। जैसे सुषुप्तिमें—जब हम सो जाते हैं तब तुलसीका पौधा भी नहीं मालूम पड़ता और आँख भी नहीं

मालूम पड़ती और मन-बुद्धि भी नहीं मालूम पड़ते; वहाँ देखनेवाले जो औजार हैं, जो ज्ञान-शक्तियाँ हैं, इन्द्रियाँ हैं वे भी सुषुप्तिमें लीन हो जाती हैं और वहाँ न तुलसी दिखती है, न आम दिखता है, न अंगूर दिखता है—न दीखनेवाली अवस्थामें बुद्धिका और जड़का भेद नहीं रहता।

श्रीउड़िया बाबाजी महाराज आगरामें गये थे, हमको स्मरण है, हमारे सामने ही किसीने पूछा कि महाराज, यह संसार तो जड़ है और ईश्वर चेतन है और ईश्वरने यह संसार बनाया है! उसने कहा कि प्रकृति जड़ है, उसके परिणामसे संसार बनता है—उपादान-कारण प्रकृति है और निमित्त-कारण बनानेवाला ईश्वर है; लेकिन आप तो कहते हो कि सब ब्रह्म है, क्यों बोलते हो, वह तो जड़ है?

महाराजने कहा कि तुमने कभी जड़ देखा है? बोले कि यह क्या देख रहे हैं, सारा संसार जो देख रहे हैं यह जड़ है—यह तो प्रकृति है। बोले—कि पहले यह बताओ कि यह प्रकृति है कि जड़ है—प्रकृति और जड़का विवेक करो। बोले—कि महाराज, प्रकृति और जड़में तो कोई भेद नहीं होता, जो प्रकृति सो जड़, जो जड़ सो प्रकृति! बोले—कि नहीं, यह जो बुद्धि है इसको तुम क्या मानते हो? जड़ कि चेतन? यह जो मन है, ये जो इन्द्रियाँ हैं—जो ज्ञानात्मक हैं-ये जड़ हैं कि चेतन हैं? बोले कि ये तो प्रकाशक हैं । बोले कि नहीं जिनको तुम अपनी इन्द्रियोंसे देखकर जड़ निश्चय करते हो, जिनको तुम अपने मनसे जानकर जड़ निश्चय करते हो, जिनको तुम बुद्धिसे जानकर जड़ निश्चय करते हो वह जड़ नहीं है, वह तो प्रकृतिका कार्य है और यह दोनों ही धारा—प्रकाशककी भी और प्रकाश्यकी भी—प्रकृतिकी ही धाराएँ हैं। इन्द्रियाँ भी प्रकृतिका कार्य है, मन भी प्रकृतिका ही कार्य है, बुद्धि भी प्रकृतिका ही कार्य है, और शब्दादि विषय भी। प्रकृतिमें-से ही ये दो धाराएँ जब निकलती हैं—**क्रियाशक्ति मत् सत्**—क्रिया-शक्तिवाला सत् और ज्ञान-शक्तिवाला सत्, तो एक ही सत् दो धारामें भासने लगता है—एक जाननेवाले जीवके रूपमें और एक जाने जानेवाले पदार्थके रूपमें, दृश्यके रूपमें। ज्ञाता जो मालूम पड़ता है सो और ज्ञेय जो मालूम पड़ता है सो—इन दोनोंका जो भेद है वह मूलतः एक ही प्रकृति की दो धारा हैं। यह बुद्धि चेतन नहीं है, यह मन चेतन नहीं है, यह प्रकृतिकी ही धारामें बुद्धि भी है क्योंकि बुद्धि कभी भासती है कभी नहीं भासती है, मन कभी काम करता है, कभी नहीं करता है, इन्द्रियाँ कभी काम करती हैं कभी नहीं करती हैं; तो ये सब-के-सब दृश्य हैं न?

यह नहीं कि शरीरमें बैठी हुई बुद्धि तो चेतन है, इन्द्रिय-वाला शरीर चेतन

है और बिना इन्द्रियवाला शरीर जड़ है—ऐसा भेद बिलकुल नहीं है। जो चेतनबुद्धि आदिकी उपाधिसे ज्ञाता बना हुआ है वही दृश्यकी उपाधिसे ज्ञेय भी बना हुआ है। रज्जुकी उपाधिसे जो चेतन सर्पाकार भास रहा है, अन्तःकरणकी उपाधिसे वही चेतन भ्रान्त भास रहा है; रज्जुमें बैठकर जो चेतन सर्पका अधिष्ठान बना, अन्तःकरणमें बैठकर वही चेतन भ्रान्तिका भी अधिष्ठान बना। असलमें स्वयं प्रकाश अधिष्ठान चैतन्य एक ही है। दृश्योपाधिक चैतन्य भी वही है—यह तुलसी—अवच्छिन्न चैतन्य है और तुलसीको देखनेवाला नेत्र और अन्तःकरणसे अवच्छिन्न—चैतन्य भी वही है। जैसे तुलसीमें रहनेवाला आकाश और शरीरमें रहनेवाला आकाश दो नहीं है, तुलसीमें बरतनेवाला काल और देहमें बरतनेवाला काल दो नहीं है, तुलसीमें बरतनेवाला देश और देहमें बरतनेवाला देश दो नहीं है ऐसे ही जो सम्पूर्ण जगत्की मूलसत्ता है, वह तुलसीके रूपमें भी वही बरत रही है और देहके रूपमें भी वही बरत रही है, उस अखण्ड-सत्तामें किसी प्रकारका भेद नहीं है। तो, जब भेद-रहित सत्ता और भेद-रहित चेतनका विवेक करने लगते हैं तब किस विशेषताके कारण चेतनसे सत्ता भिन्न है? यदि इस बात पर बिचार करते हैं तो यह भेद जो है वह देश-काल-वस्तु न होनेके कारण, कोई भेदक न होनेके कारण एकदम छिन्न-भिन्न हो जाता है।

समष्टि क्रिया शक्ति और समष्टि ज्ञानशक्ति जहाँ काम करती हुई होती हैं उसको महत्तत्त्व कहते हैं। चेतन-शक्तिकी प्रधानतासे उसका नाम हिरण्यगर्भ होता है और जड़-शक्तिकी प्रधानतासे, अचेतन-शक्तिकी प्रधानतासे उसका नाम महत्तत्त्व होता है। लेकिन, दोनों मूलतः प्रकृतिके ही विलास हैं। अब प्रकृतिमें क्या विशेषता है? बोले-प्रकृति वह चीज है जिससे सारी व्यक्तियाँ प्रकट होती हैं, बुद्धि-रूप (वृत्ति-रूप) और पदार्थ-रूप, माने तुलसी और 'यह तुलसी है' ऐसी बुद्धि दोनों जिसमें-से प्रकट होती हैं, जिसमें रहती हैं और जिसमें समाती हैं उसको अव्यक्त बोलते हैं।

असलमें सबीज चैतन्यका नाम ही अव्यक्त है, अव्याकृत है। विशेष आकृति जिसमें प्रकट हो गयी उसका नाम व्याकृत और जिसमें विशेष नाम-रूप अभी प्रकट नहीं हुए उसका नाम अव्याकृत नाम-रूपके व्याकरणकी पूर्व-दशा। पूर्व-दशा कहते हैं कालकी दृष्टिसे और अन्तर्दशा कहते हैं देशकी दृष्टिसे। यह जो प्रपञ्च है न, तो इसकी पूर्व दशा कहनेसे मालूम पड़ेगा कि वह कहीं भूतमें होगी। प्रकृतिमें यह महत्तत्त्व कब पैदा हुआ? महत्तत्वमें अहंकार-तत्त्व कब पैदा हुआ?

अहंकार-तत्त्वमें पंच-तन्मात्रा कब पैदा हुई? ऐसा होता है न, कब-कब- कब लग जाता है; लेकिन भलेमानुष यह तो विचार करो कि जैसे इस प्रपञ्चकी उत्पत्तिकी पूर्वकालिक दशा की तुम कल्पना करते हो उसी प्रकार प्रपञ्चकी उत्पत्तिके पूर्व-देशकी कल्पना क्यों नहीं करते? कालमें तो पूर्व कालकी कल्पना करते हो लेकिन क्या कालमें कहीं पूर्व-काल, कहीं मध्य-काल, कहीं उत्तर-काल होता है? कार्य-कारण कल्पनाकी दृष्टिसे, पदार्थकी दृष्टिसे कालमें पूर्वता कल्पित होती है। जब घड़ा पैदा हुआ तब उसमें पूर्वावस्था-उत्तरावस्था कल्पित हुई, घड़ा न हो तो पूर्वावस्था-उत्तरावस्था क्या है! लेकिन इसके साथ ही यह देखो कि जैसे किसी भी कार्यकी पूर्वावस्था होती है वैसे ही किसी भी कार्यका पूर्व-देश भी होता है।

कहाँ पैदा हुआ? बोले—उस समय तो देशमें 'कहाँ' का भेद ही नहीं था। कि अच्छा, किसी वस्तुसे पैदा हुआ? हम जैसे एक बीज की कल्पना करते हैं वैसे एक अन्तर्देशकी और एक पूर्वकालकी भी कल्पना करते हैं। यह समग्र सृष्टि कहाँ पैदा हुई कि अन्तर्देशमें। कि यह समग्र सृष्टि कब पैदा हुई कि पूर्वकालमें। कि ये समग्र वस्तुएँ किससे पैदा हुईं कि अपने बीजसे। वस्तुओंके भेदके लिए बीजकी कल्पना और स्थानके लिए अन्तर की कल्पना और काल के लिए पूर्वकी कल्पना। जिसको आदि बोलते हैं, अनादि बोलते हैं यह बड़े-बड़े तमाशे हैं!

अब इन तीनोंको एकमें मिला दो—सृष्टि पूर्वकालमें हुई है यह बात हम मानने को तैयार हैं, लेकिन कहाँ हुई है—बहिर्देशमें नहीं हुई है अन्तर्देशमें हुई है-भला! कि अपने बीजसे हुई है यह बात माननेको हम राजी हैं, परन्तु वह बीज अन्य-देशमें नहीं है, अन्तर्देशमें है कि असलमें उस बीजमें ही अन्तर्देश और बहिर्देशकी कल्पना है, उसीमें पूर्वकाल और उत्तर-कालकी कल्पना है और कल्पित देश और कालमें ही बीजकी कल्पना है। यह गड़बड़झाला-कल्पित देशमें बीज है, कल्पित कालमें बीजसे उत्पत्ति है और उस कल्पित बीजमें ही देश-कालमें परिच्छेदकी कल्पना है। इस प्रकार देश-काल और बीज ये तीनों तीन नहीं हैं कल्पना हैं। और यह कल्पना किसमें है और किसको भास रही है? जिसमें है और जिसको भास रही है, उसको ईश्वर बोलते हैं। जिसने यह कल्पना की है और जिसमें यह कल्पना भास रही है उसका नाम ईश्वर होता है, और जिसने की नहीं है, केवल जिसको भास रही है उसका नाम द्रष्टा होता है, और द्रष्टा और ईश्वर चूँकि दोनों दो नहीं हैं इसलिए भासते हुए भी यह नहीं है। न तो द्रष्टा किसी करणके द्वारा द्रष्टा है और न तो ईश्वर किसी भी बीजके साथ

सम्पृक्त है, ईश्वरमें यही विशेषता है कि उसमें बीज-देश, बीज-काल और बीज-वस्तुकी कल्पना है और द्रष्टाकी यह विशेषता है कि यह कल्पना करता नहीं है केवल देखता है। यह भी कल्पनाके द्वारा ही द्रष्टा और ईश्वरका विवेक है।

अब देखो-चूँकि द्रष्टाकी दृष्टिमें ही देश है इसलिए उससे लम्बा-चौड़ा और कोई नहीं, चूँकि द्रष्टाकी दृष्टिमें ही काल है इसलिए उससे बड़ी उमर और किसी की नहीं, और चूँकि द्रष्टाकी दृष्टिमें ही बीज है इसलिए उससे पृथक् सत्ता और कोई नहीं। इसका अर्थ यह हुआ कि द्रष्टा-जीव ईश्वर और जगत्की कल्पनासे अछूता, देश-काल और वस्तुकी कल्पनासे अछूता, अद्वय ब्रह्म ही है।

बात कभी-कभी ऐसी होती है कि जिसको सब समझें और कभी-कभी ऐसी बात होती है कि जिसको खास-खास लोग समझें। हमको एक महात्माने बताया था कि भिक्षा करनेके लिए रोज जाना, परन्तु सब घरोंमें-से रोज भिक्षा मिले यह ख्याल नहीं करना। जिस घरसे मिल गयी बहुत है—निकलते रहो रास्तेसे, 'नारायण-हरि' बोलते रहो, कभी कोई, कभी कोई भिक्षा देता जायेगा, ऐसे ही सत्संग करने रोज जाना। आप लोग अपनेको भिखारी मानना तो पसन्द नहीं करोगे, लेकिन ये जो शास्त्र हैं ये जो शब्द हैं, ये जो वाक्य हैं ये अपना अर्थ देते हैं। जैसे गृहस्थ अपनी कमाईका अर्थ चार पैसा, चार रुपया भिखारीको देता है, ऐसे ही ये जो शास्त्र हैं वे अपना अर्थ वक्ताको भी देते हैं और श्रोताको भी देते हैं। वक्ता तो जैसे थोड़ी देरके लिए मैनेजर बन गया हो और श्रोता जो उस अर्थको ग्रहण कर रहे हों वे जैसे मधुकरी कभी किसीके घर मिलती है कभी किसीके घर नहीं मिलती है ऐसे ही ये शास्त्र भी अपना अर्थ कभी किसीको देते हैं और कभी नहीं भी देते हैं। परन्तु, यदि हम प्रतिदिन सत्सङ्ग करते रहें तो एक-न-एक दिन इनसे जो अर्थ है सो मिलेगा-ही-मिलेगा।

अब आपको 'अव्यक्त' शब्दका अर्थ सुनाते हैं। व्यक्तकी पूर्व-दशाका नाम अव्यक्त है और व्यक्तके पूर्व देशका नाम अव्यक्त है और व्यक्त जो वस्तु है, कार्य है उसके बीजका नाम-उसकी पूर्वावस्थाका नाम अव्यक्त है। अव्यक्त वह जहाँ देश-काल-वस्तु, चर-अचर, कार्य-करणका कोई भेद मालूम नहीं पड़ता। **व्यक्ताद् व्यतिरिक्तः**—जो व्यक्तसे व्यतिरिक्त है उसको अव्यक्त बोलते हैं।

आप देखो गीतामें दो अव्यक्तका वर्णन है—

> **अव्यक्ताद् व्यक्तयः सर्वाः प्रभवन्त्यहरागमे।**
> **रात्र्यागमे प्रलीयन्ते तत्रैवाव्यक्तसंज्ञके॥**

भूतग्रामः स एवायं भूत्वा भूत्वा प्रलीयते।
रात्र्यागमेऽवशः पार्थः प्रभवत्यहरागमे॥ ८.१८.१९

दिन आया तो सब अव्यक्तसे निकल आया और रात आयी तो सब अव्यक्तमें लीन हो गया, प्रकाश हुआ तो सब दीखने लगा और अन्धेरा हुआ तो सब छिप गया।

अव्यक्ताद् व्यक्तयः सर्वाः प्रभवन्ति अहरागमे अव्यक्तसे सारी व्यक्तियाँ प्रकट होती हैं और **रात्र्यागमे तत्रैवाव्यक्त संज्ञके प्रलीयन्ते**—और उसी अव्यक्तमें लीन होती हैं। अब देखो, एक अव्यक्त तो वह हुआ जिसमें सृष्टि-ग्राम, भूत-ग्राम लीन होता है और निकलता है, और एक दूसरा अव्यक्त और भी है। वह कौन-सा है? कि—

परस्तस्मात्तु भावोऽन्योऽव्यक्तोऽव्यक्ताद् सनातनः। (गी. ८.२०)

तस्माद् अव्यक्ताद् परः अन्यो भावः अव्यक्तः—उस अव्यक्तसे परे एक अन्य भाव है, उसको भी अव्यक्त कहते हैं। अब दोनोंमें फर्क करना, विवेक करना। तो यह अव्यक्त तो चैतन्य हुआ, ब्रह्म हुआ—यह जो बीज-काल, बीज-देश और बीज-वस्तुके ऐक्य-रूप अव्यक्त है उस अव्यक्तसे विलक्षण एक अव्यक्त और हुआ। माने कारणात्मक अव्यक्तसे पृथक् एक अकारणात्मक अव्यक्त है। यह क्यों भाई? कि

यः स सर्वेषु भूतेषु विनश्यत्सु न विनश्यति। (८.२०)

वह अव्यक्त अविनाशी है, द्रष्टा है, सम्पूर्ण प्राणियोंका अधिष्ठान है-ऐसा है वह अव्यक्त।

यह ऐसा मालूम पड़ता है कि जैसे प्रकृतिसे परे कोई ईश्वर हो, अधिष्ठान हो प्रकृतिका, उसका निरूपण किया जा रहा है, लेकिन गीतामें अव्यक्त शब्दका प्रयोग अपने लिए भी है। कहाँ? कि—

अव्यक्तोऽयम् अचिन्त्योऽयम् अविकार्योऽयम् उच्यते।
तस्मादेवं विदित्वैनं नानुशोचितुमर्हसि॥ (२.२५)

अपने आपको जानो—

अव्यक्तोऽयम् अचिन्त्योऽयम् अविकार्योऽयम् उच्यते।

यह आत्मा व्यक्त प्रपञ्चसे विलक्षण है, यह चिन्त्य-चिन्तात्मक प्रपञ्चसे विलक्षण है—यह स्थूलसे विलक्षण, यह सूक्ष्मसे विलक्षण है, और यह विकार्य प्रपञ्चसे माने कारणसे भी विलक्षण है। स्थूलसे विलक्षण, सूक्ष्मसे विलक्षण और

कारणसे भी विलक्षण—कौन कि अयम्—अयम् माने यह, यह माने अपना आपा। और अपना आपको तुम जब ऐसे जान जाओगे कि न स्थूल मेरा है, न स्थूल मैं हूँ और न स्थूल सच्चा है, न सूक्ष्म मेरा है, न सूक्ष्म मैं हूँ और न सूक्ष्म सच्चा है और न कारण मैं हूँ, न कारण मेरा है और न कारण सच्चा है, तब इसका अर्थ हुआ कि स्थूल, सूक्ष्म, कारणात्मक जो प्रपञ्च है, वह न मैं हूँ, न मेरा है और न वह सच्चा है—वह केवल भास रहा है। ऐसी तुम्हारी महिमा, ऐसे हो तुम! तो—

अव्यक्तात्तु परः पुरुषो—

अव्यक्त अर्थात् **न व्यज्यते केनापि प्रमाणेन**। हे भगवान् बहुत आदमी दुःखी इसलिए होते हैं कि हाय-हाय, यह आत्मा हमको दीखा नहीं, हमको इसका दर्शन नहीं हुआ। बहुत आदमी दुःखी होते हैं। कल्पना करो एक आदमीको अपना नाम भूल जाये और कोई पुकारे ओ सोहन, ओ मोहन और सोहन-मोहनको अपना नाम भूल गया हो, तो वह बोलेगा ठहरो-ठहरो, अभी मैं उनको ढूँढ़ कर ले आता हूँ। अब यदि वह सोहन-मोहनको ढूँढ़ने गाँवमें जाये तो गोदमें बालक और शहरमें ढिंढोरा! है तो वह खुद मोहन, खुद सोहन और ढूँढने के लिए बाजारमें जाता है! **कंठचामोकरवत्** हार गलेमें है और ढूँढ़ रहे हैं बाजारमें! खुद है ढूँढ़नेवाला, खुद है देखनेवाला, लेकिन वह उसीको देखना चाहता है। अष्टावक्रगीतामें एक श्लोक है—

अयमेव हि ते बन्धो द्रष्टारं पश्यसीतराम्।

तुम्हारे लिए बन्धन क्या है? कि बन्धन यह है कि तुम इस द्रष्टाको अपनेसे कोई न्यारा समझकर इसको देखना चाहते हो, देखनेवाले तुम हो और श्रुति इसी देखनेवालेको बता रही है कि अव्यक्तका भी द्रष्टा होनेके कारण यह ब्रह्म है। लेकिन इस बातपर ध्यान जाता नहीं।

बोले हमारे कन्धा ही नहीं है, कि क्यों? कि हम कभी अपने कंधेपर बैठे तो हैं नहीं। दूसरेके कंधेपर तो कभी हम बैठते हैं, लेकिन हमारे कन्धा है यह तो तब सिद्ध हो न कि जब हम जैसे दूसरेके कंधेपर चढ़कर बैठ जाते हैं वैसे अपने कंधेपर चढ़कर बैठ जायँ तब पता लगे कि हाँ, हमारे कंधा है। जैसे कर्त्ताको कर्म बनाना अशक्य है, ऐसे ही द्रष्टाको दृश्य बनाना भी अशक्य है। यह वेदान्तका सिद्धान्त है कि द्रष्टा दृश्य कभी नहीं होगा, वह तो कहता है कि तुम द्रष्टा हो, तुम्ही सबको देख रहे हो।

बोले कि हम तो अज्ञानी हैं। कि अरे राम-राम! अज्ञानीको जब तुम जानते

हो तब तुम अज्ञानी कहाँ हुए? घड़ेको तुम जानते हो तो तुम घड़ेसे न्यारे, अज्ञानीको तुम जानते हो तो अज्ञानीसे न्यारे। बोले कि हमने द्रष्टाको देख लिया कि जिसको तुमने देख लिया उससे तो तुम न्यारे हो, अगर कभी भी तुम्हें ऐसा मालूम पड़े कि हमने द्रष्टाको देख लिया तो समझना कि अभी तुमने द्रष्टाको नहीं देखा—

अविज्ञातं विजानताम् विज्ञातं अविजानताम्—जो यह दावा करते हैं कि हमने द्रष्टाको देख लिया, उन्होंने द्रष्टाको नहीं देखा—**अविज्ञातं विजानताम्**। जो दावा करते हैं कि हमने जान लिया उन्होंने नहीं जाना। जो जाननेवाला है वह खुद ही तो है न? वह खुद ही है। सौ-सौ श्रुति, सौ-सौ महात्मा अनादिकालसे यह उद्घोष करते आये हैं। यह तो जैसे कोई 'स्विच' नीचे कर दे तो झट बिजली जल जाये-ऐसी यह बात है, गुरुने कहा कि अरे तुम्हीं तो हो, और इसके बाद 'मैं' जीव हूँ यह ख्याल कभी भ्रमसे भी न बने, भूलकर भी न बने, स्वप्नमें भी न बने। कहाँ हो तुम जीव? तुमने कभी अपनेको जीव होते देखा है?

अव्यक्तात्तु परः पुरुषोः व्यापकोऽलिङ्ग एव च।

यह जो अव्यक्त है—अव्यक्त है माने जहाँ सब लीन हो जाता है उस दशासे भी परे, अव्यक्त माने जहाँ कालमें भूत-भविष्य-वर्तमान नहीं रहता, जहाँ देशमें बाहर-भीतर-अन्तराल नहीं रहता, जहाँ वस्तुमें कार्य-कारण कर्त्ता नहीं रहता, वस्तुमें जहाँ कार्य-करण-कारण नहीं। तीन चीज-वस्तुमें कार्य-करण-कारण नहीं और देशमें बहिर्देश-अन्तर्देश और अन्तराल देश नहीं और कालमें जहाँ भूत-भविष्य और वर्तमान नहीं, ऐसा अव्यक्त है। ये तीनों सापेक्ष हैं—बिना देश-कालके वस्तुकी सिद्धि नहीं होती और बिना वस्तुके देश-कालकी सिद्धि नहीं होती, ये अन्योन्याश्रित हैं।

जैसे चोरका गवाह चोर नहीं हो सकता वैसे दृश्यसे दृश्यकी सिद्धि नहीं हो सकती। एक चोरसे किसीने कहा कि भाई, तुम गवाही दो कि तुम उस समय चोरी नहीं कर रहे थे। तो उसने दूसरे चोरका नाम बताया कि उस समय तो हम उसके साथ थे। जब दूसरे चोरसे पूछा गया कि भाई, तुम साहुकार हो इसमें क्या प्रमाण है, तो बोला कि यह हमारे दूसरे भाईसे पूछ लो उस समय तो हम उसके साथ थे। तो चोरका गवाह चोर नहीं हो सकता, दृश्यको सिद्ध करनेवाला दृश्य नहीं हो सकता, दृश्य-से-दृश्यकी सिद्धि नहीं होती है, अन्य-से-अन्यकी सिद्धि नहीं होती है—हमसे सबकी सिद्धि होती है। देशसे वस्तुकी सिद्धि नहीं होती और वस्तुसे देशकी

सिद्धि नहीं होती, क्योंकि दोनों चोर हैं, दोनों चोर क्यों हैं? कि दोनों दृश्य हैं—एक किस्मके हैं दोनों। कालसे वस्तुकी सिद्धि नहीं होती और वस्तुसे कालकी भी सिद्धि नहीं होती। क्यों? कि दोनों दृश्य हैं। दोनों सापेक्ष हैं। और अपना-आपा? बोले कि तीनों रहें अथवा तीनों मिलकर एक हो जायें अथवा अधिष्ठानके ज्ञानसे तीनोंका बाध हो जाए, परन्तु अपना बाध नहीं हो सकता। कोई माईका लाल आजतक दुनियामें ऐसा पैदा नहीं हुआ जो अपने बारेमें यह सिद्ध कर दे मैं नहीं हूँ।

आप जानते हैं कि दुनिया की ठोस-से-ठोस चीजको आजकलका वैज्ञानिक तोड़ देगा, उसको अणु बना देगा, अणुका भेदन कर देगा, उसको शक्ति बना देगा—शक्ति, शान्ति और उदित दो अवस्थामें चली जायेगी, लेकिन 'मैं नहीं हूँ' यह कोई नहीं सिद्ध कर सकता। यह घड़ी नहीं है ऐसा सिद्ध हो सकता है भला—कैसे कि क्रियासे, यह आँख नहीं है यह सिद्ध हो सकता है, परन्तु 'मैं' नहीं हूँ' यह अनुभवकी प्रणालीमें है ही नहीं।

'मैं' जो है इसका नास्तित्व तो कभी सिद्ध नहीं होता-न पूर्वमें, न आज, न आगे, और बाकी जो चीजें हैं उनका नास्तित्व हमारे सामने ही सिद्ध होता है। सब 'मैं'के सामने पैदा होते और मर जाते हैं लेकिन सबके पैदा होनेके पहले भी मैं है और सबके मरनेके बाद भी 'मैं' है। तो—

अव्यक्तात्तु परः पुरुषो—अव्यक्तसे परे है पुरुष 'पर'का अर्थ आप जानते हैं 'पर'माने प्रकाशक और 'पर' माने अधिष्ठान—**पिपर्त्ति इति परः प्रीञ् पालन-पूरणयोः**। जिस अधिष्ठानकी सत्तासे अध्यस्तकी सत्ता मालूम पड़ती है उसको 'पर' बोलते हैं, जिस द्रष्टाकी सत्तासे दृश्यकी सत्ता मालूम पड़ती है उसको 'पर' बोलते हैं। इसमें यह नहीं कि दृश्य होवे, दृश्य मालूम पड़े इतना ही अपेक्षित है। यदि आप कहो कि आकाशकी नीलिमा मिटाकर हम यह समझेंगे कि आकाश नि:रंग है, अथवा आकाश रङ्ग-रूपसे रहित है—यह बात हम तब समझेंगे जब आकाश नीला नहीं दिखेगा, तो क्या आप कभी आकाशको समझ सकेंगे कि आकाश निरंग है? अरे भाई, यह तो नेत्र तुम्हारा आकाशकी पूर्णताको ग्रहण नहीं कर पाता इसलिए नेत्रके अग्रहणात्मक-दोषके कारण वह नीला दीखता है। इसी प्रकार तुम्हारी बुद्धि अद्वितीय ब्रह्मको नहीं ग्रहण कर पाती, इसलिए बुद्धिको यह अग्रहणात्मक-रूप दोषसे प्रपञ्चका दर्शन होता है। जबतक बुद्धि रहेगी तबतक प्रपञ्चका दर्शन होगा और जब बुद्धि नहीं रहेगी जैसे कि सुषुप्तिमें बुद्धि नहीं रहती है, तब प्रपञ्चका दर्शन भी नहीं होता है।

यह प्रपञ्चका दर्शन-अदर्शन करानेवाली बुद्धि क्या है? बोले कि यह तो नन्हीं-बच्ची है जो तुम्हारे अन्दर दिखती है। बोले कि भाई, तुम कितने वर्ष के हुए तब यह बुद्धि पैदा हुई? और कितने वर्षके होओगे तब यह बुद्धि मर जायेगी? अरे भाई, तुम्हारी उम्र ही नहीं है; और जब तुम्हारी ही उम्र नहीं है तो उसमें बुद्धिकी उम्र कहाँसे आवेगी? अविनाशीमें कल्पित जो कालांश है उसमें बुद्धिकी उत्पत्ति और प्रलय होता है; और परिपूर्णमें कल्पित जो देशांश है उसमें बुद्धिकी उत्पत्ति और मृत्यु होती है; और सन्मात्र अखण्ड वस्तुमें कल्पित जो बीजांश है उसमें संस्कारवती बुद्धिका जन्म और विनाश होता है! इसलिए बुद्धि नामकी चीज तो तुम्हारे द्रष्टा-स्वरूपमें, स्वयं-प्रकाश-स्वरूपमें, तुम्हारे अधिष्ठान स्वरूपमें है ही नहीं। वेदान्त जो है वह तुमको ब्रह्म बतानेके लिए है।

परः पुरुषः—पुरुष अपनी सत्तासे ही दृश्यको पूर्ण करता है। पूरणको बोलते हैं 'परं'।—पूरण क्या होता है? पूरण संख्याको बोलते हैं, पूरण प्रत्यय होता है। जैसे आप देखो—एक दश होता है और एक दशम होता है; तो दशमें और दशममें कोई फर्क है? आप ध्यान दो तो आपको भाषाका पता चलेगा। जैसे 'दस' आदमी हैं और दसवाँ आदमी है—इसमें 'दस' शब्द तो दस आदमियोंका वाचक है और 'दसवाँ' उस आदमीका वाचक है जिसके बिना वे दस-दस नहीं रहेंगे नौ हो जायेंगे। तो पूरण कौन है? कि दसवाँ पूरण है; उसके बिना दस होगा ही नहीं। तो यह 'पर' शब्द जो है यह 'पूरण' अर्थमें है—माने जिसके बिना अव्यक्त होगा ही नहीं, उसको बोलेंगे 'पर'; माने यह 'पर' ही अव्यक्तको पूर्ण बनाता है; 'पर' उससे ही अव्यक्तमें सत्ता आती है; उस 'पर' से ही अव्यक्तमें ज्ञान आता है; उस 'पर' से ही अव्यक्तमें आनन्द आता है; उस 'पर' के कारण ही अव्यक्तमें क्रिया-शक्ति और ज्ञान-शक्ति मालूम पड़ती है। उसका नाम हुआ 'पर'। वह पर कौन है? कि वह पुरुष है। **पूर्णत्वात् पुरुषः**।

अथवा 'पुरुष' किसको बोलते हैं? कि शरीर-पुरीमें शयन करनेके कारण आत्माका नाम पुरुष है—**प्रतिशयनाद्वा पुरुषः**। पुरुष=पुर+उष। उष माने बसना—बसका उष हो गया है; और 'पुर' माने शरीर। इस शरीरमें जो हृदय-पुर है, उस हृदय-पुरीमें जो निवास करता है उसका नाम है 'पुरुष'।

अव्यक्तको सत्ता किसने दी? अव्यक्तको ज्ञान किसने दिया? अव्यक्तमें आनन्द किसने भरा? बोले—इस पुरुषने, आत्म-सत्ताने।

हम लोग जैसे अपने लिए मैं-मैं बोलते हैं, सामने वालेके लिए तुम-तुम,

दूरवालोंके लिए वह-वह और पासवालेके लिए यह-यह बोलते हैं; लेकिन देखो, जो तुम्हारे शरीरमें मेरे लिए 'तुम' है और अपने लिए 'मैं' है वही हमारे शरीरमें मेरे लिए 'मैं' है और तुम्हारे लिए 'तुम' है—इस शरीरमें जिसको तुम 'तुम' कहकरके बोलते हो और मैं 'मैं' कहकर जिसको बोलता हूँ—मेरी दृष्टिसे उसका नाम मैं है और तुम्हारी दृष्टिसे उसका नाम तुम है—और तुम्हारे शरीरमें अपनी दृष्टिसे जिसका नाम 'मैं' है हमारी दृष्टिसे उसीका नाम 'तुम' है। तो यह 'मैं' और 'तुम' दोनों एक ही चीजका नाम है। एक ही चीजका नाम 'मैं है, तुम है, यह है, वह है। इसीसे मैं और तुमको सर्वनाम बोला जाता है—ये सबके नाम हैं और सबके नाम होनेसे सर्वनाम हैं।

यह जो पुरुष है यही सम्पूर्ण देशात्मक, कालात्मक वस्त्वात्मक, परिणाम-शालिनी जो प्रकृति है उसका विवर्ती अधिष्ठान है—यही पुरुष जो' 'मैं' पदका अर्थ है, यही जो 'तुम' पदका अर्थ है, यही जो 'यह' पदका अर्थ है, यही मैं, यही आत्मा उस अव्यक्त प्रकृतिका अधिष्ठान और प्रकाशक है। यही कहीं परिच्छिन्न होकर जीव भासता है, कहीं दृश्य होकर जगत् भासता है, कहीं सबका नियन्ता होकर ईश्वर भासता है। जो ईश्वरके रूपमें, जीवके रूपमें, जगत्के रूपमें, देश-काल-वस्तुके रूपमें, अनन्त-कोटि-ब्रह्माण्डके रूपमें जो भास रहा है वह किसमें भास रहा है? कि तुममें। किसको भास रहा है? कि तुमको। वह क्या है कि तुम—ऐसा।

क्यों? कि अब समझाते हैं—

व्यापकोऽलिङ्ग एव च—यह पुरुष व्यापक है और अलिङ्ग भी है। अब व्यापक शब्दका अर्थ देखो—अच्छा, जो आकाशमें व्यापक होगा वह आकाशसे छोटा होगा कि बड़ा? देखो, स्वप्नमें आप मीलों लम्बा आकाश देखते हैं—स्वप्नमें आपने कभी बम्बई शहर देखा कि नहीं? कुम्भका मेला देखा कि नहीं? कभी लड़ाईका मैदान देखा कि नहीं? जो मैदान आपको सपनेमें दिखता है वह आपके मनसे छोटा है कि बड़ा है? वह आपके मनसे छोटा है। स्वप्नका मीलों लम्बा मैदान जो है—देश जो सपनेमें दिखता है—वह आपके मनसे छोटा है; और वह मन आपसे छोटा है। मतलब यह हुआ कि देशकी कल्पना तो मनमें होती है और उस मनकी व्यापकताको आप देखते हो।

ऐसी कोई चीज नहीं है दुनियामें जो कालसे व्याप्त न हो; लेकिन सपनेमें जो काल छह महीनेका हो गया वह जागनेपर एक ही मिनट रहा, पाँच ही मिनट रहा।

एक मिनट मैंने इसलिए कहा कि पहले मैंने किसी पुस्तकमें पढ़ा था कि ये सपने जो हैं ये चार-पाँच सेकेण्डसे ज्यादा नहीं आते हैं पर उनमें मालूम ऐसा पड़ता है जैसे वर्षों बीत गये। यह जो लगता है न कि हमको घण्टे-भरतक सपना आता रहा अथवा दो घण्टेतक सपना आता रहा, वह काल भी सपनेका ही होता है—सपनेमें ही कल्पना हो जाती है। जितनी देर नींद आयी घड़ीमें देख लिया—ग्यारह बजे सोये और एक बजे उठे, तो बोले कि दो घण्टेतक मैं सपना देखता रहा। कि नहीं, दो घण्टेतक सपना नहीं देखते रहे, दो घण्टेमें-से चार सेकेण्ड, पाँच सेकेण्ड सपना देखते रहे और उतनेमें ही तुमने कालका जाल बिछाकर वर्षोंका काल देख लिया और देशका जाल बिछाकर तुमने मीलों लम्बा देश देख लिया और उसीमें वस्तुओंका औरआदमियोंकाजाल बिछाकर हजारों आदमी देख लिए; पर क्या वे सब आपके मनसे बड़े हैं? वे आपके मनसे बड़े नहीं हैं।

और मन? कि अच्छा देखो, उसमें दुश्मनका मन भी तुम्हारा ही मन था कि नहीं? और दोस्तका मन भी तुम्हारा ही मन था कि नहीं? हमारा मन वह है जो हिन्दूके मनमें हिन्दू होकर काम कर रहा है और जो मुसलमानके मनमें मुसलमान होकर काम कर रहा है; वह हमारा मन है। सपनेमें एक आस्तिक है वह ईश्वरको हाथ जोड़ रहा है, सिद्ध कर रहा है कि हे प्रभु, आप ही सर्वस्व हो; और एक नास्तिक है जो बोल रहा है कि ईश्वर नामकी कोई चीज ही नहीं है। वे दोनों आदमी हमारे मनमें, हमारे स्वप्नसे बने हुए हैं और आस्तिकका मन भी हमारा मन है और नास्तिकका मन भी हमारा ही मन है, क्योंकि वहाँ आस्तिक-नास्तिक आदमी ही नहीं है, हमारा मन ही आस्तिक-नास्तिक दोनों बनकर बैठा हुआ है।

सोचो आप, इस प्रपञ्चमें कहाँ राग-द्वेष करने लायक है, जब अपना मन ही सब होकर भास रहा है?

मनकी व्यापकता देखो, स्थानकी व्यापकता देखो, कालकी व्यापकता देखो, बीजकी व्यापकता देखो और आकाशकी व्यापकता, देशकी, कालकी, वस्तुकी व्यापकता, ज्ञानकी माने दृष्टिकी व्यापकता, बुद्धिकी व्यापकता सब-की-सब व्यापकता कहाँ हैं? कि जिसमें भासती है और जिसको भासती है, उसीमें हैं। ये अपनेमें भासती हैं और अपनेको भासती हैं और अपनेसे जुदा बिलकुल नहीं हैं—**व्यापकोऽलिङ्ग एव च।**

अब कहते हैं कि आत्माका कोई लिंग नहीं है—अलिंग एव च। बोले फिर तो यह परमात्मा, यह आत्मा—यह भी एक अनुमान ही है। तो बोले कि नहीं,

अनुमान दूसरेके बारेमें होता है, अपने बारेमें नहीं होता—अनुमानकी पद्धति यही है। यदि ईश्वर अनुमानसे सिद्ध होता है तो वह भीतर-वाला-ईश्वर अनुमानसे सिद्ध नहीं होता, बाहर जो ईश्वर है वह अनुमानसे सिद्ध नहीं होता, बाहरकी प्रकृति अनुमानसे सिद्ध होती है। कि अच्छा, हमारे आँख है यह बात अनुमानसे सिद्ध हो रही है कि प्रत्यक्ष हो रही है? चूँकि हम लोगोंको देख रहे हैं इसलिए हमारे आँख है क्या ऐसे? कि नहीं, यह अनुमान बिलकुल गलत है; अम आँखसे देख रहे हैं इसलिए यहाँ लोग हैं, यह अनुमान सही है। द्रष्टा जो है वह पूर्व सिद्ध है। हम जान रहे हैं इसलिए लोगोंका अस्तित्व सिद्ध होता है; अस्तित्व हमारे लिए सिद्ध हो रहा है, अस्तित्व दूसरेके लिए थोड़े ही सिद्ध हो रहा है। जिसके लिए दूसरोंका अस्तित्व सिद्ध हो रहा है—दूसरोंका अस्तित्त्व सिद्ध हो रहा है। अपने लिए—अपना अस्तित्व सिद्ध होनेपर ही हम आँखसे देखते हैं, और अपना अस्तित्व सिद्ध होनेपर ही हम दूसरोंको देखते हैं। अपना अस्तित्व सिद्ध न हो तो हम कैसे देखेंगे?

बोले कि देखो भाई, यह बुद्धि किसीकी है, सुख-दुःखदि किसीको होते हैं? क्योंकि ये भी गुण हैं। जैसे रूप किसी द्रव्यमें होता है वैसे ही यह बुद्धि और सुख-दुःख आदि भी किसी द्रव्यमें है—ऐसा नैयायिक—वैशेषिक लोग अनुमान करते हैं।

कि अरे बाबा, यह सिद्ध-साधना क्यों करते हो? जो स्वयं पहलेसे ही सिद्ध है, और दूसरे, द्रव्यका होना, दूसरे गुणका होना, बुद्धि-सुख-दुःखादिका होना—यह सब जिसके होनेपर सिद्ध होता है, वह पहले है कि बुद्धि आदि पहले हैं?

इसके लिए बोले कि देखो, बुद्धिका होना और न होना—हम दोनों जानते हैं, मनका होना न होना दोनों जानते हैं? आँखका होना न होना दोनों जानते हैं—ऐसे वेदान्तके ग्रन्थोंमें इसका निरूपण है।

रूपं दृश्यं लोचनं दृक् तद् दृश्यं दृक् तु मानसम्।
दृश्यं तु धीवृत्तयः साक्षी दृगेव न तु दृश्यते॥

संसारके रूप मालूम पड़ते हैं, इन्द्रियाँ देखती हैं; इन्द्रियाँ मालूम पड़ती हैं और मनको मालूम पड़ती हैं; और मनकी अनेक वृत्तियाँ मालूम पड़ती हैं और एक आत्माको ज्ञात होती हैं। जितने भी भेद हैं वे सब वृत्तियोंमें मालूम पड़ते हैं—देशके, कालके, वस्तुके। और वृत्तियाँ हमको मालूम पड़ती हैं। वृत्तियोंके बिना हम हैं और हमारे बिना वृत्तियाँ नहीं हैं। वृत्तियोंका न होना भी हमारे बिना सिद्ध

नहीं हो सकता। ऐसी स्थितिमें वृत्ति जो लम्बाई-चौड़ाईकी कल्पना करती है वह मुझ अधिष्ठानमें, मुझसे सिद्ध होकर लम्बाई-चौड़ाईकी कल्पना करती है; मुझसे सिद्ध होकर वृत्ति भूत-भविष्यकी कल्पना करती है; मुझसे सिद्ध होकर वस्तुएँ अनेक-रूप दिखायी पड़ती हैं। इन्द्रियाँ बनती हैं, देह बनती हैं, अन्त:करण बनती हैं—कब? कि पहले मुझसे सिद्ध होकर यही जिस मुझसे सिद्ध होती हैं यह मैं देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न, सजातीय-विजातीय, स्वगत-वेदसे रहित सत्यं ज्ञानं अनन्तं ब्रह्म है, इसीको वेदान्त 'तत्त्वमस्यादि' महावाक्यके द्वारा बताते हैं।

कल कोई बात देखनी थी तो भामतीकार और विवरणकारका जो मतभेद है उसको थोड़ा देख रहा था। उसमें विवरणकारका मत है कि आदमी कर्म करता जाये, करता जाये, तो कोई भी द्वार बना लो—ज्ञान होगा। कर्म माने अपने वर्णाश्रम-धर्मके जो पवित्र कर्म हैं वह करो। भामतीकारने उसपर एक कटाक्ष किया। बोले—भाई, ज्ञान तो प्रमाणसे होता है-नियम यही है। जैसे आँखसे रूपका ज्ञान होता है, कानसे शब्दका ज्ञान होता है, तो प्रत्यक्ष प्रमाणसे विषयोंका ज्ञान होता है; और जिनके सम्बन्धका ग्रहण होता है उनके बारेमें अनुमान-प्रमाणसे ज्ञान होता है; और कुछ जो देखी हुई चीजें हैं उसका ज्ञान उपमान-प्रमाणसे होता है, कुछका ज्ञान अर्थापत्तिसे होता है, कुछका ज्ञान अनुपलब्धिसे होता है और इन सबसे जिनका ज्ञान नहीं होता, उनका शब्दसे ज्ञान होता है। और शब्दमें भी लौकिक शब्दसे जिनका ज्ञान नहीं होता उस पदार्थका वैदिक शब्दसे ज्ञान होता है। शब्द भी प्रमाण है, किसीको कोई चीज मालूम न हो तो बता देंगे तो मालूम पड़ जायेगी। लेकिन, तुम यह बताओ कि छहों प्रमाणोंमें-से कर्म कौन-सा प्रमाण है? प्रमाणसे ज्ञान होगा कि कर्मसे ज्ञान होगा? कर्म इन छहों प्रमाणोंमें-से कोई प्रमाण है क्या? उपासना तो जानी हुई बातको अपनेमनमें पक्का करना है, यह पक्का करना कोई प्रमाण है क्या? कि अच्छा, योग जो है वह तो वृत्तिका निरोध है, तो निरोध क्या कोई प्रमितिका कारण है? यथार्थ-ज्ञानका कोई औजार है निरोध? या अपनी मनोवृत्तिको गाढ़ी बना देना-वह गाढ़ी मनोवृत्ति जैसा संस्कार डालकर गाढ़ी करोगे वही चीज दिखावेगी कि तत्त्वको दिखावेगी? तो यह कर्म कौन-सा प्रमाण है जिससे तुम ब्रह्मका ज्ञान मानते हो? किसीने कहा कि ब्रह्मज्ञान कर्मसे होता है। तो भामतीकारने यह प्रश्न उठाया है कि कर्म कौन-सा प्रमाण है, प्रत्यक्ष है कि अनुमान है, कि उपमान है कि अर्थापत्ति है, कि अनुपलब्धि है कि ऐतिह्य है कि सम्भव है कि संकेत है, यह कौनसा प्रमाण है?

बोले—कर्म तो प्रमाण नहीं है, प्रमाण तो औजार होता है जो अपने साथ रहता है, जिससे किसी चीजको हम देखते हैं और जानते हैं। कर्म निर्माण है—निर्माण करना हो जैसे यह पुस्तक बन्द करनी हो तो दोनों हाथसे उसको बन्द कर देंगे तो कर्मसे क्या हुआ कि जो खुली थी पुस्तक वह बन्द हो गयी। लेकिन, कर्मसे क्या रूप दिखेगा? कि नहीं, कर्मसे रूप नहीं दिखेगा, रूप आँखसे दिखेगा। पाँव आपको कर्म करके, चलकर कहीं पहुँचा देंगे, लेकिन रूप देखनेका काम तो आँख ही करेगी। हाथ भोजनको जिह्वापर डाल देगा लेकिन इसमें रस क्या है उसका ज्ञान तो जिह्वा को ही होगा। कर्ममें करणत्व कहाँ है? यह प्रश्न उठाया कर्ममें करणत्व कहाँ है- प्रमेति करणत्व, प्रमा—करणत्व यह प्रश्न उठाया। यथार्थ ज्ञानका करण कर्म है क्या? यथार्थ ज्ञानका जो करण होता है उसको प्रमाण बोलते हैं।

निर्माण-विभागमें कर्म उपयोगी है और ज्ञानमें प्रमाण उपयोगी है। ज्ञान प्रमाणसे होता है और प्रमाणोंकी सिद्धि अपने-आपसे होती है। अपने आपकी सिद्धिके लिए प्रमाणकी जरूरत नहीं है—यह बात समझनी पड़ेगी। नेति-नेतिके द्वारा सम्पूर्ण प्रमाणोंका निषेध कर दो। अब बोलो—मैं कौन हूँ-आँख-कान-नाक-जीभसे तो अपना आपा मालूम नहीं पड़ेगा, मन-बुद्धिसे अपना-आपा मालूम नहीं पड़ेगा मैं कौन हूँ। बोले, देशसे मालूम पड़ेगा कि मैं कितना लम्बा-चौड़ा हूँ? बोले—देश तो मनसे मालूम पड़ता है, वह प्रमाण कहाँ है? देशकी कल्पना तो मनमें है। कि अच्छा, मैं अविनाशी हूँ कि विनाशी—यह बात बुद्धिसे मालूम पड़ेगी? बोले—यह बुद्धि जो है यह कालको तो जान सकती है परन्तु मैं बुद्धिको जानता हूँ, बुद्धि मुझको कहाँ जानेगी?

मैं अविनाशी हूँ विनाश मुझे छू नहीं सकता, देशकी परिच्छिन्नता मुझको छू नहीं सकती; वस्तुओंका भेद मुझे छू नहीं सकते—इसका अर्थ हुआ कि मैं देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न, अनन्त, अद्वय, सजातीय-विजातीय स्वगतभेद-शून्य परमात्मा, ब्रह्म, साक्षात्-ब्रह्म—यह उपनिषद् का सिद्धान्त है। सो बोले—

अव्यक्तात् पुरुषः परः—अव्यक्तसे परे यह पुरुष है—

अव्यक्तात्तु परः पुरुषो व्यापकोऽलिङ्ग एव च—इसको जाननेका फायदा क्या है? कि जाननेका फायदा क्या है? कि जानने का फायदा यह है—

यं ज्ञात्वा मुच्यते जन्तुः।

यह आदमी जन्तु हो गया है—जन्तु माने जानवर बस, जैसे कीड़े जन्मते हैं

और मरते हैं, जन्तुप्राय हो गया—केवल जन्मना-मरना ही इसके साथ रहा। और अपने को ब्रह्म जान लिया तो? जन्मना-मरना छूट गया **मुच्यते जन्तुः**—देश-काल-वस्तुके बन्धनसे छूट गये और **अमृतत्त्वं च गच्छति**—अपने सिद्ध अमृतत्वका साक्षात्कार हो गया। अपना अमृतत्त्व पहले से है, केवल न जाननेसे वह छिपा हुआ है और जानने-मात्रसे ही मृत्युका भ्रम दूर हो जाता है-यह वेदान्तका सिद्धान्त है।

इन्द्रियोंसे परे मन है अर्थात् इन्द्रियाँ मनसे अलग नहीं हैं—यह संस्कृत-भाषामें बोलनेकी पद्धति है। इन्द्रियोंसे परे मन है अर्थात् मनके होनेसे ही इन्द्रियोंकी सिद्धि होती है, मनके होनेसे ही इन्द्रियाँ काम करती हैं, मनके सो जानेपर इन्द्रियाँ काम नहीं करती हैं, इसलिए, मनसे अलग इन्द्रियोंका कोई अस्तित्व नहीं है, आप इन्द्रियोंका ख्याल छोड़कर मनमें पहुँच जाइये। मन-ही-मन है, इन्द्रियाँ नहीं।

इन्द्रियाँ नहीं हैं यह कहनेसे यह सिद्ध हुआ कि विषय नहीं हैं और जिन द्रव्योंमें विषय भासते हैं सो नहीं हैं और इन्द्रियोंके गोलक नहीं हैं और इन्द्रियोंकी उपाधिसे जो अपनेको द्रष्टा-श्रोता-स्प्रष्टा-रसयिता-घ्राता मानता है ऐसा कुछ उपाधियोंके भेदसे नहीं है।

फिर बोले—**मनसः सत्त्वमुत्तमम्**-मनसे उत्तम सत्त्व है-माने मनके पहले सत्त्व है, बुद्धि है। जैसी हमारी जानकारी होती है उसीके अनुसार मन होता है। यदि मनमें कोई गन्दी बात करनेकी आती है या अच्छी बातसे भी मन मुड़ता है तो समझना चाहिए कि बुद्धिने मनका ऐसा कान भर दिया है कि यह गन्दा काम करनेसे तुमको सुख मिलेगा या यह अच्छा काम छोड़नेसे तुमको सुख मिलेगा। बुद्धिने उलटी होकर मनको ऐसा सिखा दिया है कि मन अपने अहितको ही हित समझ रहा है और दुःखको ही सुख समझ रहा है—बिना बुद्धिके कोई संकल्प होता ही नहीं है। जब हम यह समझते हैं कि कश्मीर जानेसे बड़ा सुख होगा तब हम कश्मीर जानेका प्रयत्न करते हैं। पहले बुद्धि होती है पीछे मन होता है, इसलिए जिसकी बुद्धि ऐसी है कि परमात्माके सिवाय कोई और सत्य नहीं है, परमात्माके सिवाय कोई ज्ञान नहीं है, परमात्माके सिवाय कोई सुख नहीं है, उसके मनमें संसारके लिए संकल्पों-विकल्पोंका कोई जाल खड़ा नहीं होता है। माने बुद्धिसे अलग मनका अस्तित्व नहीं है।

बोले—भाई, हमारी बुद्धि तो कहती है कि झूठ नहीं बोलना चाहिए, लेकिन मन तो कहता है कि झूठ बोल दो, तो बुद्धि और मनमें हमारे घरमें मतभेद है। यह तो जैसे घरकी मालकिन है और नौकरका मतभेद हो भला! बुद्धि घर की मालकिन है और मन बुद्धिका नौकर है। लेकिन यह नौकरके साथ क्या मतभेद? यह प्रश्न हुआ। भला, नौकरके साथ क्या मतभेद? बोले कि नहीं-नहीं किसी-किसीके घरमें पुराने नौकर ऐसे प्रबल हो जाते हैं कि वे मालिकपर भी हाबी हो जाते हैं। तो बात क्या है कि मालिक की कमजोरी जब नौकरको मालूम रहती है कि वैसे तो ये कहते हैं कि नहीं खायेंगे, नहीं खायेंगे लेकिन जब इनके सामने रख दिया जाता है और एक ग्रास, दो ग्रास खाते हैं और स्वाद जीभपर आ जाता है तब फिर और माँगकर लेने लगते हैं—पहले न-न बोलते हैं और पीछे माँगकर लेते हैं—अगर यह बात नौकरको मालूम हो जाये और तुम नौकरसे कहो कि हम नहीं खायेंगे तब भी वह लाकर खाना तुम्हारे सामने रख देगा, क्योंकि तुम्हारी कमजोरी नौकरको मालूम हो गयी है। इसी तरह बुद्धि जो है वह ऊपरसे तो कहती है कि झूठ नहीं बोलना चाहिए, लेकिन भीतर-ही-भीतर जब कभी झूठ बोलनेका मौका पड़ता है तो उसका मजा लेती है, वह कहती है कि हे मन, झूठ बोलोगे तो बड़ा मजा मिलेगा और सच बोलोगे तो वह मजा नहीं मिलेगा और पैसा भी नहीं मिलेगा। कहीं-न-कहीं बुद्धि मनको स्वीकृति दे देती है। इसका अभिप्राय यह है कि यदि तुम्हारी बुद्धि पक्की हो, निश्चयात्मक हो, अव्यवसायात्मक हो तो उस बुद्धिके विरुद्ध मन कुछ नहीं कर सकता, इसलिए ज्ञान ही संकल्पके रूपमें प्रकट होता है, बुद्धि ही संकल्पके रूपमें प्रकट होती है।

अब सत्त्वादधि महानात्मा—इस बुद्धि के परे है महत्तत्त्व माने समष्टि-बुद्धि। एक-न-एक समष्टि-बुद्धिके सामने व्यष्टि-बुद्धिको झुकना पड़ता है, जैसे सपनेमें चाहे कुछ भी दिखायी पड़े, पर सपना देखने वालेकी जो बुद्धि है वह अन्ततोगत्वा सबके ऊपर हो जावेगी। उसके बाद बोले कि महत्तत्त्वसे भी ऊपर, हिरण्यगर्भसे भी ऊपर अव्यक्त है। अव्यक्त माने जिस जगह कोई भी चीज जाहिर नहीं है—न कालमें भूत-भविष्य-वर्तमानके भेद पैदा हुए हैं, न देशमें बहिर्देश, अन्तर्देश-अन्तराल पैदा हुए हैं, न वस्तुमें कार्य-अवस्था और कारण-अवस्थाका विवेक हुआ है—ऐसी अवस्थामें जो अव्यक्त है—व्यज्यमान सृष्टिसे विलक्षण जो अवस्था है, वह अवस्था समष्टि-बुद्धि और व्यष्टि-बुद्धि दोनोंसे विलक्षण है।

समाजकी बुद्धिपर, सम्प्रदायकी बुद्धिपर, जातिकी बुद्धिपर, राष्ट्रकी बुद्धिपर, मानवताकी बुद्धिपर हम काबू पा सकते हैं यदि महत्तत्त्व-हिंरण्यगर्भकी बुद्धिके साथ हमारा सम्बन्ध हो। हिरण्यगर्भके साथ यदि तादात्म्य कर लें तो हमारे संकल्पसे समाज, सम्प्रदाय, जाति, वर्ग, आश्रम-सम्पूर्ण मानव-मात्रकी बुद्धि, दानव-मात्रकी बुद्धि, देवता-मात्रकी बुद्धि हिरण्यगर्भकी बुद्धिके अधीन होती है—पशु-पक्षी-प्राणीमात्रकी बुद्धि। उसमें क्रिया-शक्ति और ज्ञान-शक्ति दोनों है। वह चाहे तो दुनियाको ठप्प कर दे और चाहे तो दुनियाकी बुद्धि बदल दे। ऐसा होता है हिरण्यगर्भ, जिसकी बुद्धिमें व्यक्त काल, व्यक्त देश, व्यक्त वस्तु रहती है और हिरण्यगर्भसे भी उत्तम वह है जिसमें हिरण्यगर्भ सोता है, जिसको बोलते हैं—अव्यक्त ।

अब जरा पुरुषकी बात सुनो—**पुरुषो व्यापको अलिङ्ग एव च।** पुरुष कैसा है? कि व्यापक है और अलिङ्ग है। कभी-कभी ऐसा ख्याल होता है कि यहाँके लोग बहुत दिनोंसे वेदान्त सुनते हैं और इनको बहुत सारी बातें मालूम हैं, इनको छोटी-छोटी बात क्या सुनावें? और इसका फल यह होता है कि लोग फिर ऐसे-ऐसे प्रश्न करते हैं, ऐसे-ऐसे प्रश्न करते हैं कि तबीअत हैरान हो जाती है, आश्चर्य होता है कि इतना पुराना श्रोता, वेदान्तका इतना ज्ञान और इतनी छोटी बात—इसपर उसका ध्यान क्यों नहीं जाता? बात व्यापकता की है। देखो, अपने मुहल्लेमें कोई ऐसा आदमी हो जो सबसे जान-पहचान रखता हो, सबकी खबर रखता हो, सबके पास जिसकी पहुँच हो, तो उस चालू आदमीके लिए कहते हैं कि ये गाँवमें बड़े व्यापक हैं। व्यापक माने ऐसे ही होता है—गाँवमें बड़े व्यापक हैं सबर स्वामीने कहा कि लोक में शब्दका जैसा अर्थ प्रसिद्ध होता है अगर वेदमें भी वैसा ही अर्थ निकले तो सबसे पहले वैसा ही अर्थ उसका होना चाहिए। जैसे घरमें जब दीया जलाते हैं तब दीएकी रोशनी सारे घरमें व्यापक हो जाती है। देखो, बल्ब कहाँ है, बल्बमें-से रोशनी सारे कमरेमें व्याप्त ही तो हो रही है न? इस इतने बड़े हॉलमें बल्बों की जो रोशनी है वह व्याप्त हो रही है—रोशनी व्यापक है और यह हॉल व्याप्य है।

अच्छा, तो रोशनी एक देशमें रहकर अपनी किरणोंके द्वारा व्यापक हो जाती है—बल्ब एक स्थानमें रहता है और अपनी किरणोंके द्वारा व्यापक होता है। आपको यह बात सुनावें कि एक कालमें रहकर भी दूसरे कालमें व्याप्ति होती है—यह बड़ी अद्भुत लीला है। ये जो तारे मालूम पड़ते हैं आसमानमें—वे बड़ी

दूर हैं; ऐसे-ऐसे तारे हैं कि किसीकी रोशनी धरती तक पहुँचनेमें एक दिन लगता है और किसीकी रोशनी पहुँचनेमें आठ वर्ष लगता है, किसीकी रोशनी पहुँचनेमें प्रकाश-वर्षका हिसाब होता है! एक प्रकाश-वर्षमें करोड़ों वर्ष होते हैं। रोशनी वहाँ है और यहाँ आनेमें करोड़ों वर्ष लगते हैं। यह जो रोशनी पहुँचनेमें देर लगती है, यह दूसरे कालकी निकली हुई प्रभा दूसरे कालमें आकर हमारी आँखसे टकराती है। यहाँतक कि सामने जो रोशनी है वह भी हमतक पहुँचनेमें समय लेती है—आप शब्दकी बात तो जानते हो—हमारे वृन्दावनमें रेडियोकी आवाजको गाँवमें फैलाते हैं—प्रातः स्मरणम्‌को फैलाते हैं, हमारे रेडियो बजता है और म्युनिसिपैलिटीका रेडियो बजता है, तो हमारे रेडियोसे हमको जल्दी सुनायी देता है और म्युनिसिपैलिटीके रेडियो से बादमें सुनायी पड़ता है। ऐसा क्यों होता है? कि ऐसा यों होता है कि वहाँ जो शब्द रेडियोसे उच्चारित होता है उसको जो रास्ता तय करना पड़ता है हमारे कानतक पहुँचनेके लिए उसमें देर लग जाती है। देखो, गोली जब छोड़ते हैं तो आग उगलती हुई बन्दूककी गोली पहले दिखेगी और उसकी आवाज कानमें बाद में पड़ेगी। तो व्यापक होनेमें थोड़ा समय लगता है, थोड़ासा—इतना कम लगता है कि एक सेकेण्ड, आधा सेकेण्ड, सेकेण्डका एक लाखवाँ हिस्सा—ऐसा लगता है तो उसको लोग नाप नहीं सकते।

व्यापकता कालका स्पर्श करके होती है, देशका स्पर्श करके व्यापकता होती है और वस्तुका स्पर्श करके भी व्यापकता होती है। वह कैसे? कि आप एक लोहेका गोला लो और आगमें डाल दो तो पहले उसका बाहरी हिस्सा गर्म होगा फिर भीतरी हिस्सा गर्म होगा। आप बटलोईमें पानी रखो आगपर, तो आगकी जो गर्मी है वह जिस हिस्सेमें आगसे बटलोईका स्पर्श होता है उधर पहले गरम होगा और ऊपरवाला हिस्सा बादमें गरम होगा। माने गर्मी व्याप्त होनेमें भी वस्तुमें अन्तर और बाहरका अन्तर पड़ता है।

हमें मूल बात जो आपको सुनानी है वह यह है कि परमात्मा व्यापक है, यह जो बात कही जाती है उसका क्या अर्थ है? किस ढंगकी व्यापकता है यह? बोले कि जैसे लोहेके गोलेमें अग्निका संयोग हुआ और अग्नि अपनी तेजस्वितासे लोहेमें व्यास हो गया—तो क्या इस सृष्टिमें परमेश्वर ऐसे ही व्यापक है? एक बात।

कि अच्छा, यह बात मत कहो, ऐसे कहो कि जैसे लोहेके गोलेमें लोहा व्यापक है। गोला तो एक आकृति है, एक शक्ल है—लोहा तो लम्बा भी होता है, गोल भी होता है, कण-कण भी होता है; तो जैसे लोहेकी आकृतिमें लोहा नामका

मसाला, लोहा नामका उपादान, लोहा नामकी व्यापकता है, तो क्या ऐसे परमात्मा व्यापक है?

अब इसको दृष्टान्त देकर समझाते हैं। जैसे घड़ेमें मिट्टी व्यापक है तो घड़ेमें मिट्टीको भी ठीक नहीं समझते हैं। हम आपकी बुद्धिपर कोई आक्षेप किये बिना यह बात कहना चाहते हैं कि एक दस वर्षसे वेदान्त सुननेवालेसे हमारी बात हुई—घड़ेमें मृत्तिका व्याप्त है इसका क्या अर्थ है? तो कौन-सी मृत्तिका व्याप्त है? जब हम व्याप्तिका वर्णन करते हैं तो यह नहीं कि यह जिस धरतीपर घड़ा रखा हुआ है उस धरतीमें जो मिट्टी है वह घड़ेमें व्यापक है। न-न, धरती तो धरती देशमें है और घड़ा तो घड़ा-देशमें है; घड़ेको तौल लो। उसमें क्या है? मिट्टी है। घड़ेका वजन कितना? कि सेर-भर। वह सेरभर मिट्टी है कि नहीं। सेर भर ही तो मिट्टी है। यह घड़ेकी जो शकल-सूरत बनी है वह जिस मिट्टीसे, जिस मिट्टीमें बनी है वह सेर भर मिट्टी ही घड़ेका उपादान है। घड़ेके वजनके रूपमें जो मिट्टी घड़ेमें है वह मिट्टी घड़ेमें व्यापक है अर्थात् उपादान कारण ही अपने कार्यमें व्यापक होता है। यह जो विश्व-ब्रह्माण्ड बना है इसका मसाला क्या? बोले—परमात्मा, ब्रह्म। तो वह इसमें व्यापक है तो कैसे? कि जैसे घड़ेकी शकल तो बनायी गयी है, लेकिन घड़ेमें जो वजन है मिट्टीका वह मिट्टी नहीं बनायी गई है, वह तो पहलेसे मौजूद थी। इसीलिए, इस संसारमें वजन वाली कोई चीज है, मसाला है, जो इसका उपादान है और इसका बनानेवाला चेतन है तो वह परमात्मा है। जैसे लपटमें अग्नि है, जैसे साँसमें हवा है और जैसे आकाश है ऐसे ही व्यापकता है परमात्माकी।

बोले नहीं, यह सब जड़ वस्तुकी व्यापकता है। जड़-वस्तुमें तो बनाया हुआ या बना हुआ या स्वाभाविक आकार रहता है। जड़-वस्तुमें तीन तरह के आकार रहते हैं—एक तो उसका स्वाभाविक आकार, एक जो काल-क्रमसे बन जाता है सो आकार और एक जो आदमी उसमें बना देता है सो आकार। घड़ा मनुष्यका बनाया हुआ आकार है जो मिट्टीका डला पहले कुम्हार खोदकरके ले आया था वह अपने आप ही बन गया था, और उसके पहले मिट्टी की धरतीमें रहते समय जो शकल थी वह स्वाभाविक आकार था। स्वाभाविक बना हुआ, और बनाया हुआ आकार—ये तीनों आकार मिट्टीसे जुदा नहीं होते, लेकिन जो चैतन्य में आकार होता है उस आकारको समझनेके लिए हमें जरा चैतन्य की व्यवस्था समझनी पड़ेगी।

आपने अपने मनमें कभी अपने पुत्रको या अपनी पत्नीको या अपने नाना-नांनीको या माँ-बापको देखा है? आँख बन्दकर अपने किंसी रिश्तेदारको मनमें देखिये—तो मनमें शकल दिखेगी कि नहीं? वह जो शकल है उसका उपादान क्या है, सामग्री क्या है? घड़ा जो बना सो तो मिट्टीसे बन गया—मिट्टीमें शकल बनी, कुम्हारने मिट्टीसे बना दी और आपने अपने मनमें जो शकल बनायी उसका उपादान क्या है? उसका उपादान तो मन ही है। संस्कार-युक्त जो ज्ञान है वही उपादान है—संस्कारके अनुसार ज्ञानमें शक्ल बन गयी। इसी संस्कारसे देखो सपना आता है—सपनेमें धरती बनती है, आकाश बनता है। जैसे आप अपने मनोराज्यके समय और स्वप्नमें बिना बाहरकी किसी वस्तुके और बिना बाहरके किसी औजारके अपने मनमें दुनिया बना लेते हैं—केवल संस्कार उसमें निमित्त होता है—ऐसे ही ईश्वरके अन्दर सृष्टि होती है, उसके संकल्पमें, उसके मनोराज्यमें। जैसे आप बैठे हैं साढ़े तीन हाथके शरीरधारी, वैसे कोटि-कोटि ब्रह्माण्डका जो बीज है उसका शरीर धारण करके ईश्वर बैठा हुआ है और उस ईश्वरके "अन्तःकरण"में मायासे बनाये हुए ये अनन्त-कोटि ब्रह्माण्ड वैसे ही दिख रहे हैं जैसे हमारा मनोराज्य, जैसा हमारा स्वप्न।

ईश्वरको यह सृष्टि कैसी दिखती है कि जैसे जादूगरको अपना बनाया हुआ जादू दीखता है। जीवमें तो संस्कार रहता है इसलिए संस्कारके अनुसार उसमें स्वप्न बनता है, परन्तु ईश्वरमें संस्कार नहीं रहता, माया रहती है; संस्कार तो अन्तःकरणमें होता है और ईश्वरतो अन्तःकरण-रहित है, अनन्त है; उसमें मायासे उसके पेटमें, उसके हृदयमें यह कोटि-कोटि ब्रह्माण्ड भासते हैं।

बोले भाई कि अच्छा, क्या ब्रह्ममें यह सृष्टि ऐसे ही है? देखो, ईश्वरके संकल्पमें, ईश्वरके मनोराज्यमें, ईश्वरके हृदयमें बनी हुई, दीखनेवाली और मिटनेवाली जो यह सृष्टि है यह ईश्वरकी दृष्टिसे तो स्वप्नवत् है और हम जो उस स्वप्नमें शरीरधारी होकर विचरण करने वाले हैं उनकी दृष्टिसे सत्य है।

अब आप इस बातको और स्पष्टताके साथ समझो। असलमें आप विवेक करके देखो तो आप पुरुष हो—पुरुष हो माने आत्मा हो, आप ज्ञान हो। आपकी व्यापकता कैसी है? आपकी व्यापकता ऐसी है कि ज्ञानमें आकृतियाँ मालूम पड़ रही हैं—यह स्त्री है, यह पुरुष है, यह मकान है, यह शहर है, यह धरती है, यह ब्रह्माण्ड है—यह ऐसे भी समझो कि ये कोटि-कोटि ब्रह्माण्ड हैं—ये आपके चैतन्य-स्वरूपके बाहर नहीं है।

व्यापकोऽलिङ्ग एव च—आपका चेतन-स्वरूप जो है वह देशकी कल्पनाका आश्रय है। चूँकि देशकी कल्पना आपके चैतन्यमें ही भासती है, आपके स्वरूपमें ही भासती है, इसलिए देश जितना लम्बा-चौड़ा हो सकता है उससे बड़ी तो आपकी कल्पना है और उस कल्पनासे बड़े आप हैं। इसी प्रकार कालकी जितनी कल्पना हो सकती है वह काल तो है आपकी कल्पना में और कल्पना के अधिष्ठानरूप आप उस कालकी कल्पनासे बड़े हैं—वह तो आपके चैतन्य स्वरूपमें भास रही है और वस्तुओंकी, ब्रह्माण्डोंकी जितनी कल्पना है उस कल्पनाके आश्रय होनेसे आप बीजात्मक सत्तासे भी बड़े हैं। आप त्रिविध कालसे भी बड़े हैं और आप त्रिविध देशसे भी बड़े हैं। इसका अर्थ हुआ कि आपका परिच्छेदक और कोई नहीं है, आप सोलहों आने अनन्त-चैतन्य हैं। आपके अनन्त-चैतन्य-स्वरूपमें जो जीव-ईश्वर-सहित जगत् भास रहा है वह क्या वस्तुत: है? और क्या वह बदलता हुआ है? कि नहीं है और बदलता हुआ नहीं है; ज्ञान ही सबके रूपमें चमक रहा है।

कल एक सज्जनसे बात हो रही थी; मैंने पूछा—अधिष्ठान कैसा? वे बोले कि जैसे धरती नीचे और उसके ऊपर घड़ा रखा हुआ। घड़ेका अधिष्ठान जैसे धरती हुई, वैसे ही यह सारा प्रपञ्च हमारी छातीपर लादा हुआ है और हम प्रपञ्चके अधिष्ठान हैं। लेकिन नहीं, यह बात नहीं; आपकी छातीपर यह प्रपञ्च लदा हुआ नहीं है। आपके अनन्त जीवनके किसी भी क्षणमें यह प्रपञ्च नहीं है; आपके अनन्त विस्तारके किसी भी इंचमें यह प्रपञ्च नहीं है; आपकी अनन्त सत्ताके किसी भी कणके रूपमें यह प्रपञ्च नहीं है; यह ज्ञानकी लहर है। पर ज्ञानकी लहर ऐसी नहीं होती। जैसे समुद्रकी लहर समुद्रसे ऊपर उठती है; ज्ञानकी लहर ज्ञानसे ऊपर नहीं उठती, ज्ञानसे बाहर नहीं जाती और ज्ञानसे अतिरिक्त कालमें नहीं होती, ज्ञानसे अतिरिक्त नहीं होती; ज्ञान ही जो चाकचिक्य है वह अनन्त-कोटि ब्रह्माण्डके रूपमें केवल भास रहा है।

अच्छा, आप बताओ कि स्वप्नमें जो आपको घड़ा दीखता है वह घड़ा क्या बाहर है? और उसको देखनेवाले आप मोहन नाम वाले जो हैं सो क्या भीतर हैं? अच्छा, आप घरके भीतर बैठे हुए हैं और खिड़कीसे बाहरके पेड़को देख रहे हैं तो क्या पेड़ बाहर है और आप घरके भीतर हैं? असलमें एक ही मनमें बाहर और भीतरकी कल्पना होकर, दीवार और आदमीकी कल्पना होकर, उसमें न अलग देश है न अलग काल है, न अलग वस्तु है। इसी प्रकार यह जो व्यापक आत्मा है

वह अलिङ्ग है। 'अलिङ्ग है' कहनेका अभिप्राय यह है कि आत्मा बुद्धिके द्वारा प्रपञ्चको नहीं देखता है, यह तो सबका साक्षी होनेके कारण एकरस ज्ञान है! एकरस-ज्ञान होनेसे ही यह सबका साक्षी है। हमारा आत्मा—माने ज्ञान; ज्ञान माने तुम; कैसे तुम कि जो सबका साक्षी, सबका साक्षी माने बदलती हुई चीजोंके दिखायी पड़नेपर भी तुम एकरस, तुम निर्विकार—देशकी कल्पनामें भी निराकार-निर्विकार और कल्पनाके अभावमें भी निराकार-निर्विकार; वस्तुकी कल्पनामें भी निराकार-निर्विकार और उसके अभावमें भी निराकार-निर्विकार कालकी कल्पनामें भी निराकार—निर्विकार और कल्पनाके अभावमें भी निर्विकार-निराकार। तुम एकरस ज्ञान-स्वरूप चैतन्य हो और तुममें ही यह स्फुरणा-रूप प्रपञ्च भास रहा है। असलमें फुरणा यदि होगी तो देशकी होगी—यह नीचे,यह ऊपर यह फुरणा है; और यह पहले—यह पीछे, यह कालकी फुरणा होगी; और यह बड़ा—यह छोटा, यह वस्तुकी फुरणा होगी—बड़ा काल—छोटा काल, बड़ा देश—छोटा देश, बड़ी वस्तु-छोटी वस्तु—ये सब फुरणा हैं और ये अपनी छाती पर चढ़ी हुई नहीं हैं। स्वप्नमें जो वस्तु होती है वह अपनी छातीपर चढ़ी हुई नहीं होती, अपने मनमें फुरती हुई होती है। इसी प्रकार अपने ज्ञानमें फुरती हुई है यह दुनिया। इसका मतलब यह नहीं कि सचमुच दुनिया है और आप पूछने लग जाओ कि ज्ञानमें यह दुनिया कहाँसे आयी, ज्ञानमें यह दुनिया कहाँ जायेगी, ज्ञानमें यह दुनिया कहाँसे बन गयी—यह नहीं। आप स्वयं ज्ञान हो और आपका ज्ञान ही दुनियाके रूपमें फुरफुरा रहा है। यह दोस्त और दुश्मन, यह देवता और दानव और यह ईश्वर और जीव, यह जड़ और चेतन—जितनी भी फुरफुराहट हो रही है यह सब आपकी ही फुरफुराहट है; इसमें न बन्धन है और न तो मोक्ष—अलिङ्ग है आत्मा।

हमारे वेदान्तियोंमें एक अवच्छेद-वादकी प्रक्रिया है। उसमें पुनर्जन्मके सम्बन्धमें बड़ी विलक्षण धारणा दी हुई हैं। वे कहते हैं कि चैतन्य तो सर्वथा स्थिर है—माने यह जो हमारा चैतन्य है वह अन्तःकरणसे अवच्छिन्न होनेपर भी आकाशवत्-परिपूर्ण है, यह कहीं आता-जाता नहीं; और वे कहते हैं कि आकाश भी कहीं आता-जाता नहीं, तो बुद्धि और मन तो कहीं आयेंगे-जायेंगे कैसे? अपनेमें परिच्छिन्नताकी भ्रान्ति होनेके कारण बुद्धिमें जो आकार भासते हैं उनको हम मैं-मैं मान लेते हैं। तो क्या होता है कि यहाँसे चलकर कोई दस-बीस लाख योजन दूर नरक नामके स्थानपर जाना पड़ता हो सो बात नहीं, जो पापके

संस्कारसे संस्कृत बुद्धि होती है वह यहीं जहाँ है वहीं अपने लिए नरक बना लेती है—नरकाकार परिणामको प्राप्त होती है, और आत्माको बुद्धिमें नरक दिखाता है और वह अपनेको नारकीय मानने लग जाता है; और जो पुण्यात्मा लोग हैं उनका आत्मा चलकर स्वर्गमें नहीं जाता, उनके अन्तःकरणमें ही स्वर्गकी आकृति दिखने लगती है और वे अनुभव करने लगते हैं कि मैं स्वर्गमें हूँ, क्योंकि परिच्छिन्नताकी भ्रान्ति तो है ही है।

इसी प्रकार जो लोग ईश्वरकी उपासना करेंगे उन्हें अपने अन्दर ईश्वरके लोकका अनुभव होता है; और जो लोग पाप करते हैं उन्हें अपने अन्दर नरकका और जो पुण्य करते हैं उन्हें अपने अन्दर स्वर्गका अनुभव होता है; जो जड़ वस्तुओंको चाहते हैं उन्हें जड़ताका अनुभव होता है। यह हमारा अनुभव ही नरक है, अनुभव ही स्वर्ग है, अनुभव ही भगवन् लोक है, अनुभव ही भौतिकता है। अपनेको परिच्छिन्न जानकर और तत्-तदाकार बुद्धिके साथ तादात्म्य करके हम तत्-तत् अनुभव करते हैं; असलमें हमारे अन्दर अनुभवकी कोई वस्तु नहीं है, यह हमारी आत्मा ही अनुभवके रूपमें प्रकट हो रही है।

कई लोग ऐसे हैं जो बोलते हैं कि सचमुच अपनी आत्मा तद्-तदाकार हो जाती है, परन्तु वेदान्ती कहते हैं कि नहीं आत्मा तो साक्षी है, तद्-तदाकार होती नहीं, होती हुई भासती है। इसलिए देश-काल-वस्तुका किञ्चित् भी अस्तित्व नहीं है—एक अखण्ड-अद्वय आत्मा ही ब्रह्म है।

यं ज्ञात्वा मुच्यते जन्तुरमृतत्वं च गच्छति।

बोले—बाबा, इतना दिमाग काहेको परेशान करते हो? कि परेशान इसलिए करते हैं कि तुम स्वयं तो दिन-भरमें हजार बार दुःखी होते रहते हो—नरकका डर तुमको लगा है, स्वर्गका लोभ तुमको लगा है और इस जीवनमें हमको यह मिले, यह मिले, यह मिले और हमको यह न मिले, यह न मिले—इसके चक्करमें पड़कर तुम दुःखी तो हो रहे हो न? यह जो दुःखीपनेकी कल्पना है—एक, दूसरे जड़ता, तीसरे अज्ञानके अन्धकारमें फँसे हुए, चौथे—जन्म और मृत्युका भय लगा हुआ—इससे तुम मुक्ति चाहते हो कि नहीं? इससे तुम छुटकारा चाहते हो कि नहीं? यदि इस वर्तमान जीवनसे तुम छुटकारा नहीं चाहते हो तो वेदान्त सुननेकी कोई जरूरत नहीं है। लेकिन, यदि तुम दुःखसे ऊबते हो, बेवकूफीमें शरम आती है कि तुम जगत्के उस अधिष्ठान अनन्त—ब्रह्मको नहीं जानते हो, जिसके सिवाय दूसरी कोई चीज नहीं है और जिसके ज्ञान-मात्रसे ही सारे दुःख और शोक मिट

जाते हैं और जो कि हमारी आत्मा ही है, तो वेदान्तके अतिरिक्त कोई अन्य गति नहीं है। हमको इस बातसे शर्म आनी चाहिए कि हम इतनी बड़ी वस्तुको नहीं जानते हैं। अपनी नासमझीपर, अपनी बेवकूफीपर भले मानुषको शर्म आती है। और जन्म और मरणका भय तुमको लगा हुआ है, तो तुमको डरपोकोंकी गिनतीमें अपने आपको रखनेमें शर्म नहीं आती? तुम्हारा नाम किस लिस्टमें लिखा हुआ है? कि जो नासमझ हैं, बेवकूफ हैं, डरपोक हैं?

इस डरपोक शब्दकी व्युत्पत्ति बड़ी भ्रष्ट है—यह लोगोंको मालूम नहीं है। हिन्दुस्तान-पाकिस्तानका युद्ध हो रहा था, तो एक सेठजी गये फौजकी एक आफिसमें। यह डरपोक शब्द तो पुराना है लेकिन उसको समझानेके लिए मैं यह बात बता रहा हूँ। उन्होंने कहा कि हम भी भरती होंगे फौजमें और पाकिस्तानकी लड़ाईमें शामिल होंगे। बोले कि तुमको डर नहीं लगेगा? सामनेसे जब गोले छूटेंगे तब भागोगे तो नहीं? बोले—नहीं भागेंगे! उसको कुर्सीपर बैठा दिया कि तुम बैठो और पिस्तौल दाग दी! पिस्तौल दाग दी तो सेठजीको छूती हुई वह निकल गयी—निशाना उसका बिलकुल पक्का था—लगी नहीं, छूती हुई निकली, तो थोड़ा-सा उनका कोट जल गया। कोट जल गया तो सेठजी तो बनिया ही, बोले कि देखो, तुमने हमारा कोट जला दिया। अफसरने कहा कि इनको एक नया कोट लाकर दे दो, इनका कोट जल गया है। तो सेठजी ने कहा कि केवल कोट ही नहीं, इसके नीचे पहननेवाले कपड़े भी चाहिए। आप समझ गये न, इसका मतलब क्या हुआ? इसी को बोलते हैं डर से भगना पोंकना, इसी का मतलब है डरपोक होना, डरसे पोंकना।

डरपोक होना तो बड़े शर्मकी बात है। तुम शत्रुसे डरो, नरकसे डरो, दैत्यसे डरो, देवतासे डरो, ईश्वरसे डरो, साँपसे डरो, बिच्छूसे डरो, मरनेसे डरो, रोगसे डरो, पराधीनता गुलामीसे—डरो इतना तो डर तुम्हारे अन्दर समाया हुआ है और इस भयकी भावनासे, भयकी भ्रान्तिसे हर-समय तुम परेशान रहते हो और यह डर सारा-का-सारा भूलके कारण है। यह डर शब्द संस्कृतका है और इसी अर्थमें है—डर—दर माने भय। यह आदर शब्द है न—आ माने थोड़ा और दर माने भय—जिससे थोड़ा डरते हैं—गौरवका भाव मनमें कब आता है कि जिसके बड़प्पनको स्वीकार करते हैं—तो आप भयसे आक्रान्त हो; जड़तासे, बेवकूफीसे आक्रान्त हो और दिन-भरमें चाहे दुनिया देखें, चाहे न देखें, बन्द कमरेमें या खुले कमरेमें और आँसू छिपाकर या सबके सामने ही दिन-भरमें दस बार दुःखी हो लेते हो और इसको दूर करनेका कोई प्रयास नहीं करते।

यं ज्ञात्वा मुच्यते जन्तुः—जेलखानेमें कोई जाता है तो क्या मनसे जाता है? नरकमें आदमी जाता है तो क्या अपने संकल्पसे जाता है? जब तुमको विवश होकर तुम्हारे कर्मोंके अनुसार दण्ड देनेके लिए यहाँ-से-वहाँ घुमाया जा रहा है तो तुम असलमें जेलखानेमें हो; तुम्हारे घरमें खानेको नहीं है, दूसरेसे उधार माँगनेको जाते हो। जब सुख लेनेके लिए तुम स्त्रीके पास जाते हो, जब सुख माँगनेके लिए तुम पुरुषके पास जाते हो, जब सुख माँगनेके लिए तुम पैसेके पास जाते हो—तब तुम स्वयं सुख-स्वरूप होनेपर भी अपनेको कंगाल मान रहे हो, दुःखी मान रहे हो, तो क्या इस कंगालीपने-से तुमको शर्म नहीं आती? तुमको दुःख नहीं होता? इससे छूटनेका क्या तुम्हारा मन नहीं होता? तुम्हारा सुख तुम्हारे घरमें नहीं है, दूसरेके घरमें है, पराधीन है—बिना मजदूरी किए तुमको नहीं मिलता है, और बेवकूफीसे तुम आक्रान्त हो, भयसे तुम आक्रान्त हो, मृत्युसे तुम आक्रान्त हो। इन सबसे मुक्ति पानेका एकमात्र मार्ग है—जिस आत्माका निरूपण किया गया है, इस ज्ञान-स्वरूप आत्माको अखण्ड आत्माको, ब्रह्म आत्माको—जिसमें कहीं जाना-आना नहीं है, पराधीनता नहीं है, कर्म तुम्हारे हाथमें हथकड़ी-बेड़ी लगाकर यहाँ-से-वहाँ घुमा सके—ऐसा ज्ञान तुमको प्राप्त हो जाये, बिना प्रयासके ही तुम्हारे पास सुख रहे, बिना पराधीनताके ही सुख रहे, सब समय सुख रहे, सब स्थानमें सुख रहे, सब वस्तुसे सुख मिले, सब परिस्थितियाँ सुखमयी हो जायें—**यं ज्ञात्वा मुच्यते जन्तुः।**

इसके लिए करना क्या पड़ेगा? कि कुछ नहीं, सिर्फ जान लेना पड़ेगा। किसको जानना पड़ेगा? बोले—अपने आपको जानना पड़ेगा, किसी दूसरेको नहीं, माने जिसको जानना है वह कोई दूसरा नहीं है, अपना आपा है। इसलिए अगर यह कहो कि उसने कुछ छिपा लिया होगा तो कोई दूसरा होता तो छिपा भी लेता, तुम अपनेको अपनेसे कैसे छिपाओगे? अपनेको ही तो जानना है, दूसरेको नहीं जानना है। यदि संसारके दुःखसे, भयसे, जड़तासे, मृत्युसे, शोकसे, पराधीनतासे, आयाससे, गुलामीसे मुक्ति प्राप्त करनी है तो इसी अत्माका ज्ञान कि मैं अखण्ड ज्ञान-स्वरूप हूँ, अद्वितीय ज्ञान-स्वरूप हूँ, मैं ज्ञान-ब्रह्म हूँ यह बात तुम्हें जाननी पड़ेगी। इससे क्या होगा? कि—

अमृतत्वं च गच्छति।

तुम्हें तुम्हारा स्वरूप-सिद्ध, स्वभाव-सिद्ध अमृतत्त्व प्राप्त हो जायेगा। कहो कि दूसरेके हककी चीज तुमको मिल जायेगी, तो बोले कि नहीं, दूसरेके हककी

चीज तुमको नहीं मिलेगी। अमृतत्व तुम्हारा 'हक' है। 'हक' शब्दका अर्थ ''मैं'' होता है। यह 'अनहल्हक' बोलते हैं—अनहलहक माने यह अमृतपना तुम्हारा मैं है, ज्ञानपना तुम्हारा मैं है, सुखपना तुम्हारा मैं है, स्वादुपना तुम्हारा मैं है। यह जो तुम्हारी इन्द्रियाँ तुम्हें धोखेमें डालती हैं कि हम स्वाद बाहरसे लेकर आते हैं ये तुमको उल्लू बनाती हैं, बेवकूफ बनाती हैं। ये बाहरसे सुख लेकर नहीं आती हैं, ये तुमसे ही सुख लेती हैं। सेठका ही रुपया सेठको दिया और मुनीमने सेठको यह कह कर कि मैंने आपको इतना फायदा करा दिया, सेठको भ्रममें डाल दिया कि हमने तुमको सुख दिया। हम ही सुख-स्वरूप हैं। यह हमारा मन, ये हमारी इन्द्रियाँ, यह हमारी बुद्धि हमको ही सुख देती हैं—हम ही सुख और हमको ही इन्द्रियाँ देती हैं सुख और बोलती हैं कि हम तुमको बाहरसे सुख लाकर देती हैं। ये बड़ी ठगिनी हैं—

माया महाठगिनि हम जानी।

इसलिए यदि अमृतत्वकी उपलब्धि करनी हो, अमृतत्वका साक्षात्कार करना हो तो अपने आपको जानना चाहिए।

अब प्रश्न यह है कि आखिर अपने आपको जानना, अपनेको ज्ञानका विषय बना लेना यह कैसे बनेगा? इसके लिए मन्त्र आता है—

न संदृशे तिष्ठति रूपमस्य न चक्षुषा पश्यति कश्चनैनम्।
हृदा मनीषा मनसाभिक्लृप्तो य एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति॥ ९॥

प्रश्न यह है—**कथं दर्शनम् उपपद्यते**—क्योंजी, भला अपना दर्शन कैसे होगा? बोले कि पहले पूछनेवालेका अभिप्राय क्या है? पूछनेवालेका प्रश्न अगर समझमें न आवे तो उसका जवाब क्या दें? प्रत्येक प्रश्न किसी-न-किसी नासमझीसे उठता है। पूरी समझदारी हो तो प्रश्न ही नहीं उठेगा और पूरी नासमझी हो तब भी प्रश्न नहीं उठेगा। थोड़ी समझ और थोड़ी नासमझ दोनोंकी खिचड़ीमें-से प्रश्नकी उत्पत्ति होती है। यदि प्रश्न ईमानदारीसे है तो। नितान्त अज्ञानमें प्रश्न नहीं उठता—जिस चीजका नाम नहीं सुना, रूप नहीं सुना उस चीजके बारेमें क्या पूछेंगे? जिसको देखा नहीं, सुना नहीं उसके बारेमें क्या पूछेंगे और जिसको देख लिया, जान लिया, सुन लिया—जिसका रोम-रोम पहचान लिया उसके बारेमें क्या पूछेंगे? तो कहते हैं कि सामान्य-रूपसे ज्ञान और विशेष रूपसे अज्ञान होनेपर ही प्रश्न उत्पन्न होता है। जैसे सामान्य-रूपसे ज्ञान हुआ कि यह मनुष्य है, तब प्रश्न हुआ कि यह कौन है? जवाब देनेवाला बोले कि यह

मनुष्य है। इसमें क्या हुआ—मालूम है? यही कि जवाब देनेवाला बेवकूफ है। यदि हम यह पूछें कि यह कौन है और जवाब देनेवाला कहे कि यह मनुष्य है तो वह बेवकूफ है। क्यों बेवकूफ है कि यों बेवकूफ है कि मनुष्यके रूपमें तो हम उसको देख ही रहे हैं—सामान्य-रूपसे तो जान ही रहे हैं—तभी तो पूछते हैं कि यह कौन है—माने अब विशेष-रूपसे जानना चाहते हैं; माने उसका नाम जानना चाहते हैं, गाँव जानना चाहते हैं, विद्या जानना चाहते हैं, काम जानना चाहते हैं—यह अर्थ हुआ न?

जब यह बात पूछी जाती है कि आत्माका दर्शन कैसे होता है तब प्रश्न होता है कि आखिर पूछनेवालेका अभिप्राय क्या है? पहले पूछनेवालेका अभिप्राय जानो। जो खण्डन करनेके लिए पूछता है वह पूछता नहीं है, वह तो खण्डन करता है—अपेक्षा करना दूसरी चीज है और प्रश्न करना दूसरी चीज है। जो आक्षेप करता है वह तो जिज्ञासु ही नहीं है इसलिए उससे तो हम बात ही नहीं करते; उससे तो हम कहेंगे कि तुम किसी काशीके पण्डितके पास जाओ और तुम खण्डन करो और वह मण्डन करे—शास्त्रार्थ करनेके लिए काशीका पण्डित है तुम्हारे लिए; विद्वान्के पास जाकर आक्षेप-परिहार करो। कि नहीं, हम तो अपने कल्याणके लिए जानना चाहते हैं—तौल लो अपनेको। कि, अच्छा, तब तुम्हारा अभिप्राय क्या है।

किं विषयतयादर्शनम् वक्तव्यम् उत अविषयतये दर्शनोपाय: दृश्यते—प्रश्न यह है कि तुम क्या आत्माको विषय बनाकर देखना चाहते हो और पूछते हो कि आत्माका दर्शन क्या आँखसे होगा, कि जीभसे होगा, कि नाकसे होगा, कि कान से होगा, कि त्वचासे होगा—विषय-रूपसे आत्माका दर्शन चाहते हो? अपना दर्शन विषयके रूपसे चाहते हो? बोले—कोई भी इन्द्रिय ऐसी नहीं है जो पूर्णताका दर्शन करा सके। आँख केवल रूप बतावेगी, गन्ध नहीं; कोई इन्द्रिय, कोई उपमान, कोई अनुमान, कोई अर्थापत्ति, कोई अनुपलब्धि यह नहीं बता सकती; कोई ध्यान मनसे जो होता है, और कोई समाधि जो योगके द्वारा लगती है, वह पूर्णको नहीं दिखा सकती—परिच्छिन्न औजारसे अपरिच्छिन्नका दर्शन कैसे होगा?

पहला काम यह करना पड़ेगा कि जो परिच्छिन्न औजार है उनको एक तरफ उठाकर रखे देंगे। जब यह बात मालूम हो गयी कि इस औजारसे यह काम नहीं होगा तो क्या करेंगे कि पहले उसको रख देंगे कि भाई, यह

तलवारसे काटनेकी चीज नहीं है, यह छेनीसे काटनेकी चीज नहीं है, यह बसुलेसे छीलनेकी चीज नहीं है; तो पहला काम क्या करेंगे कि उनको अलग रख देंगे। तो, आप पहले यह सोच लो कि किस-किस औजारसे अनन्त-अद्वितीय ब्रह्मका दर्शन नहीं हो सकता, जिस औजारसे नहीं हो सकता जिस बन्दूककी गोली लक्ष्यपर नहीं पहुँच सकती, उस बन्दूकको रख दो; अगर दूसरी कोई ऐसी बन्दूक हो तो उसको उठाओ और दूसरी भी न हो तो कोई मत उठाओ। इसीका नाम होता है—अपवाद—नेति-नेति। क्योंकि आत्मा शब्द नहीं, इसलिए कानसे नहीं मिलेगा—तो कान और शब्दको अलग रखो; चूँकि रूप नहीं इसलिए आँखसे और रूप दोनोंसे नहीं दिखेगा। आँख और रूप दोनोंको अलग करदो अपनेसे। और मनसे तो जिसका संस्कार रहता है वही चीज दिखायी पड़ती है तो मनसे भी अलग करदो। और बुद्धि—कभी सो जाती है और कभी जागती है तो यह पूर्ण वस्तुको कैसे देखेगी? सुषुप्तिमें जो चीज रहती है, उसको कभी तुम बुद्धिसे जान सकते हो क्या? सुषुप्तिमें जो चीज रहती है, उसको बुद्धिसे कभी नहीं जान सकते।

अपवादका अर्थ यह हुआ कि अपने आत्मा-रूप अनन्त-ब्रह्मका दर्शन करनेमें जो परिच्छिन्न विषयको दिखानेवाले औजार हैं वे अनुपयोगी हैं इसलिए उनका परित्याग करो। यह अनन्त आत्मा अन्तःकरणके ध्यानमें आनेवाला नहीं है, अन्तःकरणका विषय होनेवाला नहीं है, इसलिए इसको छोड़ दो, इससे अपने अहं को उठा लो, अलग कर लो। अरे! अन्तःकरण से जब अलग करोगे तब देश-काल-वस्तु सबसे अलग कर लोगे। अन्तःकरणकी व्यक्त-अव्यक्त दोनों दशासे अपनेको अलग कर लोगे तो देखोगे कि तुम तो वह चैतन्य हो जिसमें देश-काल-वस्तुकी दाल गलती ही नहीं। अब तुम अपनी अखण्ड-दृष्टिसे दूसरेकी ओर जरा देखो तो अखण्डमें क्या, कब, कहाँ ऐसी वस्तु है जो अखण्डमें आकर भीतर जम गयी है। आत्माके भीतर विश्व है, यह बात गलत है; आत्माके बाहर विश्व है—यह भी गलत है; आत्माके पहले विश्व है यह भी गलत है; आत्माके पीछे विश्व है यह भी गलत है; आत्मा नहीं था तब विश्व था—यह गलत है; क्योंकि बाहर-भीतर, पहले और पीछे है ही नहीं। क्या आत्मासे अतिरिक्त विश्व है? कि जब बाहर नहीं तब अतिरिक्त कहाँ रहेगा? जब पहले नहीं तब अतिरिक्त कहाँ रहेगा? जब पीछे नहीं तब अतिरिक्त कहाँ रहेगा और जब आत्मा कोई आकाशके समान अवकाश-धर्मी पदार्थ नहीं, घन-ज्ञान है, चैतन्य-घन है—

(ज्ञानकी घनता ठसाठस ठोस)—ऐसा जब ज्ञान है तब उसमें द्वैत के लिए स्थान कहाँ है?

इसलिए पहला प्रश्न यह है कि तुम यदि आत्माको देखना चाहते हो तो यदि विषयके रूपमें देखना चाहते हो तो तुम अपनेको अन्यके रूपमें देखना चाहते हो, इसलिए गलती है। और अन्यको देखनेके लिए जो औजार हैं वे परिच्छिन्नको दिखाने कि लिए औजार हैं इसलिए वे भी बेकार हैं। और अब औजार-रहित जो तुम हो उसमें तो देश-काल-वस्तुके भेदकी कल्पना ही नहीं है। कि भेदकी जब कल्पना ही नहीं है तब तुम्हारा विस्तार, तुम्हारी अनन्तता, तुम्हारा स्वरूप—यह प्रपञ्च तुममें कहाँ है, यह तो विचार करो। अब अपनेको कैसे देखोगे?

अपनेको कैसे देखोगे इसके लिए वेदान्ती बताते हैं कि इसको प्रत्यक्ष अनुमान, उपमान, अर्थापत्ति, अनुपलब्धि, सम्भव ऐतिह्य, संकेत आदि किसी भी प्रमाणसे नहीं देख सकते। जहाँ भूल से नित्य-प्राप्त वस्तु ही अप्राप्त मालूम पड़ती हो—जैसे एक बच्चेको बताया कि एक आकाश नामकी वस्तु होती है; बच्चेने कहा कि पिताजी हमने तो नहीं देखा कि आकाश कैसा होता है! बोले , अरे आकाश तो यहीं है। बोला—यहीं तो है, पर हम तो पहचानते नहीं है, देखा नहीं है हमने, कहाँ है यहीं? उसको बताना पड़ेगा कि जिसमें हवा घूमती है, जिसमें रोशनी फैलती है, जिसमें अन्धेरा फैलता है, वह अवकाश ही आकाश है, जिसमें आवाज मुँहमें-से निकलकर कानमें पहुँचती है—मुँहके आकाशमें-से आवाज निकलती है और कानके आकाशमें पहुँचती है और बीचमें भी आकाशमें ही रहती है, तो शब्दके आधारके रूपमें हम आकाशको पहचान सकेंगे—बच्चेको पहचान करा देंगे—यही पहचान करानेका तरीका है। जब मौजूद आकाशको बच्चा नहीं पहचानता है तो बात समझाकर बाप पहचान करावेगा कि नहीं?

यह मौजूद जो अपना आत्मा है यह कैसा है कि यह दशम् पुरुषके समान है। दस आदमियोंने नदी पार की; उनको भ्रम हो गया कि एक आदमी डूब गया—गिनें तब अपनेसे अतिरिक्त नौ को गिन लें, अपनेको न गिनें। अब उनको कैसे ज्ञान होगा कि दसवाँ वही है। बोले कि भाई, यह तो तभी ज्ञात होगा जब महात्मा बतावेगा कि अरे, तू ही तो दसवाँ है। शब्दसे केवल परोक्ष ज्ञान ही नहीं होता, अपरोक्ष ज्ञान भी होता है।

वेदान्त यही बात बताता है कि जिसको तुम अपनी इन्द्रियोंसे नहीं जान सकते, अन्त:करणसे नहीं जान सकते, स्वयं अपनेसे अन्य साक्षी भास्यके रूपमें,

सुषुप्तिकी शान्तिकी तरह जिस चीजको तुम नहीं जान सकते वह चीज तो तुम खुद ही हो। तुम खुद ही हो यह बात वेदान्त, तत्त्वमस्यादि महावाक्य बताते हैं। तो कैसे अनुभव होवे उसका, उस अनुभवकी प्रणाली इस मन्त्रमें बताते हैं।

कथं तर्ह्यलिङ्गस्य दर्शनम् उपपद्यते।

जिसकी कोई पहचान नहीं है, चिह्न नहीं है, लक्षण नहीं है उसका दर्शन भला कैसे होता है? इस प्रश्नका उत्तर देनेके लिए यह नवाँ मन्त्र प्रवृत्त होता है। एक-एक मन्त्रको एक-एक ऋषि मानते हैं—ये मन्त्र नहीं हैं ऋषि हैं और ऋषि नहीं हैं ज्ञान हैं। आप देख लो—मन्त्र तो शब्द-रूप होता है, वाक्य-रूप होता है; बोले—नहीं-नहीं, यह शब्द-समूह अथवा वाक्य नहीं है, यह क्या है? कि यह स्वयं ऋषि है—बोल रहा है मन्त्र; वक्ता है। बोले कि नहीं वक्ता भी नहीं है, यह स्वयं ज्ञान ही है। यह लौकिक वाक्य नहीं मन्त्र है, मन्त्र नहीं ऋषि है, ऋषि नहीं ज्ञान है—स्वयं ज्ञान बोल रहा है।

वैदिक लोगोंने वेदका निरूपण जिस ढंगसे किया है अगर वह निरूपण ही किसीकी समझमें ठीक आ जाये कि वे वेद किसको कहते हैं तो अपने स्वरूपका ज्ञान हो जाये। आत्मा-परमात्मा-ब्रह्मकी बात छोड़दो, वेद कहते किसको हैं अगर यही बात ठीक समझमें आ जाये कि हमने किस वस्तुकी संज्ञा वेद रखी है तो स्वरूप-ज्ञान हो जाय। आवो विचार करें।

अस्य आत्मनं रूपं संदृशे न तिष्ठति—इस परमात्मा वस्तुका रूप द्रष्टाके सम्मुख स्थित नहीं होता है—माने यह द्रष्टाका द्रश्य नहीं होता है। इसका अर्थ और गम्भीर है—अस्य रूपं तिष्ठति किन्तु संदृशे न तिष्ठति—इस परमात्माका रूप तो है परन्तु द्रष्टाके सम्मुख नहीं है माने द्रष्टाका दृश्य नहीं है। अर्थ यह हुआ कि यह स्वयं दृक्-स्वरूप है। व्याकरणकी रीतिसे एक दूसरा अभिप्राय इसका लो—संदृशे अङ्गिने न तिष्ठति—एक अङ्गी होता है एक अङ्ग होता है। संदृक् शब्दके बाद चतुर्थी विभक्ति होनेसे इसका रूप बना संदृशे—यह 'ए' जो लगा हुआ है इसका अर्थ होता है, के लिए, वास्ते। संदृशे माने द्रष्टाके लिए इसका रूप नहीं है, माने जैसे बुद्धि द्रष्टाके लिए है विचार करनेको, जैसे रूप है द्रष्टाके देखने के लिए, ऐसे इसका रूप किसी द्रष्टाकी तृप्तिके लिए नहीं है; कोई द्रष्टा अङ्गी हो और यह अङ्ग हो सो नहीं है; कोई द्रष्टा शेषी हो और यह शेष हो ऐसा नहीं है। सोना, चाँदी, अन्न आदि सारे जड़-पदार्थ चेतनके लिए होते हैं, चेतनकी

काममूलक रतिके लिए, चेतनकी रस-मूलक तृप्तिके लिए और चेतनकी लोभ-मूलक संतुष्टिके लिए संसारके सारे पदार्थ होते हैं—ऐसे यह आत्मा नहीं है।

यस्त्वात्मरतिरेव स्यात् आत्मतृप्तश्च मानवः।
आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते॥ (गी० ३.१७)

यह आत्मतुष्ट है—**आत्मन्येव च संतुष्ट आत्मतृप्तः आत्मरतिः**। श्रुतिमें आता है **आत्मरति**; इतनेसे सन्तोष नहीं हुआ श्रुतिको, बोली—**आत्ममिथुनः**—जैसे पति-पत्नी आपसमें मैथुन करके परस्पर प्रसन्न होते हैं, बोले उनको संसारमें परस्पर मैथुनसे जैसी रति होती है वैसी रति इसकी आत्मामें है जैसे संसारके लोग भोजन करके तृप्त होते हैं, लेकिन यह बिना भोजनके ही तृप्त है। कि जैसे संसारके लोग धन प्राप्त करके संतुष्ट होते हैं ये बिना धनके ही सन्तुष्ट है। ये अपना धन स्वयं हैं, ये अपना भोजन स्वयं हैं, ये अपनी पत्नी स्वयं हैं।

संदृशे—जैसे आत्माकी सारी दूसरी चीजें अपने लिए होती हैं, आत्मके लिए होती हैं, चैतन्यके लिए होती हैं वैसे इस आत्माका रूप किसी दूसरेके लिए नहीं है—न संदृशे तिष्ठति रूपमस्य। कोई द्रष्टा इसको देखकर अपनेमें रति-तृप्ति और सन्तोषका अनुभव करे इससे मजा लूटे, ऐसा रूप इसका नहीं है। यह खुद द्रष्टाका रूप है, यह किसीका भोग्य बन जावे ऐसा नहीं है। यह किसीका दृश्य बन जाये, ऐसा नहीं है; यह किसीका कर्म बन जाये ऐसा नहीं है।

देखो, सत्तामें भेद नहीं होनेसे यह कर्म नहीं होगा और चित्तमें भेद नहीं होनेसे दृश्य नहीं होगा और आनन्दमें भेद नहीं होनेसे भोग्य नहीं होगा—यह भोक्ता तो है परन्तु इसके सिवाय कोई भोग्य ही नहीं है तो भोग किसका करे? यह द्रष्टा तो है परन्तु इसके सिवाय कोई दृश्य ही नहीं है तो देखे किसको? यह सत्ता तो है परन्तु इसमें कोई परिणाम, कोई परिवर्त्तन ही नहीं है तो इसका कर्म कौन होवे? यह—

संदृशे—सत्ते चित्रे आनन्दाय—यह किसीके लिए प्रयोजनीय इसका रूप नहीं है, माने यह स्व-संवेद्य भी नहीं है, द्रष्टा के द्वारा दृश्य भी नहीं है। स्व-संवेद्यता भी इसमें कल्पित है और साक्षी-भास्यता भी इसमें नहीं है।

बोले भाई कि अच्छा, साक्षी-भास्य न होवे, आवो इन्द्रियोंसे ही देखें; तो—**न चक्षुषा पश्यति कश्चनैनम्।**

शब्दाभावात् श्रोत्रेण न श्रूयते, रूपाभावात् चक्षुषा न दृश्यते, स्पर्शाभावात् त्वचा न स्पृशते, रसाभावात् रसना न रस्यते॥

यह रसरूप नहीं है इसलिए रसनासे स्वाद नहीं लिया जाता, यह गन्ध-रूप नहीं है; इसलिए नाकसे नहीं सूँघा जाता, यह रूप नहीं है इसलिए आँखसे नहीं देखा जाता, यह स्पर्श नहीं है इसलिए त्वचासे नहीं छूया जाता। यह शब्द नहीं है इसलिए कानसे नहीं सुना जाता। एक बार इसको पहचान लो। यह विषय-रूपमें जो सृष्टि परिच्छिन्न, परिच्छिन्न, परिच्छिन्न दिखायी पड़ रही है अगर इसके रूपमें इसे पकड़नेकी कोशिश करोगे तो एक बात तो तुम्हें यह माननी पड़ेगी कि तुम इन्द्रिय वाले हो और दूसरी बात यह माननी पड़ेगी कि तुम इन्द्रियोंके द्वारा ज्ञाता हो और तीसरी यह मालूम पड़ेगी कि तुम परिच्छिन्न हो, अपूर्ण हो। तुम जब अपूर्ण होकर हृदयके अन्दर बैठोगे तब हृदयके द्वारा इन्द्रियोंको स्वीकार करके इसको ग्रहण करनेका प्रयत्न करोगे परन्तु इसका दर्शन तो अपरिच्छिन्नताका दर्शन है, इसलिए तुम परिच्छिन्नको स्वीकार करके इस अपरिच्छिन्नका दर्शन नहीं कर सकते—न यह स्वयं परिच्छिन्न है, न परिच्छिन्न इन्द्रियोंके द्वारा ग्राह्य है और न परिच्छिन्न द्रष्टा ही इसको ग्रहण कर सकता है। अपनेमें अगर परिच्छिन्नता मालूम पड़ती हो तो उसको दृश्य बना दो, तुम उससे न्यारे हो। परिच्छिन्नता जिसका दृश्य है वह द्रष्टा परिच्छिन्न नहीं होगा और परिच्छिन्न नहीं होगा तो अपरिच्छिन्न होगा, और अपरिच्छिन्न होगा तो ब्रह्म होगा। अपरिच्छिन्नता होना और ब्रह्म होना एक है, क्योंकि परिच्छिन्नता जो है सो साक्षी-भास्य है—आनन्दकी परिच्छिन्नता भी साक्षी-भास्य है, दृश्यकी परिच्छिन्नता भी साक्षी-भास्य है, कर्मकी परिच्छिन्नता भी साक्षी-भास्य है। इसलिए आत्मा न कर्म-परिच्छेद्य है, न ज्ञान-परिच्छेद्य है और न भोग परिच्छेद्य है और सम्पूर्ण परिच्छेदोंका निवारण कर देनेके बाद जो शेष है उसका नाम आत्मा है, उसका नाम मैं है, उसीको ब्रह्म कहते हैं—यह आत्मा और ब्रह्म शब्द दो हैं, नाम दो हैं, वस्तु एक है। तो—

न संदृशे तिष्ठति रूपमस्य न चक्षुषा पश्यति कश्चनैनम्।

यह किसी भोक्ताके भोगके लिए नहीं है, यह किसी इन्द्रियसे ग्रहण करनेके लिए नहीं है। तो बोले कि फिर इसके ग्रहणमें, इसके दर्शनमें, ज्ञानमें बाधा क्या है? तो प्रतिबन्धकी चर्चा होती है। प्रतिबन्ध माने रुकावट, अड़चन। जैसे पहुँचना तो चाहते थे पाँच मिनटमें पर रास्तेमें मोटर ही बिगड़ गयी, पच्चीस मिनट लग गये। यह एक बात सुनायी—कोई उठकर पूछने मत लगना कि क्या महाराज, रास्तेमें आज आपकी मोटर खराब हो गयी थी? नहीं, खराब नहीं हुई थी। हमारे कई श्रोता ऐसे होंगे जो ब्रह्मके बारेमें, आत्माके बारेमें कुछ नहीं पूछेंगे,

पर मोटरके बारेमें जरूर पूछ लेंगे! मोटर खराब नहीं हुई थी, यह प्रतिबन्ध बताया आपको।

प्रतिबन्ध चार प्रकारका मानते हैं—एक बुद्धिका मन्द होना—प्रज्ञामान्द्य उसको बोलते हैं। बुद्धिका मन्द होनेका मतलब क्या है कि अपने आत्माके ज्ञानके लिए किसी दूसरे प्रमाणकी जरूरत नहीं है—मैं हूँ इसके लिए भी प्रमाणकी जरूरत नहीं है और फिर दूसरेको थोड़े ही सिद्ध करना है? मैं तो हूँ ही हूँ—ऐसा अनुभव होता ही है! मैं जानता हूँ यह भी तो सिद्ध करनेकी, प्रमाण देनेकी जरूरत नहीं है। अच्छा, मैं अपनेसे प्यार करता हूँ, यह भी सिद्ध ही है। प्रमाण जो होता है वह अज्ञातके ज्ञापनके लिए होता है—जो चीज मालूम न पड़ती हो उसको मालूम करानेके लिए प्रमाण होता है; और आत्मा तो अपने आप ही मालूम पड़ता है कि मैं हूँ, मैं जानता हूँ और मैं अपना प्रिय हूँ—इसमें प्रमाणकी क्या जरूरत है? प्रमाणसे यदि यह बात मालूम करायी गयी तो पिष्ट-पेषण हुआ—पीसे हुए को पीसना हुआ। यह आत्मा तो प्रमाणकी प्रवृत्ति होनेके पूर्व ही है—आँखसे हमने किसीको देखा नहीं, आँख बन्द है और मैं हूँ; कानमें ठेपी लगा है और मैं हूँ; जीभ बन्द है और मैं हूँ; नाक बन्द है और मैं हूँ; मन बन्द है और मैं हूँ और बुद्धि बन्द है और मैं हूँ—तो इसके लिए तो प्रमाणकी जरूरत नहीं है।

फिर बोले कि अच्छा, ब्रह्मको जाननेके लिए प्रमाणकी जरूरत होती होगी अथवा मैं ब्रह्म हूँ यह जाननेके लिए प्रमाणकी जरूरत होती होगी? तो देखो, कहना यही है कि मैं को जाननेके लिए—हृदयमें जो सबसे अन्तरङ्ग है उसको भी जाननेके लिए प्रमाणकी जरूरत नहीं है और जो सृष्टिमें देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न सर्वाधिष्ठान है उसको जाननेमें किसी प्रमाणकी गति ही नहीं है। न आँखसे देख सकें, न मनसे सोच सकें, न बुद्धिसे उसको समझ सकें, न द्रष्टा बनकर उसको देख सकें—**न संदृशे तिष्ठति रूपमस्य**—तो सम्पूर्ण प्रमाणका प्रतिषेध कर दिया—आत्माके लिए प्रमाणका प्रयोजन नहीं है, प्रमाणकी आवश्यकता नहीं है, और अनन्त-ब्रह्ममें प्रमाणकी गति नहीं है, प्रमाणका अविषय आत्मा भी है और प्रमाणका अविषय ब्रह्म भी है।

तो इस अविषयतामें जो निर्विशेषता है वह एक है—प्रमाणका विषय न होनेसे आत्मा निर्विशेष होगा, क्योंकि विशेष होता तो विशेष प्रमाणका विषय होता; आत्मासे सम्पूर्ण विशेषोंका निराकरण कर दिया। और सम्पूर्ण जगत्के अधिष्ठान ब्रह्मसे भी सम्पूर्ण परिच्छिन्न विशेषोंका, परिच्छेदोंका, भेदोंका निषेध कर दिया।

और तब निर्विशेष आत्मा और निर्विशेष ब्रह्ममें भेद है इसमें कोई प्रमाण नहीं है! निर्विशेष दो नहीं होते; जब दो होंगे तब कुछ-न-कुछ विशेषताको लेकर होंगे। निर्विशेष-ब्रह्म और निर्विशेष-स्वमें कोई विशेष माने भेद नहीं है। कोई-न-कोई भेदक वहाँ नहीं है। अनन्तमें भी कोई भेदका हेतु नहीं है और अपने स्वरूपमें भी कोई भेदका हेतु नहीं है। जहाँ भेदका हेतु नहीं है वहाँ पदार्थ दो नहीं हो सकता, वहाँ पदार्थ एक ही होगा। इसलिए अन्त:करणोपहित—निर्विशेष-चैतन्य और सृष्टिके कारण-भूत मायासे उपहित निर्विशेष-चैतन्य इन दोनोंमें भेद करनेका कोई हेतु नहीं है। देहावच्छिन्न-आकाश, गृहावच्छिन्न-आकाश और सूर्य-अवच्छिन्न-आकाश—ये आकाश ही हैं, उसमें अवच्छेदक-गत जो विशेषता है, अलग करनेवालेकी जो विशेषता है वह उस वस्तुका स्पर्श नहीं करती है। बुद्धिके द्वारा ऐसा निर्णय न कर पा सकना—यही प्रज्ञामान्द्य है।

अपने आपको ब्रह्म न जाननेमें पहला कारण तो है प्रज्ञाकी मन्दता और दूसरा है—कुतर्क। कुतर्क माने बालकी खाल खींच रहे हैं—जो बात कही जा रही है उसको तो समझनेकी कोशिश नहीं करते और अण्ट-सण्ट, इधर-उधर उड़ते हैं।

बोले कि यह सब तो ठीक है परन्तु जो दूसरे सम्प्रदायोंके आचार्य हैं उनकी तो प्रज्ञा मन्द भी नहीं है और कुतर्क भी नहीं करते हैं, वेदानुसारी तर्क करते हैं; तो बोले—ठीक है, परन्तु, उनको यह दुराग्रह हो गया है कि मैं तो जीव ही हूँ; अपने जीवत्वका परित्याग करनेके लिए जो निर्विशेषपनेका ज्ञान है उसमें उनकी रुचि नहीं है। यह तीसरी रुकावट है—विपर्ययमें दुराग्रह। विपर्यय—माने अपने ब्रह्म-स्वरूपके अज्ञानसे अपने जीव होनेका जो उल्टा निश्चय, विपर्यय है उस विपर्ययमें अविचार-सिद्ध आग्रह। ये लोग कहेंगे कि 'मैं ब्रह्म हूँ'—यह विचारसे सिद्ध नहीं होता; तो हम कहते हैं कि मैं जीव हूँ यह भी तो विचारसे सिद्ध नहीं होता है। जब विचारसे मैं जीव हूँ यह सिद्ध नहीं होता है और विचारसे मैं ब्रह्म हूँ यह भी सिद्ध नहीं होता है तो तत्त्वमसि—अहं-ब्रह्मास्मि इत्यादि जो महावाक्य उनकी प्रमाणतासे अपने ब्रह्मत्वको प्रबल क्यों नहीं मानते? बोले—नहीं-नहीं, हम तो अपनेको जीव ही मानेंगे। यह विपर्ययमें दुराग्रह हो गया। यदि तुम अपनेको जीव नहीं मानते तो अपनेको ब्रह्म माननेकी भी कोई आवश्यकता ही नहीं है, वह तो अपनेको ब्रह्म स्वीकार करना जीवत्व-भ्रान्तिके निरसनके लिए है। जहाँ जीवत्वकी भ्रान्ति नहीं है वहाँ ब्रह्मत्व-बोध भी अपेक्षित नहीं है।

एक ब्राह्मण था; उसको वैराग्य तो बहुत था, संन्यासी होना चाहता था,

लेकिन जब संन्यासी होने गया गुरुजीने कहा कि रोज सात घरसे भिक्षा माँगकर खाना। तो उसने कहा महारांज, हम तो चौकेमें जो रसोई बनती है वह कपड़ा उतारकर, पाँव धोकर बड़ी पवित्रतासे खाते हैं; सात घरसे भिक्षा माँगकर खाँयेगे तो हमारी पवित्रता, हमारा चौका टूट जायेगा। बोले कि भाई, संन्यासीके लिए चौका नहीं होता। बोले कि महाराज, बिना चौकेके तो हम खा नहीं सकते, इसलिए संन्यासी नहीं होंगे। यह भी विपर्यय-दुराग्रह है।

चौथा प्रतिबन्ध है विषयासक्ति। विषयसे इतनी आसक्ति है कि उसको छोड़ नहीं सकते! विषयासक्ति और देहासक्ति दोनों पर्यायवाची शब्द हैं।

प्रतिवन्ध देखो। प्रमेयमें माने आत्मा और ब्रह्म एक है इसमें भी शंका नहीं है और प्रमाणमें भी शंका नहीं है कि उस ऐक्यके लिए वेदके अतिरिक्त, वेदान्तके अतिरिक्त, उपनिषद्के अतिरिक्त और कोई प्रमाण हो नहीं सकता। यदि ब्रह्म और आत्माका भेद यन्त्रसे सिद्ध होता—अर्थात् यन्त्र ब्रह्मको देख ले और यन्त्र आत्माको देख ले और फिर कहे कि दोनों अलग-अलग नहीं हैं—तब हम यन्त्रसे यह सद्धि करेंगे, कि ब्रह्म और आत्मा दोनों एक हैं। लेकिन जब यन्त्रसे—माने 'साइंस'से न आत्मा देखा गया, न ब्रह्म देखा गया तो जब दोनों देखे नहीं गये, दोनोंका भेद देखा नहीं गया तो दोनोंकी एकता, सिद्ध करनेके लिए या दोनोंका भेद काटनेके लिए 'साइन्स' की जरूरत कहाँ है? यदि 'साइन्स' से दोनों सिद्ध होते और साइन्ससे दोनोंका भेद सिद्ध होता तब न 'साइन्स' से दोनोंको काटनेकी जरूरत होती! यह तो आत्माका जीवत्व और ब्रह्मका ईश्वरत्व—ये दोनों शास्त्रैकगम्य हैं, इसलिए दोनोंकी निवृत्ति भी शास्त्रैक गम्य है। जो जिस प्रमाणसे सिद्ध होता है, वह उसी प्रमाणसे कटता है।

हमारे एक महात्मा थे, उनके पास गये सेठ जयदयालजी। सेठ जयदयालजी ऐसे प्रतिपादन करते थे कि कर्मसे ज्ञान हो जाता है। उनकी युक्ति क्या थी. वह बात क्या थी, यह बात अलग है पर बोलते वे ऐसा ही थे। महात्माने पूछा कि कर्म कौन-सा प्रमाण है? वह प्रत्यक्षके अन्तर्गत है कि अनुमानमें, कि अर्थापत्तिमें कि अनुपलब्धिमें कि शब्दमें? आखिर कर्म कौन-सा प्रमाण है? जैसे रूप आँखसे दिखता है न तो रूपके होनेमें, लाल कपड़ा और सफेद कपड़ाका भेद करनेमें आँख प्रमाण है, ऐसे कर्म क्या कोई दृष्टि है कि उससे ब्रह्म या आत्मा दीखता है? यदि कर्म दृष्टि नहीं है, प्रमाण नहीं है, तो कर्मसे ब्रह्म कैसे जाना जायेगा, ज्ञान कैसे होगा? सेठ जयदयालजीने दो-चार श्लोक बोलकर सुना दिये—

महात्माने कहा कि देखो भाई, जब हम कोई बात श्लोक बोलकर सिद्ध करें तब तुम भी श्लोक बोलकर उसको काटो—माने एक श्लोक बोलें हम तो दूसरा श्लोक बोलो तुम। श्लोकको श्लोक काटेगा; और जब हम देवें युक्ति तो तुम देखो युक्ति—युक्तिको युक्ति काटेगी। यदि हम 'साइन्स' से जीवको अलग सिद्ध करें, ईश्वरको अलग सिद्ध करें तब तुम और गंभीर 'साइन्स' का प्रमाण उपस्थित करके जीवके अलगावको काटो।

जीव और ईश्वरके एकत्वका ज्ञान प्राप्त करनेके लिए साइन्सकी, विज्ञानकी आवश्यकता नहीं है। यह तो वाक्य-प्रमाणसे ही जीवत्व सिद्ध है, वाक्य-प्रमाणसे ही ईश्वरत्व सिद्ध है, वाक्य-प्रमाणसे ही स्वर्ग-नरकमें आना-जाना सिद्ध है, वाक्य-प्रमाणसे ही कर्तृत्व और भोक्तृत्व सिद्ध है। इसलिए वाक्य-प्रमाणसे तुमने अपने जीवत्वको माना है और अहं ब्रह्मस्मि, तत्त्वमस्यादि महावाक्य यह कहते हैं कि तुम जीव नहीं हो ब्रह्म हो; तो वाक्यसे वाक्य कट गया। एकत्व-प्रतिपादक वाक्य जो है, निषेध-प्रतिपादक वाक्य जो है वह बलवान होता है। एक ने भेदका विधान किया, एकने भेदका निषेध किया; तो भेदका विधान बच्चेके लिए है और अभेदका विधान बुद्धिमानके लिए है, योग्य-अधिकारीके लिए है।

बात तो थी प्रतिबन्धोंकी। केवल प्रज्ञा-मान्द्य, कुतर्क, विपर्ययमें दुराग्रह और विषयासक्ति—ये चारों प्रतिबन्ध, चारों प्रकारकी अड़चन यदि न हों तो श्रवण-मात्रसे ही ज्ञानका उदय हो जाता है और अज्ञानकी निवृत्ति हो जाती है! कहाँ तुमने अपनेको जीव-जाँचकर, जीव देखकर, जाँच-पड़ताल करके अपनेको जीव माना है? अरे, अपने स्वरूपके अज्ञानसे ही अपनेको जीव माना है! इसके लिए महावाक्य रूप मन्त्र पर्याप्त है।

अब बात यह आयी कि भाई, यदि प्रतिबन्ध है ही है तो क्या किया जाये? जब कोई आकर सिरपर पड़े तो उसकी कोई संगति तो लगानी ही पड़ती है। बनारसमें हमलोग होते हैं—किसी दिन ऐसा होगया कि खाना-पीना हो गया, घरमें जो दाल-रोटी बनी थी वह खत्म हो गयी, अब आ गया मेहमान! कि भाई, अब क्या करें? यह तो दो-बजे आया, घरमें रोटी तो नहीं अब क्या करें? कि भाई मेहमान आ गया तो इसका सत्कार तो करना ही पड़ेगा—कि मँगाओ कचौड़ी-गलीसे कचौड़ी-जलेबी खिला दो। अब जब प्रतिबन्ध सिर पड़ा तो उसकी संगति लगानी पड़ेगी, माने उस प्रतिबन्धको निवृत्त करना पड़ेगा। पर

हम भाष्यकी बात आपको जरा पीछे सुनावेंगे, पहले मन्त्रमें-से ही कोई बात सुनाते हैं।

हृदा मनीषा मनसाभिक्लृप्तो य एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति।

अपने आपको स्वयं जानो—

स्वयं च तत्त्वं स्वयमेव बुद्धम्।

तुम स्वयं तत्त्व हो, स्वयं अपनेको जानो। शुद्ध-अन्तःकरण जो महात्मा हैं उनको श्रवणमात्रसे ही ज्ञान हो जाता है। आपको यह एक बात और बता देते हैं— अशुद्ध अन्तःकरणकी पहचान क्या है? कि आत्मा और ब्रह्मकी सिद्ध एकताके ज्ञानकी इच्छाका न होना। सिद्ध एकता, माने पहलेसे मौजूद जो एकता है वह कोई साधन-साध्य नहीं है—कर्मसे, योगसे, उपासनासे नहीं होता; इसके लिए प्रत्यक्षादि प्रमाणकी भी जरूरत नहीं है। यह जो आत्मा और ब्रह्मकी सिद्ध एकता है इसकी जिज्ञासा न होना, इसको जाननेकी इच्छा न होना ही अन्तःकरणकी अशुद्धिका लक्षण है। इच्छाएँ तो तुम्हारे मनमें होती ही हैं—खानेकी इच्छा होती है, पीनेकी इच्छा होती है, चलनेकी होती है, रिश्तेदार-नातेदारकी होती है—इच्छाएँ तो हजार होती हैं, लेकिन जबतक परमात्मा और आत्माकी एकताके ज्ञानकी इच्छा नहीं होती तबतक समझना कि विषयकी इच्छा कहीं-न-कहीं हृदयमें बैठी हुई है। यदि इच्छा हो जाये तो—

तत्त्वश्रवणमात्रेण शुद्धबुद्ध निराकुलः।

एक बार कह दिया कि—अरे, तू जीव नहीं ब्रह्म है रे, तू परिपूर्ण है—देश-काल-वस्तुका साक्षी, देश-काल-वस्तुका अधिष्ठान है—तेरे अन्दर सम्पूर्ण-दृश्य अध्यस्त है, तू अद्वितीय है; बस मामला खत्म! घोड़ेके रिकाबमें पाँव और तत्त्वज्ञान। आपने यह कथा कई बार सुनी होगी—राजा जनक घोड़ेपर चढ़ने लगे और अष्टावक्रने जो बात बोली—समाधि-वमाधि नहीं—लो हो गया ज्ञान, बात खत्म हो गयी। यह श्रद्धाकी बात नहीं है।

प्रमामें यथार्थ ज्ञान यही है कि आत्मा और ब्रह्म एक हैं और इसमें प्रमाण है वेद, वेदके सिवाय दूसरा प्रमाण नहीं है। यह निश्चय होनेपर भी जो स्थिति नहीं होती, दृढ़ता नहीं आती, इसके लिए फिर क्या करना चाहिए? तो बोले—

हृदा मनीषा मनसाभिक्लृप्तो।

पहुँच जाओ वहाँ जहाँ हद है। वैष्णव लोग जिसको 'हरि' कहते हैं और शैव लोग जिसको 'हर' बोलते हैं और मुसलमान लोग जिसको 'रहीम' बोलते हैं

और शाक्त लोग जिसको 'ह्रीं' बोलते हैं, बिलकुल वही चीज यह 'हृद्' है—हरति इति हृत्; हृ हरणे। हरतिका अर्थ है कि चाहे शब्द सुनायी पड़े, चाहे रूप दिखायी पड़े चाहे कोई और ज्ञान हो—स्पर्शका, रसका, गन्धका सबका संस्कार यही हृद् लेता है—और सबको यही पकड़ता है। सबको पकड़नेवाला और सबको छोड़नेवाला हृद् है।

एक तो हृद् माने होता है हृदय और एक हृद् माने होता है आत्मा। रमण-महर्षि हृद् शब्दका अर्थ आत्मा मानते हैं—उनका जो पहला श्लोक "सद्दर्शनम्"का है वह उस श्लोकमें आया—हृदये हृदाख्याः—हृदयमें वह हृद् नामवाला है। परमात्माका नाम है हृद्—उसके सामने जानेपर सबकी सत्ता छिन जाती है, उसके सिवाय दूसरी वस्तुकी सत्ता ही नहीं होती, उसीसे सब सिद्ध होते हैं, उसीसे मालूम पड़ते हैं, उसीसे प्यारे लगते हैं, उसीमें दिखते हैं और उसमें है ही नहीं—यह है हृद्।

हृदाका अर्थ है स्वयं—अपने आपको अपने आप देखो—स्वयं तत्त्वदेखनेके लिए पड़ोसीको मत बुलाओ कि अरे आओ जरा बताओ तो कि हमारी आज आँख कैसी लगती है? कि हे भगवान्! कि अच्छा, अपने आपको देखनेके लिए शीशेका भी प्रयोग मत करो, तुम स्वयं हो।

एक बार कहीं चर्चा आयी—किसी अमीरने एक महात्मासे पूछा कि आप यह बताइये कि हम जैसे हैं वैसे ही आपको प्यारे लगते हैं कि हमारे अन्दर कोई परिवर्तन हो जाय तब प्यारे लगेंगे? माने हम मूँछ-दाढ़ी बनवाकर आयें तब आप हमसे प्यार करेंगे कि जैसे हमारी मूँछ-दाढ़ी बढ़ी हुई है वैसे ही आपका प्यार है? हम जैसे हैं वैसे ही आपके प्यारे हैं या हममें-से अमुक-अमुक दोष दूर हो जायँ और अमुक-अमुक गुण आजायँ तब आप हमको प्यार करोगे? एक महात्मासे मैंने पूछा—कि दुनियामें क्या-क्या फेर-बदल हो जाय तो दुनिया आपको अच्छी लगनी लगेगी? बोले कि बाबा, या तो यह कहना पड़ेगा कि जैसी है वैसी ही अच्छी लगती है और या तो यह कहना पड़ेगा कि कितना भी फेर-बदल हो जाय यह हमको कभी पसन्द नहीं आवेगी—दो के सिवाय तीसरा इसका जवाब नहीं है। और ये जो लोग अर्ध-ऊर्ध्वमें रहते हैं कि इतना सुधार हो जाय, इतना सुधार हो जाय, इतना सुधार हो जाय वे कर्ता-कर्मके चक्करमें पड़े हुए हैं। या तो दुनिया जैसी है वैसा हमारा स्वरूप परमात्मा है या तो दुनिया अनात्मा है, दृश्य है, परिवर्तनशील है, इसमें तो हर फेर-बदल होता ही रहेगा, तो इसमें अपने चित्तको क्यों कुढ़ाना?

हृदाका अर्थ है कि जो प्रवर्तनशील और परिवर्तनशील पदार्थ है—जिसमें प्रवृत्ति हो रही है वे प्रवर्तनशील और जिसमें परिवृत्ति हो रही है वे परिवर्तनशील—प्रवृत्ति होना माने नयी चीजका पैदा होना और परिवृत्ति माने बदल होना; तो नित्य प्रवर्तनशील और नित्य परिवर्तनशील पदार्थोंकी उत्पत्ति और चेष्टा जिसमें प्रतीत हो रही है, वह हृदा है। आत्मा ही हृदा है—

यत्र चैवात्मनात्मानं पश्यन्नात्मनि तुष्यति (गी० ६.२०)

आत्मना आत्मनि आत्मानं पश्यन् तुष्यति—किसको देख रहे हैं? बोले-अपनेको। किससे देख रहे हैं? कि अपने से। कहाँ देख रहे हैं कि अपनेमें—देखनेवाला भी खुद, देखनेका औजार भी खुद, जो देखा जाता है सो भी खुद और जिसमें देखा जाता है सो भी खुद! आत्मनि एव आत्मना एव आत्मानम् एव—अपनेमें, अपने आपसे, अपने आपको देख रहे हैं। इसका अर्थ है 'हृदा' जहाँ अन्य कोई नहीं, कुछ नहीं—जहाँ आभास भी नहीं, जहाँ अनात्म-दर्शन नहीं है। जहाँ अपने सिवाय कुछ है ही नहीं, वहाँ महावाक्य भी क्या करेगा? काटो महावाक्यको!

बोले—'हृदा'।—'हृदा'का अर्थ है—**आत्मनैव आत्मानं पश्येत्**—अपने आपमें अपने आपको देखो। दूसरेको अगर देखोगे तो उसको काटना पड़ेगा, तब काटनेके लिए औजारकी जरूरत पड़ेगी, वृत्ति बनानी पड़ेगी। अज्ञान कहाँ है—अज्ञान ब्रह्ममें है कि आत्मामें है? कि अज्ञान न ब्रह्ममें है, न आत्मामें है; जो अपनेमें अज्ञान मानता है उसीमें है। अज्ञान कहीं नहीं है—यह आप वेदान्तका बम-गोला समझो। अज्ञान न ब्रह्ममें है, न आत्मामें है, न जगत्में है, न मैंमें है, अज्ञान न तुममें हैं; जो अपनेमें अज्ञान मानता है माने जो अपनेको अज्ञानवाला मानकर बैठा है उसीमें अज्ञान है, और अज्ञान कहीं नहीं होता तब अज्ञानकी निवृत्ति भी अपेक्षित नहीं है, परन्तु यदि तुमको मालूम पड़ता है कि अज्ञान है तो उसकी निवृत्तिके लिए वृत्तिकी जरूरत है, वृत्ति-ज्ञानकी जरूरत है। यह तो बुद्धिमें भ्रम है—ब्रह्ममें अज्ञान नहीं है, आत्मामें अज्ञान नहीं है, ईश्वरमें अज्ञान नहीं है। यह तो हम ठीक-ठीक नहीं समझते हैं, इसीका नाम अज्ञान है—अध्यास ही, भ्रम ही अज्ञानका लिङ्ग है।

'हृदा'—**आत्मनैव आत्मानं पश्येत**—अपने आपमें अपने आपको देखो, बोले—अपने आपमें जो दीखता है सो विवर्त्त ही है, प्रतीति ही है—प्रतीति माने तुम्हारे सिवाय दूसरा कुछ नहीं है, तुम ही हो।

बोले—भाई, बात तो यह सुननेमें बड़ी आसान है—**स्वयं च तत्त्वं स्वयमेव**

बुद्धम्। ठीक है प्रबुद्ध लोग आत्माकी मुक्तिके लिए वृत्तिकी अपेक्षा भी नहीं रखते हैं—स्मरण हो कि कल्पना हो, कि प्रमाण-वृत्ति हो—कुछ नहीं। परन्तु यह छोड़ो, अब दूसरे नम्बरकी बात करो। बोले—**मनीषा**। इस श्रवणसे यदि तुमने अपनेको मुक्त नहीं जाना तो इसमें दो कमी हैं—एक तो दृष्टिमें स्वच्छता नहीं है इसलिए नहीं मालूम पड़ता और दूसरी बात यह है कि अगर अपनी दृष्टिमें स्वच्छता न भी हो पर दूसरेकी दृष्टिकी स्वच्छतापर श्रद्धा हो तो भी काम बने, तो वह भी नहीं है। तब बोले कि आओ बुद्धिसे विचार करो—नेति-नेतिके द्वारा निषेध करो और ब्रह्माकार-वृत्ति बनाओ।

कल-परसों एक सज्जनने पूछा था कि यह ब्रह्माकार-वृत्ति क्या होती है? तो हमको एक पुरानी बात याद आ गयी—हमने तपोवन स्वामीसे यही पूछा था। ये जो स्वामी चिन्मयानन्दजी हैं न, इनके गुरु थे तपोवन स्वामी, उत्तर-काशीमें रहते थे। पहली बार जब मैं उत्तर-काशी गया था करीब सन् अड़तालीसमें—तब स्वामी तपोवनजीसे करीब-करीब एक महीनेतक रोज मिलना-जुलना रहा। मैंने उनसे पूछा कि यह ब्रह्माकार-वृत्ति क्या है? तो हँस पड़े। बोले—जैसे घट-ज्ञान ही घटाकार-वृत्ति है, घट-ज्ञान माने घड़ेको प्रमाणका विषय बना लिया, जान गये कि यह घड़ा है, तो यह घड़ेको जानना ही घड़ाकार-वृत्ति है; घटकी कल्पनाका नाम घटाकार-वृत्ति नहीं है; घटकी स्मृतिका नाम घटाकार-वृत्ति नहीं है; प्रमाण और प्रमेयका निर्दोष सन्निकर्ष—निर्दोष आँखसे निर्दोष घड़ेको देख लिया—घड़ेका ज्ञान हुआ—इसीका नाम घटाकार-वृत्ति है। उसी प्रकार ब्रह्माकार वृत्ति क्या है कि ब्रह्म-ज्ञान ही ब्रह्माकार-वृत्ति है—वह दुहरानेके लिए नहीं होती है, वह बहुत दिनोंके अभ्याससे नहीं होती है—**मनीषा** होती है।

यह 'मनीषा' शब्द दो तरहका है—एक मनीषा शब्द आकारान्त है, वह बुद्धिका वाचक होता है और मनीट् शब्द हलन्त होता है, उसका भी तृतीया विभक्तिमें मनीषा शब्द बनता है। तो 'मनीषा' का अर्थ है बुद्ध्या।

देखो, ये जो औजार हैं तुम्हारे, वे काम नहीं आते हैं अनन्तको जाननेमें। यह पूरब-पश्चिम-उत्तर-दक्षिण जो कुछ दिखायी पड़ रहा है इसको देखनेमें क्या तुम्हारी आँख समर्थ है? क्या इसका ओर-छोर तुम्हारी आँख पा सकती है? कि नहीं पा सकती। कि अच्छा, सृष्टिका आदि-अन्त देखनेमें तुम्हारी आँख समर्थ है? कि नहीं समर्थ है! अच्छा, वस्तुकी भीतरी चीजको देखनेमें क्या आँख समर्थ है? कि नहीं समर्थ है! तो, जब भीतर भी नहीं देख सकती, ओर-छोर भी नहीं देख

सकती और आदि-अन्त भी नहीं देख सकती तो इस चश्मेका काम नहीं है— इन्द्रियोंके चश्मेको उतार करके रख दो—इन्द्रियोंकी खोल जहाँ-की-तहाँ रहे; यह तो खोली है खोली, इस शरीर-सहित इन्द्रियोंकी खोलीको जहाँ-की-तहाँ रहने दो। अब रहा मन, तो मन मन-ही-मन संकल्प करने लगा कि यह स्वर्ग है, यह नरक है; यह देवता है, यह दानव है, यह मानव है। इस मनकी जो शासिका मनीट् बुद्धि है, मनीरामकी जो ईश्वर है, जो मनको चलाती है, वह बुद्धि है मनीषा, उस बुद्धिसे (अनन्तका विचार करो।)

मनान्सि इष्टे इति मनीट् तया मनीषा।

मनीषा—बोले कि अरे-अरे मन, जब आँखसे, नाकसे, कानसे, जीभसे ब्रह्मका ज्ञान हो ही नहीं सकता तो तू इन्हींके द्वारा देखे हुए पदार्थोंके बारेमें क्यों संकल्प करता है? तू संस्कारसे इतना आक्रान्त हो गया है? अबतक जो देखा है, सुना है इन इन्द्रियोंके द्वारा, उनका जो संस्कार है उसको छोड़ दे। मनमें जो देखे, सुने, अनुभव किये हुये का संस्कार है, जिससे स्मृति होती है और जिन संस्कारोंसे आगे के लिए कल्पना होती है, उन दोनोंसे अपनी बुद्धिको खाली कर दो। इसीका नाम नेति-नेति है। नेति-नेतिके द्वारा तिरस्कार कर दो! मनीषा—बुद्धिके द्वारा दृश्यमान परिच्छिन्नताका तिरस्कार कर दो। बुद्धिमें यह जो मैं परिच्छिन्न हूँ—वृत्ति है, उसका भी तिरस्कार कर दो—बुद्ध्या, मनीषा।

देखो, यह नेति-नेति महावाक्यके द्वारा– नेति-नेतिके आलम्बनके द्वारा बुद्धिने आत्मा-अतिरिक्त सम्पूर्ण दृश्यका, परिच्छिन्नका, भोगका, कर्मका निषेध कर दिया—और जो शेष रहा वह अपरिच्छिन्न, अकर्म, अभोग्य, अदृश्य अपना आपा है। यह अपने-आपको अनन्तके रूपमें जानना ही 'मनीषा' है— बुद्धिके द्वारा विचार करके।

अब तीसरा नम्बर लो—**मनसाभिक्लृप्तो**। '**हृदा**' माने स्वयं और '**मनीषा**' माने बुद्ध्या—स्वयं जानो, स्वयं न जान सको तो बुद्धिसे विचार करके जानो और बुद्धिसे विचार करके भी यदि न जान सको तो? बुद्धि तो जब नोन-तेल-लकड़ीके विचारमें लग जाती है फिर ईश्वरके बारेमें कहाँ जान सकती है? बोले— वह तो बहुत जरूरी है! कि जरूरी तुम्हारे लिए आत्मज्ञान है कि पाँच-सौ साड़ी अपने लिए घरमें रखना जरूरी है? तौल लो न! अरे, पाँच सौ साड़ी ही नहीं पाँच पीढ़ीके लिए इन्तजाम करना जरूरी है—कि अपनेको ब्रह्म जानना जरूरी है? तौल लो अपने को, कहाँ लगे हो? आज भोजन करके कलके लिए फिकरमन्द हो और

परमात्माके ऊपर काला लिहाफ उढ़ा दिया है—सोते रहो बाबा, उठना नहीं, डगमगाना नहीं—मायाका परदा तो डाल दिया आत्मापर, परमात्मापर और छह महीने क्या खायेंगे, इसके लिए फिकर करते हो!

यदि अपना स्वपना स्पष्ट हो तब तो हृदा और स्पष्टता न हो तो बुद्ध्या और बुद्धि भी न हो तो क्या करें? कि फिर मनसे काम लेना पड़ेगा—मनसा। तब भावना करनी पड़ेगी।

चिन्वता मज्जता वा—रमण महर्षि बोलते हैं—ढूँढ़ते हुए, खोजते हुए परमात्माके पास पहुँचो। मध्य-कालके संतोंने तो और स्थूल बात बतायी है—वे कहते हैं कि सोचो, आँख-कान बन्द करनेपर जो आवाज होती है वह कहाँसे आती है? उसके लिए कहते हैं कि शब्दकी डोरपर चढ़कर 'सुरत' प्रियतमके पास पहुँचती है। जैसे कोई कोठेपर रह रहा हो और उसका दरवाजा बन्द हो तो उसपर रस्सी डालकर पहले लोग चढ़ जाया करते थे; तो बोले कि वैसे ही यह शब्दकी डोरी है और सुरत जो है वह अपने प्रियतमसे मिलनेके लिए शब्दकी डोरीपर चढ़कर वहाँ पहुँचती है जहाँसे शब्द आता है। अपने प्रियतमने कोई खट-खट, पट-पट ऐसा इशारा कर दिया, कोई गीत गा दिया कि हम इसी कमरेमें हैं और सुरत जो है वह डोरी पकड़कर उससे मिलनेके लिए उसके पास चढ़ गयी।

मनसाभिक्लृप्ता का अर्थ है कि ये जितने संकल्प तुम्हारे मनमें उठते हैं वे कहाँसे उठते हैं, इनका मूल क्या है ? दिशा-विदिशाका संकल्प, पूरब-पश्चिम-उत्तर-दक्षिणका संकल्प, दाँए-बाँएका संकल्प, सामने-पीछेका संकल्प—कहाँसे उठता है? पहले और पीछे जो हो गया उसका संकल्प, जो होनेवाला है उसका संकल्प, जो हो रहा है उसका संकल्प—कहाँसे उठता है? राम-श्याम, सोहन-मोहनका संकल्प—कहाँसे उठता है?—**मनसाभिक्लृप्तो**—यह संकल्पके उदयका जो स्थान है, संकल्पके उदयका जो मूल उपादान है—संकल्पका जो अधिष्ठान है, संकल्पका जो काल है वह क्या है? संकल्पके कालसे उपलक्षित, संकल्पके स्थानसे उपलक्षित, (उपलक्षित माने इशारा) और संकल्पके उपादानसे उपलक्षित जो आत्म-तत्त्व है, उसे मनसा-मनसे सोचो। क्यो सोचें कि **सोऽहमस्मि**—वही मैं हूँ।

जैसे मूर्तिकी पूजा करनेवाले सनातन-धर्मी सत्पुरुष इदंको ब्रह्म कहते हैं—यह मूर्ति ब्रह्म है, यह शिवलिङ्ग ब्रह्म है, यह कृष्ण-मूर्ति ब्रह्म है; तो जैसे वे इदंमें, मूर्तिमें ब्रह्म-भावना करते हैं वैसे अहंमें ब्रह्म-भावना करो मनके द्वार **मनसाभिक्लृप्तः** है।

इस प्रकार मनके द्वारा अहंमें ब्रह्म भावना करना मन है और नेति-नेतिके द्वारा सबका निषेध कर देना बुद्ध्या है और स्वयं जैसे हो उसमें स्पष्टता आ जाना हृदा है-'**स्वयं च तत्त्वं स्वयमेव बुद्धम्**'हृदा है। और असलमें देखो तो सब-की-सब अभिक्लृप्ति है, कल्पित है। **अभिक्लृप्ति** बड़ी विलक्षण है। वे कहते हैं कि सच्ची चीज हो तो सच्ची चीजसे मिटे। पर तुम्हारा कर्त्तापन —पापी और पुण्यात्मा होना—यह भी क्लृप्त है, कल्पित है, एक मनकी लकीर है; और तुम्हारा भोक्ता होना, सुखी-दुःखी होना—यह भी मनकी एक लकीर है; तुम्हारा नारकीय-स्वर्गीय होना—यह भी मनकी एक लकीर है; तुम्हारा परिच्छिन्न होना—यह भी मनकी एक लकीर है। तो इस अभिक्लृप्तिको, इस कल्पित लकीरको चाहे मनसे भावना करके मिटाओ, चाहे बुद्धिसे जाँच-पड़ताल करके मिटाओ और चाहे स्वमें स्वयं स्थित होकर मिटाओ—पर मिटाओ कैसे भी मिटाओ।

आप जानते हैं पाकिस्तानका भी एक आकाश होता है और हिन्दुस्तानका भी एक आकाश होता है। पाकिस्तानके आकाशमें यदि हिन्दुस्तानके हवाई जहाज जायँ तो सीमाका उल्लंघन होगा—वह मारकर गिरा देगा और पाकिस्तानके जहाज हिन्दुस्ताके आकाशमें अगर आयें तो यह मारकर गिरा सकता है। यह आकाशमें जो एक लकीर खींची हुई है कि इसके इधर हिन्दुस्तान और उधर पाकिस्तान यह क्या है? कि यह हिन्दुस्तान—पाकिस्तानकी मार्यादा-सीमा मनसे कल्पित की गयी है। इसी प्रकार एक ही निर्विशेष दृङ् मात्र-चैतन्यात्मा सबके शरीरमें है, उसमें मर्यादा तो अपनी बुद्धि, अपने मन, अपने सुख, अपने स्वार्थ, अपने संस्कारके अनुसार बनायी गयी हैं। इस कल्पनाको कल्पनासे काट दो—मनसाभिक्लृप्तो। और यह सारे भेदोंका मूल कल्पना है और इस कल्पनाका अधिष्ठान जो आत्मा है सो ब्रह्म है—

यह एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति—जो इसको जानते हैं वे अमृत हो जाते हैं।

अब ऐसी बुद्धि, ऐसा ज्ञान कैसे प्राप्त हो, इसका विवेक अगले मन्त्रमें बताते हैं। इसके लिए एक अभ्यासका, एक साधनाका—जो हम अपने घरमें बैठकर रोज-रोज करें जिससे ऐसी बुद्धिका उदय होवे—उसका वर्णन अगले मन्त्रमें आता है!

परम् गति और योग-साधन

अध्याय—२, वल्ली—३, मन्त्र १०-११

यदा पञ्चावतिष्ठन्ते ज्ञानानि मनसा सह।
बुद्धिश्च न विचेष्टति तामाहुः परमां गतिम्॥
तां योगमिति मन्यते स्थिरामिन्द्रियधारणाम्।
अप्रमत्तस्तदा भवति योगो हि प्रभवाप्ययौ॥ २.३.१०-११

अर्थ :—जिस समय पाँचों इन्द्रियाँ मनके सहित आत्मामें स्थित हो जाती हैं और बुद्धि भी चेष्टा नहीं करती उस अवस्थाको परम गति कहते हैं। उस स्थिर इन्द्रिय धारणाको ही योग मानते हैं। उस समय मनुष्य प्रमादशून्य हो जाता है क्योंकि योग मोक्षकी उत्पत्ति और बन्धका नाशरूप है॥ १०-११॥

पिछले मन्त्रमें तीन बात बतायीं—हृदा, मनीषा, मनसा।

हृदा—स्वयं अपने स्वरूप-रूपसे तुम ब्रह्म ही हो! ब्रह्म माने अविनाशी, परिपूर्ण, अद्वितीय, ज्ञान-स्वरूप—तुम्हारे सिवाय दूसरा न कोई जीव, न जगत्, न नियन्ता।

फिर दूसरी बात बतायी **मनीषा**—अगर ऐसा अनुभव होवे तो विवेक करो—मैं दृश्यसे न्यारा द्रष्टा हूँ। जब तुम अपनेको जान लोगे कि मैं दृश्यका द्रष्टा हूँ तो जैसे घड़ीके द्रष्टा हुए तो घड़ीके भीतर जितना स्थान है उस देशका और घड़ीका जो काल है उसका, घड़ीके देश और काल दोनोंका भी द्रष्टा हो गये—केवल द्रष्टा जानने-भर की बात है। फिर दृश्यको जब नेति-नेतिके द्वारा निषेध कर देते हैं तो दृश्य वस्तु, दृश्य देश, दृश्य-काल-तीनोंका निषेध हो जाता है; और तीनोंका निषेध हो जानेपर जो द्रष्टा है वह तत्त्वमस्यादि महावाक्यसे जो वृत्तिज्ञान उदय हुआ—उस वृत्तिज्ञानसे परमात्मा ही है; द्रष्टा तो परमात्मा ही है!

अगर इससे भी काम नहीं चला, यह भी नहीं हुआ, तो बोले कि **मनसा**—अच्छा, मनसे भावना ही करो। जैसे उपासक लोग देखते हैं पत्थरकी मूर्ति परन्तु भाव करते हैं कि यह परमात्मा है, वैसे ही तुम देखो अपने अहंको और भाव करो कि परमात्मा है—**सोऽहम्**। ये तीन बातें बतायीं।

इस प्रसङ्गमें यह बताया कि जब मनको समेटने लगते हैं—इन्द्रियोंको जब बाहरके विषयोंसे समेट लिया, माने बाहरके विषयोंको इन्द्रियोंसे ग्रहण नहीं कर रहे हैं—तब मन दौड़ने लगा इधर-उधर! जब मन दौड़ने लगा इधर-उधर तो बोले कि हे मन, तुम किसलिए इधर-उधर दौड़ते हो? तुम्हारा कोई अपना प्रयोजन तो है नहीं, हमारे लिए ही तो दौड़ते हो, क्योंकि तुम जड़ हो और हम चेतन हैं। यह मन जो शब्दमें जाता है, रूपमें जाता है, स्पर्शमें जाता है, रसमें जाता है—या स्त्रीमें जाता है, पुरुषमें जाता है, भोजमें जाता है, वह किसके लिए जाता है—अपने लिए जाता है कि हमारे लिए जाता है? बोले—भाई कि अपने लिए तो तुम जाते नहीं हो, क्योंकि खुद तो तुम जड़ हो और अनेक-अनेक संस्कारोंके पुञ्ज हो और वृत्ति हो—वृत्तियोंके पुञ्ज हो, वासनाओंके पुञ्ज हो, अनेकात्मक हो, दृश्य हो, जड़ हो—जड़का तो कोई प्रयोजन नहीं होता, तुम हमारे ही लिए तो ऐसा करते हो न!

एक सेठका मुनीम था; वह झूठ बोलकर, कपटकरके, बेईमानी करके व्यापारमें कमाई कर लेता। एक दिन सेठने उसको समझाया कि मुनीमजी, तुमको तो सिर्फ तन्ख्वाह ही मिलती है न? तुम हमारे लिए ही तो झूठ बोलते हो, कपट करते हो, बेईमानी करते हो; तो हमको इसकी जरूरत नहीं है, तुम हमारे लिए यह सब मत किया करो; जो कुछ तुम झूठ-कपटसे कमाओगे वह कमाई हम नहीं लेंगे, हमारे लिए तुम क्यों झूठ बोलते हो? तुम्हारा तो अपना कोई प्रयोजन नहीं!

प्रयोजनके साथ तुम्हारा कोई सम्बन्ध ही नहीं बैठता है। अब यह कहो कि नहीं-नहीं, हम अपने लिए नहीं विषयोंके लिए जाते हैं—विषयोंमें तो कुछ है ही नहीं, वे तो क्षयिष्णु हैं—क्षयिष्णु हैं माने बदलते हैं और बिगाड़की तरफ ही जाते हैं। इस संसारका यही स्वभाव है कि इसको जितना सुधारनेका प्रयत्न करो उतना ही यह बिगड़ता है। यह जिन लोगोंको मुँह पर पाउडर लगानेकी आदत पड़ जाती है, उनको यदि पाउडर लगानेको न मिले तो उनका मुँह अच्छा ही नहीं लगता; जिनको लिपिस्टिक लगानेकी आदत पड़ जाती है उनके होंठ खराब हो जाते हैं। इसको जितना ही सँवारने-सजानेकी कोशिश करते हैं उतना ही यह बिगड़ता जाता है। संसारके विषय सब-के-सब क्षयिष्णु हैं और एक दिन, दो दिन ये सुख-रूप मालूम पड़ते हैं, बादमें इनके पराधीन होना पड़ता है—ये हमको पराधीन कर लेते हैं। जो चीज खानेकी आदत पड़ जाय—उसमें पराधीनता आ जाती है।

एक ब्रह्मचारीको बड़ा-स्वच्छ-निर्मल वस्त्र पहननेका अभ्यास हो गया—

पैसा नहीं रखता था और कपड़ा बड़ा स्वच्छ पहने—बिलकुल फटिक-चन्द्र-गिरधारी! श्री उड़ियाबाबाजी महाराजने बुलाकरके डाँटा कि अरे ओ ब्रह्मचारी, तूँ पैसा तो रखता नहीं और कपड़ा इतना निर्मल-स्वच्छ पहनता है, तो बादमें तुम्हें कपड़ेके लिए, साबुनके लिए पैसा माँगना पड़ेगा, क्योंकि इससे दो नम्बरका कपड़ा यदि पहननेको तुम्हें मिल गया तो तेरे मनको सन्तोष नहीं होगा, व्यसन हो जायेगा।

एक साधु थे, अच्छे साधु थे—उनके बारेमें बाबासे किसीने कहा कि वे रोज दूध पीते हैं क्योंकि उनको यदि रोज दूध पीनेको न मिले तो उनका पेट साफ नहीं होता। बाबाने कहा कि फिर उनको किसी सेठके आश्रित होकर रहना पड़ेगा जहाँ उसको रोज दूध मिल सके!

जब मनुष्य किसी विषयके पराधीन हो जाता है—जैसे कि हम स्त्रीके बिना नहीं रह सकते, तो गृहस्थाश्रम जोड़ना पड़ेगा; जैसे हम धनके बिना नहीं रह सकते, तो नौकरी या दुकान जोड़नी पड़ेगी; हम शब्दके बिना नहीं रह सकते, संगीतके बिना नहीं रह सकते, तो रेडियो रखना पड़ेगा। जहाँ हम विषयोंको पराधीन करनेके लिए जाते हैं कि हे विषय, तुम हमारे काबूमें रहो वहाँ विषय तो हमारे काबूमें रहते नहीं, हमको ही विषयोंके काबूमें हो जाना पड़ता है। आदत पड़ी—आदत पड़ी और आदतके पराधीन हुए—यही संसारका नियम है।

तुम अपने मनको समझाओ कि सुख तुमको नहीं मिलता है, हमको मिलता है, तो हमारे लिए तुम विषयोंके पास क्यों जाते हो? और विषयोंके बारेमें विचार करो कि विषयोंमें तो सुख है ही नहीं। देखो, विषय अनित्य हैं, इन्द्रियोंमें शक्ति थोड़ी है, मनमें हमेशा रुचि नहीं रहती और भोक्ता हमेशा भोग नहीं कर सकता—ऐसी स्थितिमें इन विषयोंमें ऐसा क्या रखा है कि इन्हींके लिए प्रयत्न, इन्हींके लिए चिन्तन? यह कहो कि इनके बिना स्वास्थ्य ठीक नहीं रह सकता, तो यह आदत पड़ गयी है, इसीलिए यह स्वास्थ्य ठीक नहीं रह सकता। जिनको बीड़ी-सिगरेट पीनेकी आदत पड़ गयी है, उनको बीड़ी-सिगरेटके बिना टट्टी नहीं होती, तो वह तो आदत पड़ गयी। पर, इसमें भी मनमें कमजोरी लानेकी जरूरत नहीं है।

हमारे एक बाबूजी हैं टूँडलाके, बाबू ज्योति प्रसादजी, पहले राय बहादुर थे, अब उनकी उम्र अस्सीको छू रही है; वे हमारे साथ गंगोत्री गये। बताया कि पचास वर्षसे हमने रोज बीस सिगरेटसे कम कभी नहीं पी है; लेकिन उन्होंने दियासलाई और सिगरेट दोनों गंगोत्रीकी गंगामें डाल दी और बोले—छोड़ दी

आजसे सिगरेट! पन्द्रह वर्ष हो गये इस बातको, उन्होंने फिर कभी सिगरेट नहीं पी। मनुष्यके जीवनमें मनोबलकी कमी है, नहीं तो वह क्या नहीं कर सकता?

यह जो मनीराम इधर-उधर दौड़ते हैं इनका अपना कोई प्रयोजन नहीं है और विषयोंमें कोई सुख नहीं है। विषयोंमें जो सुख आता है वह अभिमानके लिए आता है। देखो, कई बार अपने घरमें अभिमानके लिए कोई ऐसी चीज रखते हैं—यह दिखानेके लिए कि हमारे पास जैसी हीरेकी चूड़ी है वैसी तुम्हारे पास नहीं है, हमारे पास जैसी साड़ी है वैसी तुम्हारे पास नहीं है; हमारे घरमें ऐसी-ऐसी चीज है जैसी तुम्हारे घरमें नहीं है। उन चीजोंको वे काममें नहीं लेते हैं—हमारे घरमें कालीन है पर कभी बिछाते नहीं हैं, क्योंकि लोगोंको दिखानेके लिए रखा है कि बड़ा उत्तम है। ऐसे ही जो नोटके बण्डल रख रखे हैं—जो बैंक-बैलेंस है वह जब तुम्हारे काम ही नहीं आता है तो केवल उसके अभिमानका ही सुख तो ले रहे हो? और कभी-कभी ऐसा भी देखनेमें आता है कि आदमी भले ही गरीब हो लेकिन उसको ऐसा मनोराज्य हो जाता है कि दस दिनके बाद हमको लाख रुपया मिल जायेगा तो बड़ी मौजसे रहने लगता है।

अभिमानसे सुख होता है, मनोराज्यसे सुख होता है, इन सब बातोंको समझकर मनुष्यको वास्तविक सुखका अनुसन्धान करना चाहिए।

कहो कि बाबा, न हम विषयके लिए प्रयत्न करते हैं, न मनीरामके लिए प्रयत्न करते हैं—अपने लिए प्रयत्न करते हैं! बोले कि अपने लिए क्या प्रयत्न करते हो? **तस्य असङ्गत्वात् परमानन्दस्वभावच्च**—यह जो तुम्हारा आत्मा है यह संसारसे असङ्ग है और यह स्वरूपसे ही परमानन्द है! अपने स्वरूपके लिए तो किसीसे कुछ चाहनेकी जरूरत ही नहीं है और कहीं यह जाकर दुनियामें किसीसे जुड़ता नहीं है, मिलता नहीं है, चिपकता नहीं है किसीके साथ। आत्माका स्वभाव तो छोड़ते हुए चलनेका है। आत्माका जो स्वभाव है—मित्रको छोड़ चले, शत्रुको छोड़ चले; सुखको छोड़ चले, दुःखको छोड़ चले—यह असङ्ग है। इसको कोई गोंद नहीं लगती, इसके साथ कोई चीज चिपकती नहीं। हजारों चीज आयी हैं और हजारों चीज छूट गयी हैं, ध्यान करके देखो अब उनकी याद भी नहीं आती है। कितने दोस्त आये, कितने दुश्मन आये—तो वैराग्यकी आवश्यकता है। वैराग्य होवे तो अपने स्वरूपका चिन्तन होवे। ये शरीरके जो वेग हैं ये वेग बैठने नहीं देते हैं, चिन्तन नहीं करने देते हैं।

यदि तुम्हें स्वको प्राप्त करना है तो अन्यताकी जो भ्रान्ति है वह छोड़नी

पड़ेगी; नेति-नेतिके द्वारा निषेध करना पड़ेगा। यह भी नहीं होवे—माने स्वयं स्वरूपानुभूति और विवेक-ज्ञान दोनों ही नहीं होवे तो भावना करनी पड़ेगी, इसके लिए मन एकाग्र करनेकी जरूरत है। एकाग्र माने नुकीला। एकाग्र=एक+अग्र; एक माने एकपर और अग्र माने अगला भाग; एकपर गया अग्रभाग जिसका—माने मनकी जो नोक है, जैसे सूईकी नोक होती है, भालेकी नोक होती है, वैसे मनकी एक नोक होवे और अपने लक्ष्यके साथ वह सम्बद्ध होवे।

आपने वह कथा सुनी होगी कि द्रोणाचार्यके पास पाण्डव-दुर्योधन, कर्ण सब-के-सब लक्ष्य-भेदकी विद्या पढ़ रहे थे। एक बनावटी चिड़िया दिखायी द्रोणाचार्यने-दुर्योधनसे बोले-लगाओ निशाना; कहाँ? कि चिड़ियाकी आँखमें। लगाया निशाना; पूछा—क्या दीखता है तुमको? कि पेड़की वह डाल दिखती है, डालपर चिड़िया दिखती है और चिड़ियाकी आँख दिखती है? बोले, अच्छा रहने दो। फिर कर्णसे बोले; उसने कहा—मुझे डाल नहीं दिखती है, चिड़िया दिखती है; अर्जुनसे पूछा—क्या दीखता है, बोला—सिर्फ आँख दिखती है।

यदि तुम्हे अपना लक्ष्य प्राप्त करना है, लक्ष्य-भेद करना है तो लक्ष्यके सिवाय और कुछ नहीं दीखना चाहिए। ब्राह्मणकी भाषामें बोलते हैं कि यदि तुम्हें ज्ञातव्यका, ज्ञेयका ज्ञान प्राप्त करना है तो बुद्धिके द्वारा केवल उसी वस्तुको देखो। क्षत्रियको बोलते हैं कि यदि तुम लक्ष्य प्राप्त करना चाहते हो तो लक्ष्य-वेध करो। और वैश्यको बोलते हैं कि यदि तुम आत्म-लाभ करना हो तो—अपनी-अपनी बोली समझते हैं सब—आत्म-लाभ सबसे बड़ा लाभ है—**आत्म लाभात् न परं विद्यते**—आत्म-लाभसे बड़ा और कोई लाभ नहीं है, आओ, आत्म-लाभ करो। शूद्रको कहते हैं कि कृत-कृत्य हो जाओ क्योंकि उसके सिरपर कर्मका बोझ है! अपनी-अपनी प्रकृतिके अनुसार सब होता है।

यह बात देखनेमें आयी है कि जैसे हम रास्तेमें चलते हैं तो थक जाते हैं और विश्राम करना आवश्यक होता है। आपको मालूम होगा कि हमको चलनेका मौका मिला है—कभी लगातार दो-दो सौ, चार-चार-सौ मील भी चले हैं। अब लोगोंका हाथ पकड़कर चलते हैं तो लगता होगा कि कैसे चल सकते होंगे, पर अभी भी चलना हो तो चल सकते हैं। क्या करते हैं कि ५-७-८मील चलते हैं तो थक जाते हैं; तब थोड़ी देर बैठ जाते हैं, थोड़ा खेलते हैं, कुछ खाते हैं, कुछ पीते हैं और थोड़ा विश्राम कर लेते हैं और तब फिर ताकत आ जाती है और फिर चल पड़ते हैं। थोड़ा विश्राम कर लेते हैं तो शक्ति बढ़ जाती है कि नहीं? दिन-भर

काम कर लेते हैं और रातको सो जाते हैं तो थकान मिट जाती है, और फिर उतनी ही काम करनेकी शक्ति आ जाती है। कुँएमें-से दिनमें पानी निकाल लेते हैं, रातमें पानी निकालना बन्द कर देते हैं तो सबेरे फिर आप-ही-आप कुँआ भरा हुआ मिलता है। यह जो हमारे जीवनकी शक्ति है—कि पैसेके लिए काम करना; स्त्रीके लिए काम करना; इज्जतके लिए काम करना, कुर्सीके लिए काम करना, भोगके लिए काम करना—काम करते-करते-करते हमारे मनकी और बुद्धिकी जो शक्ति है वह क्षीण हो जाती है दुनियामें लोग व्यग्र हो रहे हैं—बीजी हैं। यह बिज् धातु है—उद्विग्न हैं—यह चाहिए, यह चाहिए। थोड़ी देर अपने-आपको विश्राम दो तो फिरसे शक्ति आजायेगी। लेकिन विश्राममें भी श्रम तो है।

जो लोग कहते हैं कि विश्राम करनेमें श्रम नहीं है उनका भी कहना गलत है। जैसे किसीको नाम जप करनेकी आदत पड़ गयी हो और उससे कहा जाय कि अपनी जीभ स्थिर करो, हिलने मत दो—तो, जीभ रोकनेमें उसको मेहनत पड़ेगी कि नहीं पड़ेगी? मानसिक श्रम उसको पड़ेगा। जिसको काम करनेकी आदत पड़ गयी है वह विश्राम करनेमें भी आकर शिकायत करेगा कि महाराज, मन नहीं रुकता है, इन्द्रियाँ नहीं रुकती हैं, बुद्धि नहीं रुकती है—इधर-से-उधर जा रही है।

असलमें विश्राम कोई महत्त्वपूर्ण वस्तु नहीं है और सुषुप्ति भी कोई महत्त्वपूर्ण वस्तु नहीं है; क्योंकि आप अपने मन और इन्द्रियोंको कितना भी रोको सुषुप्तिसे गाढ़ी अवस्थामें तो ले जा नहीं सकते। सुषुप्तिमें जितनी गाढ़ी अवस्था होती है उतनी गाढ़ी अवस्थामें आप ध्यान करनेके लिए बैठो और चले जाओ ऐसा तो मुश्किल है। इसका अभिप्राय क्या है यह आपको सुनाते हैं—असलमें यदि विश्रामसे ही सारा काम बन जाता तो सुषुप्तिमें जब हम गाढ़ नींद लेते तब सारा काम बन जाता, ध्यान लग जाता—हम विश्राममें बैठ जाते, मनका विश्राम होता और सारा काम बन जाता। मुख्य बात बीजकी है वह आप समझो।

सुषुप्तिमें जानेपर भी आप विषयकी वासना सानेके पहले रखते हो। सोनेके पहले क्या चाहिए कि हमको वस्त्र चाहिए, हमको भोजन चाहिए, हमको स्त्री-पुरुषका भोग चाहिए, हमको मकान चाहिए, हमको पैसा चाहिए—यह सारी वासना रही मनमें और सो गये। जब दूसरे दिन सोकर उठते हो तब क्या वे वासनाएँ मिट जाती हैं? सुषुप्तिके समय वासनाएँ बीज-रूपमें रहती हैं और विश्रामके समय भी वासनाएँ बीज-रूपमें रहती हैं—विश्रामसे उठे और फिर

वहीं-के-वहीं। विश्राम करके चोर चोरी करनेके लिए, ठग ठगी करनेको गया, पण्डित वेद पढ़ने गया, सैनिक बन्दूकका निशाना लगाने गया, व्यापारी दुकानमें गया। विश्राम करके उठनेके बाद भी विश्रामके पहले जैसी वासना होती है वैसी ही चेष्टा होती है। मुख्य बात विश्रामकी नहीं है, मुख्य बात जो है वह बीजमें वासनाएँ जो जाकर छिपती हैं और निकलती हैं उनको मिटानेकी है। और मिटानेकी भी नहीं है, उनका जो मूल्याङ्कन हो गया है अज्ञान-दशामें—अज्ञान-दशामें वे जो महत्त्वपूर्ण हो गयी हैं—उनके लिए हम यह समझते हैं कि ये ही हमको सुख देती हैं और ये ही हमको सुखसे वञ्चित करती हैं—यह जो उनके प्रति महत्त्वकी भ्रान्ति हो गयी है, इस महत्त्वकी भ्रान्तिको मिटाना आवश्यक है।

अच्छा, आओ अब बुद्धि-पूर्वक जो शक्ति लायी जाती है उसके बारेमें थोड़ा विचार करें। देखो, सुषुप्ति आती है या आप थोड़ा बेहोश हो जाते हैं या थोड़ा विश्राम कर लेते हैं—अबुद्धि-पूर्वक—तो ये वासनाएँ कहाँ रहती हैं ? कि बुद्धिकी शिथिलतामें ही वासनाओंका निवास है, जहाँ ज्ञान-शक्ति प्रज्वलित नहीं है—माने सत्तापर दृष्टि जहाँ प्रज्वलित नहीं है वहीं अंगूर और इमली और आमके बीजका भेद है; जहाँ सत्तापर प्रज्वलित दृष्टि है—बिना किसी भोगकी वासनाके—अंगूरको खाना नहीं है, इमली खाना नहीं है, आम खाना नहीं है—खानेकी वासनासे मुक्त होकर जब हम अंगूर-इमली और आमको देखते हैं तो वह जैसे पंचभूत से जुदा नहीं है ऐसी ही जब वासनासे मुक्त होकर हम इस संसारको देखते हैं तो यह ब्रह्म-सत्तासे जुदा नहीं है। यह तो भोगके जो संस्कार हैं (उनके कारण बीजोंमें भेद है) और वे कहाँ हैं कि वे बुद्धिकी शिथिलतामें हैं, बुद्धिकी मन्दतामें हैं, अज्ञानमें हैं—अबुद्धि-दशामें ही वे पल रहे हैं—अबुद्धि-दशामें ही वे पनपते हैं, इसलिए जरा बुद्धिको बढ़ानेकी जरूरत है।

हम तो आप लोगोंकी बुद्धिपर बहुत विश्वास करते हैं। आप जानते हैं कि आज अगर किसीसे कह दें कि बुद्धि बढ़ाओ तो वह नाराज हो जायेगा—एक सज्जन आये प्रेम-कुटीरमें और उन्होंने वेदान्तपर भाषण दिया। अब स्वामी प्रेमपुरीजी महाराज तो वेदान्त-विद्याके बड़े पारखी थे, जानकार थे; उन्होंने उन संतसे कह दिया कि अभी आप थोड़े दिन और वेदान्तका सत्संग कीजिये और अनुभवी पुरुषोंसे वेदान्त सीखिए। अब वे सन्त नाराज हो गये; वे बोले—हमको ऐसा कहते हैं स्वामी प्रेमपुरीजी, हमको और सीखनेके लिए कहते हैं; तो उनको अपना अपमान मालूम पड़ा।

एक श्रीमतीजी थीं, उन्होंने किसी शैतानकी सेवा की, तो शैतान उनके ऊपर खुश हो गया और बोला—वर माँगो। अभी स्त्री सोच ही रही थी कि शैतान बोल पड़ा कि कहो तो तुमको और सुन्दर बना दें। तुरन्त स्त्रीने एक चाँटा मारा शैतानको—तुम हमको असुन्दर समझते हो? तुम हमको कुरूप समझते हो।

यदि किसीसे हम यह कहें कि तुम अपनी बुद्धि और बढ़ाओ तो वह कहेगा कि तुम हमको मूर्ख समझते हो क्या? बड़े भारी अपमानका अनुभव करता है आदमी! उपनिषद्में यह बात आयी है—विरोचन और इन्द्र दोनोंने जाकर कहा कि हमने पहचान लिया। ब्रह्माजी ने यह विचार किया कि यदि हम यह कह देंगे कि तुमने नहीं पहचाना तो इनका बुद्धि-भ्रंश हो जायेगा—माने ये अपमानका अनुभव करेंगे कि हमको ये मूर्ख समझते हैं।

आपको हम वह युक्ति ही बताते हैं जिससे बुद्धि बढ़ती है, जिससे आप स्वयं अपने-आपमें रहें और अपनेको ब्रह्म जान जायें। जानना भी वृत्ति है; या तो नेति-नेतिके द्वारा निषेध करनेमें समर्थ हो जाये, या तो आपकी ब्रह्म-भावना बढ़ जाये। वह हृत्, वह मनीषा और वह मन आपको प्राप्त होवे जिससे अज्ञान की निवृत्ति होकर परमात्माकी प्राप्ति होती है। तो उसका उपाय क्या है—

यदा पञ्चावतिष्ठन्ते ज्ञानानि मनसा सह—जब हमारे ये पाँच ज्ञान—ज्ञानको पाँच बना दिया! कोई तो दश शिरा हो गया, दशमुख हो गया था रावण और कोई पञ्चशिर हो गया, पञ्चमुख हो गया—कौन कि जो हर समय इन्द्रियोंको अपने साथ जोड़े ही रखता है। हृति बिगड़ गयी न!

पञ्च ज्ञानानि—एक ही रोशनी पाँच छिद्रोंमें-से निकलकर पाँच प्रकारकी मालूम पड़ रही है। जैसे पाँच रंगीन शीशोंमें-से एक ही रोशनी निकलती है तो हरी, नीली, लाल, पीली, काली मालूम पड़ती है, ऐसे ही इस शरीरके भीतर एक आत्म-ज्योति जग रही है—और वह पाँच ज्ञानेन्द्रियोंके द्वारा बाहर निकलती है और पाँच प्रकारकी मालूम पड़ती है—शब्दाकार ज्ञान-रश्मि, स्पर्शाकार ज्ञान-रश्मि, रूपाकार ज्ञान-रश्मि, रसाकार ज्ञान-रश्मि; गन्धाकार ज्ञान-रश्मि। ये ज्ञान-रश्मि हैं।

ज्ञानानि माने ज्ञानेन्द्रियाँ। ज्ञान शब्दका अर्थ है—

ज्ञायन्ते शब्दादि विषया एभिः इति ज्ञानानि।

जिनके द्वारा शब्दादि पाँच विषय जाने जाते हैं उनका नाम है ज्ञान और वे हैं पाँच। वर्णन आता है न कि पंजाबमें पाँच नदी बहती थीं—पंच-नद-देश, पञ्चाम्बु-

देश—पाँच पानीवाला देश, पंचाब:-देश। ये सब संस्कृतमें बिलकुल शुद्ध हैं—पाँच है जल जहाँ। वेदमें वर्णन आता है—**पञ्चनद्यः सरस्वतीं अभियन्ति सस्त्रोतसः**—ये पाँचों जो नदियाँ हैं ये बाहरसे विषयोंका ज्ञान लेकर भीतरकी ओर, परमात्माकी ओर, जो ज्ञानकी अधिष्ठात्री देवी हैं, ज्ञानका जो निधान है उसमें ये जाकर मिलती हैं। आँख रूप देखती है और किसको बताती है, कि हमको; कान शब्द सुनता है, किसको बताता है कि हमको; नाक गन्ध लेती है किसको बताती है कि हमको, त्वचा स्पर्श करती है किसको बताती है कि हमको; जिह्वा बाहरसे स्वाद लेकर किसको बताती है कि हमको—ये जो पाँच ज्ञानके औजार हैं ये बाहरके विषयोंका ज्ञान ग्रहण करके हमारे पास पहुँचाते हैं। अब जरा इनसे कहो कि ए मेरे नौकरों, ओ मेरे काम करनेवालो, अब तुम थोड़ी देर शान्तिसे बैठो, हमारे पास किसीको मत लाओ; इनसे कहो कि हमारे पास बाहरसे तुम कुछ लाकर मत दो। बोले—ठीक है, बाहरसे नहीं आता। तब मनसे कहो कि जो तुम्हारे अन्दर पहलेके संस्कार हैं उनके अनुसार संकल्प मत करो, क्योंकि तुम्हें जो याद आती हैं और तुममें जो कल्पनाएँ उठती हैं वे सब इन्द्रियोंकी दी हुई हैं न, तो इन्द्रियोंसे उधार लेकर बेटा जो तुम खेल खेलते रहते हो, उसको थोड़ी देरके लिए बन्द कर दो।

आपको आश्चर्य होगा कि यह जो इन्द्रियोंका खेल है यह बड़ा हल्का-फुल्का मामला है। आपके मनमें कामकी कितनी भी उत्तेजना हो, आपको जरा एक साँप दिख जाये तो साँपके दिखते ही वह कामकी उत्तेजना पता नहीं कहाँ चली जायेगी! और धनका चाहे कितना ही लोभ हो एक कटार दिखा दो! ये तो बड़ी हल्की-फुल्की चीज है जिनके चक्करमें मनुष्य फँसा हुआ है, उनको तो वह थोड़ी-थोड़ी बात पर छोड़नेको राजी रहता है, पर परमेश्वरके लिए छोड़नेको राजी नहीं होता। आप जानते हैं कि इसका क्या कारण है? उसको अपने शरीरका मूल्य ज्यादा है कि साँप काट लेगा तो हम मर जायेंगे, फिर ये विषय किस काम आवेंगे; कटार लग जायेगी तो जीवन ही हमारा खत्म हो जायेगा तो ये विषय-भोग क्या काम आवेंगे—शरीरकी कीमत उसके मनमें ज्यादा है और ईश्वरकी कीमत कम है—सारा बुद्धिका खेल है—

श्रीउड़ियाबाबाजी महाराज कहा करते—आसन बाँधकर बैठ जाओ, पीठकी रीढ़ सीधी करलो—कुर्सीपर बैठकर नहीं होगा, आपलोग गड़बड़ नहीं करना कभी। आसन बाँधकर, पीठकी रीढ़ सीधी करके बैठ जाओ और शरीरका हिलना बन्द कर दो—बस इतना ही ध्यान रक्खो कि हमारा शरीर हिलने न पावे।

बस, और कोई ध्यान करनेकी जरूरत नहीं है—शरीर हिलने न पावे। क्या होगा आप जानते हैं? थोड़ी देर तक मन हिलेगा और बादमें वह भी बैठ जावेगा, क्योंकि यह मनका जो पानी दौड़ता है यह शरीरके हिलनेसे ही दौड़ता है। शरीर निष्क्रिय हो जाये तो मनीराम भी निष्क्रिय हो जायें।

हम लोग यह बात मानते हैं कि मन भौतिक है। अन्नसे मन बनता है यह बात वेदान्तमें बारम्बार कही गयी है। मन पाञ्चभौतिक है। हमलोग जो भोजन करते हैं उसका सबसे मोटा अंश मल-मूत्र के रूपमें निकल जाता है और उससे जो सूक्ष्म होता है उससे शरीरमें रक्तादि बनता है और जो उससे भी सूक्ष्म होता है—सत्त्वांश-वह मन बन जाता है। केवल शरीरको स्थिर कर लो थोड़ी देरके बाद मन अपने आप गिर जायेगा।

एक महात्मा थे, भजन करनेको जब बैठते थे तब दोनों अँगूठोंके जो नाखून हैं इन दोनोंको बैठकर आपसमें सटा देते और थोड़ा दबा देते और हाथ गोदमें करके अब ख्याल रखते कि ये ढीले न पड़ें, दबे रहें—इनका दबाव मालूम पड़ता रहे। आप करो, आपके चित्तमें विषय-भोगकी स्फूर्ति नहीं होगी और होगी तो ये नाखून ढीले पड़ जायेंगे—नाखूनोंका जो दबाव है वह तुरन्त ढीला पड़ जायेगा और आपको सूचना मिल जायेगी कि अब आपका मनीराम बह गया।

शतपथ ब्राह्मणमें एक प्रक्रिया बतायी है; बैठकर दोनों ऊपर-नीचेके दाँत आपसमें मिलें नहीं परन्तु, मुँह-होंठ बन्द हो और जीभ जो है सो न ऊपर तालुको छूये और न नीचे जमीनको छूये—उसकी नोक जरा-सी ऊपरकी ओर उठी रहे। ऐसा करनेसे आपको विषयकी स्फुरणा बन्द हो जायेगी। वहाँ यह बताया कि अग्नि प्रकट नहीं होगी। जैसे दो लकड़ी हो और एक मन्थान-काष्ठ हो तो अरणि-मन्थन करके उसमें आग पैदा करते हैं,—शतपथ ब्राह्मणमें इसका वर्णन ऐसे है—जीभ है मथानी और ऊपरका और नीचेका दोनों हिस्सा लकड़ी है; जीभ जब हिलती है तब मन्थन होता है, अग्नि उत्पन्न होती है और उसमेंसे शब्द निकलता है और शब्दमें अर्थ होता है—बिना शब्दके अर्थ नहीं होता—

न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते।
अनुविद्धमेव हि ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते॥

ऐसा कोई अर्थ हमारे ध्यानमें कभी नहीं रह सकता जिसके साथ शब्द न हो—बिना नामका कोई अर्थ होता ही नहीं।

यदि हमने अपनी जीभको (हिलाना) बन्द कर दिया, निष्क्रिय कर दिया तो बस मनीराम भी बन्द। यदि जीभको दाँतका सहारा रहेगा तो उसकी क्रियाका पता नहीं चलेगा और बेसहारा रहेगी तो उसकी क्रियाका पता चल जायेगा। अच्छा, इसमें इतनी बात है कि मुँह खुलना नहीं चाहिए और जीभ-ऊपर-नीचे दाँतमें कहीं लगनी नहीं चाहिए। अगर दाँत नहीं हों तो? बुढ्ढे लोग जिनके दाँत नहीं हों वे बिना दाँतके मसूढ़ोंको ही ऊपर-नीचे रख सकते हैं।

अब यह समझो कि आप बैठ जायँ और ध्यान रखें कि दोनों आँखोंकी पुतली हिले नहीं—आँख चाहे बन्द होवें चाहे खुली होवें। आँख तीन तरहसे रखनेका शास्त्रमें वर्णन है—एक तो खुली आँख, लेकिन दायें-बायें न जाँयें; और दूसरी-बन्द आँख, योगमें खुली आँखको पूर्णिमा बोलते हैं और बन्द आँखको अमावस्या; और तीसरी अधखुली आँख—इसको योगकी भाषामें प्रतिपदा बोलते हैं। भले प्रतिपदा होवे, कि पूर्णिमा होवे, कि अमावस्या होवे, पुतली न हिलें इसमें भी यदि नींद आती हो तो पूर्णिमा रखनी चाहिए और विक्षेप होता हो तो अमावस्या रखनी चाहिए और दोनों होते हों तो अधखुली रखनी चाहिए।—**निमेषोन्मेष-वर्जित-दृष्टि** और पुतली हिलने न पावे—न दाहिने जावे न बाँयें जावे। जोर नहीं लगाना है—जोर लगाना, शरीरपर बल लगाना दूसरी चीज है और ध्यान करना दूसरी चीज है। सहज स्वभावसे छोड़ दो—जबतक तुम्हारी आँखकी पुलती स्थिर रहेगी मनमें विषय-वासनाका उदय नहीं होगा।

अच्छा, शरीरको बैठा दो आसनपर और तुम चले जाओ छतपर और वहाँ बैठ जाओ! शरीरको बैठने दो धरतीपर और तुम बैठ जाओ छतपर और शरीरको देखो कि आसनपर तुम्हारा शरीर बैठा हुआ है।

एक नहीं दसियों ऐसे उपाय हैं इसके कि ऐसी नस होती है जिसको दबानेसे मन स्फुरण-रहित हो जाता है; ऐसी औषधि होती है जिसको खानेसे मन स्फुरण-रहित हो जाता है; ऐसी क्रिया होती है जिसके करनेसे मन स्फुरण-रहित हो जाता है; ऐसा मन्त्र होता है जिसके उच्चारणसे मन स्फुरण-रहित हो जाता है। आप ॐ का उच्चारण कीजिये-ॐ का ऐसा उच्चारण कीजिये कि ओ और म इन दोनों अक्षरोंके उच्चारण बीचमें जो काल होता है उस कालको आप लम्बा कर दीजिये : ओ⋯⋯म्। जितना अन्तर आप ओ और म के बीचमें बढ़ावेंगे उतनी देर तक आपका मन विषयकी स्फुरणसे रहित हो जायेगा।

ऐसे मन्त्र होते हैं, उनके उच्चारणकी ऐसी प्रक्रिया होती है, ऐसा स्थान होता

हैं शरीरमें बन्धके लिए! जैसे नाभि है—साँस लेते हैं तो वहाँसे साँस ऊपर जाती है और जहाँ लौट कर आती है; उस जगहपर थोड़ा हिलता है। उस हिलनेपर दृष्टि जमाओ तो उतनी देर मन नहीं हिलेगा। ये सब स्थूल क्रिया हैं—भौतिक क्रिया हैं भला! ये सब काहेके लिए है कि आप कुछ भी करके अपने मनको थोड़ी देरके लिए रोक सकते हो। पर रोककर जब उठोगे तब क्या होगा—यह प्रश्न है? कि वही होगा जो रोकनेके पहले था; वही रहेगा जो रोकनेके पहले था—श्वासके साथ करो सोऽहं हंसः-सोऽहं हंसः, लेकिन होगा क्या, वही जो करनेके पहले था वही उठनेके बाद होगा; जो करनेके पहले था वही करनेके बाद भी रहेगा; नींदके पहले जैसा घर होता है, उठनेके बाद वैसा ही रहता है।

बोले, हम इतना चाहते हैं कि हमारे बुद्धि और मन जो हमेशा संसारके बारेमें ही सोचते रहते हैं, इनको हम एक बार निर्व्यापार तो करें। जैसे विरक्त पुरुष दुनियाका काम-धन्धा छोड़कर एकान्तमें वेदान्तका स्वाध्याय करता है वैसे हम एक बार अपने मन और बुद्धिसे दुनियाके व्यापारोंके बारेमें सोचना छोड़कर परब्रह्म परमात्माके बारेमें तो सोचना प्रारम्भ करें। अब दो दिशा हो गयी—एक दिशा हो गयी दुनियाके विचारको छोड़ना और दूसरी बात हो गयी परब्रह्म परमात्माके बारेमें विचार करना, यह जो बीचकी सन्धि है इसको निर्व्यापार दशा बोलते हैं।

आप सच पूछो तो व्यापार होता है तो भी तुम द्रष्टा हो और व्यापार नहीं होता है तो भी द्रष्टा हो। यह द्रष्टाके बारेमें ऐसी एक बेवकूफी होती है कि जैसे ऐसे मालूम पड़ता है न कि एक स्थानमें पुस्तक है और एक स्थानमें मैं बैठकर देख रहा हूँ। ऐसा लगता है कि नहीं लगता है? मैं शरीर हूँ, यहाँ बैठा हूँ और सामने चौकीपर रखी हुई पुस्तकका द्रष्टा हूँ। ऐसे लोग ऐसा समझने लगते हैं कि दुनिया तो अलग स्थानमें रखी है और मैं अलग बैठकर उसको देख रहा हूँ!

अब, यह बेवकूफीकी हद होगयी—द्रष्टा कोई शरीरकी तरह परिच्छिन्न वस्तु नहीं है जो अलग स्थानपर तो प्रपञ्चको रख दे और अलग स्थानपर बैठकर, दूसरे स्थानपर बैठकर उसको देखे। बोले हम अन्तर्देशमें और संसार बहिर्देशमें—बहिर्देश वाले संसारको मैं अन्तर्देशमें बैठकर देख रहा हूँ। यह द्रष्टा तो जीवाणु हुआ—द्रष्टा काहेका हुआ? यह तो जीवाणु हुआ जो अन्तर्देशमें जुगनूकी तरह चमकता है—अरे तुम उसके भी द्रष्टा हो।

बोले भाई, जितनी देरतक हम द्रष्टा रहते हैं, उतनी देरतक तो ठीक लेकिन

जब हम द्रष्टा नहीं रहते हैं, दृश्य देखने लगते हैं, तब फिर हम संसारी हो जाते हैं। कि अरे, तुम कितनी देरके लिए द्रष्टा होते हो बाबू! यह तुम्हारी बनावटी, उधार ली हुई आँख कबतक रहती है और कब चली जाती है? एक देशमें बैठकर कोई द्रष्टा नहीं होता, कोई सूक्ष्म रूपमें बैठकर द्रष्टा नहीं होता, एक कालमें बैठकर कोई द्रष्टा नहीं होता। द्रष्टा उसको कहते हैं कि समूचे देश-काल-और वस्तुकी कल्पना है अन्त:करणमें—कल्पित देश, कल्पित काल और कल्पित वस्तु और देश-काल-वस्तुकी समूची पूर्णता है तुम्हारी कल्पनामें—और तुम उस कल्पनामें रहकर कल्पनाको नहीं देखते हो, उस कल्पनामें अधिष्ठान-रूपसे रहकर कल्पनाको देखते हो।

यह नहीं कि तुम नीचे हो और तुम्हारे ऊपर कल्पना रखी हुई है, जैसे शेषनागके सिरपर धरती रखी हुई है सो नहीं, तुम्हारे ऊपर कल्पनाकी बूँद रखी हुई नहीं है—कल्पनाकी बूँदका कोई काल नहीं है, कल्पनाका कोई वजन नहीं है। तुम जो अखण्ड अधिष्ठान चेतन हो उसमें देश-काल-वस्तु, तीनोंकी कल्पना—चेतनमें स्फुरणाकी तरह, तुम्हारे मनमें सपनेकी तरह, रस्सीमें साँपकी तरह रहती है। माने तुम समूचे देशकी कल्पनासे भी बड़े, समूचे कालकी कल्पनासे भी ज्यादा अविनाशी और समूचे वस्तुकी कल्पनाकी सूक्ष्मातिसूक्ष्म दशाकी भी जो कल्पना है उसके साक्षी हो; उस कल्पनाके कल्पित देश-काल-वस्तुके अधिष्ठान साक्षी हो—केवल साक्षी नहीं हो, अधिष्ठान साक्षी हो अर्थात् तुमसे जुदा देश-काल और वस्तु नहीं है।

पर इस बातको समझनेके लिए (परिच्छिन्नसे दृष्टि हटानी पड़ेगी) यह जो छोटी-छोटी चीजोंके लिए बुद्धि भटकती है—अभी तो पाँच रुपयेके लिए तुम्हारी बुद्धि व्याकुल है, एक रिश्तेदार-नातेदारके लिए तुम्हारी बुद्धि व्याकुल है, एक भोगके लिए तुम्हारी बुद्धि व्याकुल है, एक शरीरमें मैं करके तुम्हारी बुद्धि व्याकुल है। तब तुम द्रष्टा किसके हो?

देश-काल-द्रव्यरूप सम्पूर्ण-प्रपञ्च तुम्हारी दृष्टिका विलास है और उस दृष्टिके तुम द्रष्टा हो—माने अधिष्ठान द्रष्टा हो, ब्रह्म-द्रष्टा हो, ब्रह्म चैतन्य हो; यह बात वेदान्त बताता है। वेदान्त कोई कलेजेके भीतर जुगनूकी तरह चमचम चमक रहे जीवको नहीं बताता, वह तो दृश्य है। यदि तुम सबसे अलग रहकर सबको देख रहे हो, तब तो तुम स्वयं परिच्छिन्न हो—तुम सबकी उम्र से अलग उम्र रखकर यदि द्रष्टा हो रहे हो, यदि तुम अलग-स्थान रखकर, अलग वस्तु रखकर

द्रष्टा हो रहे हो तो तुम्हारा द्रष्टापन कहाँ है? तुम द्रष्टा भी हो और अद्वैत भी हो। ऐसे अपने आपको जाननेकी आवश्यकता पड़ती है। इसके लिए क्या करना कि परिच्छिन्न देश, परिच्छिन्न काल, परिच्छिन्न वस्तुमें जो हमारा मन, हमारी इन्द्रियाँ और बुद्धि लग गयी हैं उनको उधरसे हटाना है।

अब इसके सम्बन्धमें एक अद्‌भुत चर्चा है—

योगो हि प्रभवाप्ययौ।

तां योगमिति मन्यन्ते स्थिरामिन्द्रियधारणाम्।
अप्रमत्तस्तदा भवति योगो हि प्रभवाप्ययौ॥ ११॥

तं विद्याद्‌दुःखसंयोगवियोगं योगसंज्ञितम्॥ (गी० ६.२३)

आपलोग विचार करना कि भगवान् श्रीकृष्णने गीतामें योगको दुःख संयोग-वियोग कहा है। दुःखके संयोगका जो वियोग है उसका नाम योग है जो सबसे वियोग है उसका नाम योग है—**वियोगमेव सन्तं योगं इति आचक्षते**—ऐसा नहीं कहा; और **दुःखवियोगं योगसंज्ञितम्**—ऐसा भी नहीं कहा; बल्कि यह कहा कि—**दुःखसंयोगवियोगं योगसंज्ञितम्** अर्थात् दुःखके संयोगका वियोग योग है। दुःखके वियोगका नाम योग है—ऐसे ही क्यों नहीं कह दिया? आपलोगोंको घरमें मौका तो मिलता होगा जरूर। जब घंटे-दो घंटे सुनते हैं तब घंटा-आध घंटा घरमें बैठकर विचार भी करते होंगे—रातको नींद लेते समय ही सही नहीं तो जब खाली होते होंगे तब याद आती होगी—आप सोचना चाहे पढ़ना, पढ़ ही लेना, यही श्लोक निकालकर पढ़ लेना कि भगवान्‌ने दुःखके वियोगको योग क्यों नहीं कहा? दुःख न होनेको योग बोलते हैं—ऐसा क्यों नहीं कहा? ऐसा क्यों कहा कि दुःखके संयोगका वियोग होना योग है।

संस्कृत-भाषामें तो शब्दोंकी पकड़ होती है—दुःखके वियोगका नाम योग नहीं है। जब दुःख होवे ही नहीं तब उसको योग कहते हैं—ऐसा नहीं। दुःखका संयोग न होवे—ऐसा इसका मतलब है। दुःख तो होवे परन्तु दुःखका संयोग न होवे—संयोगका निवारण योगमें होता है। दुःखके संयोगका निवारण योगमें होता है। जैसे पानीमें कमल रहता है परन्तु पानीसे कमल असंग है, कमलमें पानीके संयोगका वियोग है। कमलमें पानी का वियोग नहीं है, पानीके संयोगका वियोग है। इसका अर्थ हुआ कि जलकी धारामें रहता हुआ कमल जलके संयोगसे विमुक्त है।

इसका अभिप्राय हुआ कि यह जो प्रपञ्चकी धारा बह रही है—शब्द-

स्पर्श-रूप-रस गन्धकी जो धारा बह रही है, जो नाना आकार-प्रकार-विकार-संस्कारवाली सृष्टि दिखायी पड़ रही है, इसके वियोगका नाम योग नहीं है, इसके संयोगका वियोग—माने इसमें हम रहें और यह हमारे साथ जुड़े नहीं—ऐसी विद्याका नाम योग है, ऐसी विद्याका नाम ब्रह्म-विद्या है।

यदा पञ्चावतिष्ठन्ते—इस मन्त्रपर एक दिन, दो दिन आपको सुनाया। अब इसके सम्बन्धमें थोड़ी सार-सार बात माने जो वेदान्तका अभिप्राय है सो सुनाते हैं।

मन और बुद्धि निश्चेष्ट होनेपर द्रष्टा आत्मा अपने स्वरूपमें स्थित रहता है—इसका नाम योग है। मनको स्थिर करनेके लिए लोग तरह-तरहके उपाय करते हैं। धर्मात्मा लोगोंका यह विचार है कि यदि हम पवित्र कर्म करें—निषिद्ध न हों, विहित हों, सकाम न हों, निष्काम हों माने स्वार्थके लिए न हों, और कर्त्तापनका अभिमान न हो—तो इस कर्मसे ऐसी कोई शक्ति अपने-आप ही भीतर पैदा हो जाती है कि निषिद्ध-कर्मके त्यागसे, विहित कर्मके अनुष्ठानसे और निष्काम होनेसे और अभिमान-मुक्त होनेसे चित्त-वृत्ति स्वयं एकाग्र हो जाती है। इन्द्रियाँ भी शान्त, मन भी शान्त, बुद्धि भी शान्त। इस धर्मानुष्ठानकी प्रतिक्रियाके रूपमें मन शान्त हो जाता है, विश्रान्त हो जाता है।

उपासना करनेवालोंका ऐसा सिद्धान्त है कि देखनेमें यह आता है कि यदि अपना किसीसे प्रेम होवे और हम उसकी सेवामें लग जायें तो हमारा मन बिना किसी धर्मानुष्ठानके ही उसकी सेवा में तन्मय हो जाता है।

योगाभ्यासियोंका ऐसा विचार है कि चिरकालसे अबतक विषय-चिन्तनका अभ्यास रहनेके कारण हमारा मन ऐसा अभ्यासी हो गया है कि चिरकालतक निरन्तर और महत्त्व-बुद्धि पूर्वक अभ्यास किये बिना चित्त एकाग्र नहीं हो सकता; अतः इसके लिए अभ्यास करना चाहिए।

हमको गाँवकी याद है—हमारे बचपनमें एक योगी आये थे जो हमारे ही घरमें ठहरे थे। तो वे एक नीलम—यही नीलम जो पहनते हैं, शनिश्चर-ग्रहकी मणि उसको माना जाता है—तो वे सामने नीलम रख लेते और उसीपर अपनी आँख जमाते, त्राटक करते नीलमपर कि हमारा मन एकाग्र हो जायेगा।

एक योगी मैंने ऐसा देखा जो अपनी नासिकाके अग्र-भागपर अपनी दृष्टि स्थिर करता था और गन्ध-संवित्, रस-संवित्, रूप-संवित् ऐसा उसका अभ्यास होता।

कोई भौहोंके बीचमें अपनी दृष्टिको एकाग्र करते हैं। कोई आँख बन्द करके श्याम-तिलपर ले जाते हैं—दोनों आँखमें जहाँ से रोशनी की डोरी आती है उसको योगी शिव-नेत्र या श्याम-तिल बोलते हैं। दोनों आँखमें-से अपने मनको वहाँ खींच लेते हैं—ऐसा अभ्यास करते हैं। कोई आसन करते हैं, कोई प्राणायाम करते हैं।

योगियों ने यम-नियममें धर्म और उपासना दोनोंका सार ले लिया। आप विचार करके देखोगे तो मालूम पड़ेगा कि सत्य, अहिंसा, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह, शौच, स्वाध्याय, तपस्या, सन्तोष, ईश्वर-प्रणिधान—ये दस बातें जो योगियोंने मानी हैं इसमें धर्म और उपासनाका निचोड़ आगया। झूठ बोलने वालेका मन एकाग्र नहीं होगा, सच बोलनेवालेका होगा; जो चोरी करेगा उसका मन एकाग्र नहीं होगा, जो दूसरेको तकलीफ पहुँचावेगा उसका मन एकाग्र नहीं होगा; जो ज्यादा इकट्ठा करनेके चक्करमें होगा उसका भी मन एकाग्र नहीं होगा; जो शास्त्रोक्त ब्रह्मचर्यका पालन नहीं करेगा उसका भी मन एकाग्र नहीं होगा, जो पवित्रतासे नहीं रहेगा, थोड़ा तप-त्याग नहीं करेगा, सन्तोष नहीं रखेगा, स्वाध्याय नहीं करेगा, ईश्वर-प्रणिधान नहीं करेगा—उसका भी मन एकाग्र नहीं होगा; यह यम-नियमका सार आपको सुनाया। अपने जीवनमें ये सद्गुण धारण करने चाहिए।

शरीरमें स्थिरता यदि नहीं होगी तब भी मन एकाग्र नहीं होगा, इसलिए आसनसे शरीरको स्थिर करना चाहिए। लेटे-लेटे मन स्थिर नहीं होता है—नींद आनेकी संभावना रहती है; और चलते-चलते भी मन स्थिर नहीं होता, विक्षेपकी संभावना रहती है; इसलिए बैठकर ही यह अभ्यास करना चाहिए—ऐसा योगियोंका भी और इस सम्बन्धमें वेदान्तियोंका भी अभिमत यही है। वेदान्त-दर्शनका सूत्र है—**आसीनः सम्भवात्**—बैठकर भजन करना चाहिए, क्योंकि बैठकर भजन करनेसे ही मनकी एकाग्रता सम्भव है।

यह हुई आसन, प्राणायामकी बात। आसन यदि स्थिर न होता हो तो शेषका चिन्तन करें—अनन्त समापत्ति करें और आगे कोई करनेका काम नहीं रखें। जब भजन करने बैठें तब यह नहीं कि घण्टे भर बाद आफिसमें जाना है। ऐसे बैठना चाहिए कि हम अब अपना मन भगवान्‌में लगा रहे हैं, यदि हमेशाके लिए वे हमें अपने धाममें ले चलें, या नित्य-समाधि लग जाये तो हमारा कोई काम संसारमें बाकी नहीं है। ऐसा संकल्प करके, ऐसा निश्चय करके बैठो तो देखो मन कैसा

एकाग्र होता है। और शेष भगवान् अपना फण खड़ा किये, पृथिवीको सिरपर लिए, विष्णु भगवान्‌को गोदमें लिए अडिग बैठे हुए हैं—इसका ध्यान करोगे तो तुम्हारा शरीर भी अडिग हो जायेगा।

शरीरकी स्थिरतासे, प्राणकी स्थिरतासे, इन्द्रियोंको विषयोंसे खींच लेनेसे, एक देश-विशेषमें धारणा करनेसे, एक लक्ष्य-विशेषमें ध्यान करनेसे, ध्येयाकार-वृत्ति सम्पन्न हो जानेसे, और ध्याता-ध्येयका भेद मिट जानेसे—ऐसे मनकी एकाग्रता आती है।

यह आपको योग-दर्शनमें, यम-नियमसे लेकर समाधि पर्यन्त जो योगके आठ अङ्ग बताये हैं उनकी चर्चा कर दी। अब वेदान्ती लोग कहते हैं कि हमको धर्मकी रीतिसे मनको पवित्र करना मान्य है भला; और उपासनाकी रीतिसे, भगवच्चिन्तन करना भगवत्-धारण करना, मनको एकाग्र करना—यह भी हमको मान्य है; इन्द्रियोंको विषयोंसे लौटाकर उनको निरुद्ध कर देना—अन्तःकरण की वृत्तियोंको, इन्द्रियोंकी वृत्तियोंको और स्वयं द्रष्टाके स्वरूपमें—द्रष्टाका अवस्थित हो जाना—यह भी हमको मान्य है; लेकिन, इन तीनों सिद्धान्तोंमें जो द्रष्टाकी अनेकता है और जगत्‌की सत्यता है और ईश्वरकी अन्यता है, सिद्धान्त-रूपसे ये तीनों बात हमको मान्य नहीं है।

यदि ये धर्मवादी, उपासनावादी, योगवादी जीवको अनेक न मानें, जगत्‌को सत्य न मानें और ईश्वरको अन्य न मानें तो इनका साधन हमको अधिकारी-भेदसे सर्वत्र स्वीकार है, इनके साधन-पक्षसे हमारा मतभेद नहीं है, इनके सिद्धान्तसे ही मतभेद है।

अच्छा, अब आपको शुद्ध वेदान्तकी दृष्टिसे मनकी एकाग्रता क्या है यह बात सुनाते हैं और असलमें हमको यही सुनाना था; इतनी बात जो मैंने सुनायी यह तो केवल भूमिकाके रूपमें थी। वेदान्तका कहना है कि कर्म तो स्वयं विक्षेप है, वह मनकी एकाग्रताका साधन नहीं है; थोड़ी देर करना चाहिए यह बात दूसरी है। उपासनामें हमारे मनको दूर जाना पड़ता है, दूर जानेकी कल्पना करनी पड़ती है। योगमें हमारे मनको कालके अधीन रहना पड़ता है। उपासनामें देशकी दूरी है, धर्ममें स्थूल और सूक्ष्म-विषयका अन्तर है। विषयका भेद है धर्ममें, क्योंकि वहाँ क्रिया है; और देश-भेद है उपासनामें; और काल-भेद है योगमें; इसलिए जरा हमारी प्रक्रिया सुनो कि मन एकाग्र कैसे होता है।

तुम्हारी आत्माका स्वरूप है ज्ञान, माने तुम जो हो सो ज्ञान-स्वरूप हो—

एक बात। तुम स्वयं ज्ञान-स्वरूप हो, प्रकाश-स्वरूप हो—यह जैसा बिजलीका प्रकाश होता है ऐसा नहीं, जैसा सूर्य-चन्द्रमाका प्रकाश होता है, ऐसा नहीं, अवभासनात्मक प्रकाश ही तुम्हारा स्वरूप है, तुम स्वयं ज्ञान हो। अब इस ज्ञानमें तुम्हें जो अनेकता भासती है—कि यह घड़ा आया, यह कपड़ा आया, यह मकान आया, यह औरत आयी, यह मर्द आया—यह विषयकी अनेकतासे जो ज्ञानमें अनेकता मालूम पड़ती है कि ज्ञान अनेक हो गया—एक घट-ज्ञान, एक पट-ज्ञान, एक मठ-ज्ञान; और यह जो तुम्हें तुम्हारे ज्ञान-स्वरूप आत्मामें विषयके भेदसे ज्ञातृत्वका भेद भासता है कि मैंने एक बार घड़ा जाना, कि मैंने एक बार कपड़ा जाना और मैंने एक बार मकान जाना—तीन बार मैं ज्ञानी बना; तो यह तीन ज्ञानी तुम नहीं हो, इन तीनों ज्ञानियोंमें जो एक ज्ञान है सो तुम हो—यह तीन-बार ज्ञानीपना तुम्हें केवल भासता ही है। न तीन विषय हैं, न तीन ज्ञानी हैं। घट-पट-मठ—न ये तीन विषय हैं और न इन तीनोंके लिए तीन ज्ञान हैं और न तीनों ज्ञानके अभिमानसे तुम तीन जाननेवाले हो, तुम स्वयं अद्वितीय ज्ञान-स्वरूप हो।

यह जो मालूम पड़ता है कि पहले घट-ज्ञान हुआ, पीछे पट-ज्ञान हुआ और उसके पीछे मठ ज्ञान हुआ—यह जो पहले-पीछे मालूम पड़ता है कि पहले घट, फिर पट, फिर मठ—पहले स्त्री, फिर पुरुष, फिर बच्चा, फिर मेज, फिर कुर्सी, फिर घड़ी—यह जो ज्ञानमें आगे-पीछे मालूम पड़ता है, यह ज्ञान आगे-पीछे नहीं होता है, ज्ञान बिलकुल अखण्ड है; वह काल-क्रमकी जो संवित् होती है, वह ज्ञानका विवर्त्त है। असलमें न काल है न क्रम है। और यह जो देशकी स्फूर्ति होती है कि यह जो मज्जा-मांस है सो तो चामकी थैली में है और जो लाउड-स्पीकर है वह इससे बाहर है; अथवा जैसे जीभ मुँहमें है और श्रोता जो हैं सो सब-के-सब बाहर हैं; यह बात देहमें मैं करनेसे मालूम पड़ती है, असलमें न श्रोता बाहर हैं और न जीभ भीतर है, एक अखण्ड-ज्ञान है; उसमें बाहर और भीतर भी प्रतीत हो रहा है। यह लाउडस्पीकर बाहर है और जीभ भीतर है—ऐसा जो प्रतीत हो रहा है इसमें ज्ञानने अपने स्वरूपको जो देहके रूपमें देख लिया उससे अपनेको देहके रूपमें देखनेके कारण स्वयं देहमय हो गया और यह लाउडस्पीकर बाहर हो गया और जीभ भीतर हो गयी।

ज्ञानमें न तो विषयका भेद है, न स्त्रीका, न पुरुषका, न मेजका, न घड़ीका, न कुर्सीका; और न तो ज्ञानमें बाहर-भीतरका भेद है—बाहर-भीतरका भेद ज्ञानमें स्फुरणा-मात्र है, ज्ञान-देश परिच्छिन्न नहीं है; और बाप पहले हुआ और बेटा

बादमें हुआ यह जो काल-क्रमका बोध है यह ज्ञानको कालमें परिच्छिन्न नहीं बनाता। और यह जो बैकुण्ठ और मर्त्यलोक और नरकका भेद है और बाहर और भीतरका जो भेद है, यह ज्ञानको भिन्न-भिन्न नहीं बनाता। समाधि और विक्षेपसे भी ज्ञानमें भेद नहीं होता। यहाँतक कि ज्ञानका कभी जन्म नहीं हुआ, क्योंकि ज्ञानका जन्म हुआ तो किसने इस ज्ञानको जन्म दिया? तो जिसने इस ज्ञानको जन्म दिया वह तो ज्ञानसे मालूम पड़ता है, उसके पहले भी ज्ञान था। ज्ञानको न जीव बनाता है, न जगत् बनाता है और न ईश्वर बनाता है, ज्ञानसे ही जीव-जगत्-ईश्वर प्रतीत होते हैं, मालूम पड़ते हैं, भासते हैं—बाहर-भीतर ज्ञानसे ही भासता है, आगे-पीछे ज्ञानसे ही भासता है, समाधि-विक्षेप ज्ञानसे ही भासता है।

इसलिए, यह जोज्ञान है वह अपनेको प्रकाशित करनके लिए पाँच विषयको चाहता है, न पाँच इन्द्रियोंको चाहता है, न अन्तःकरणको चाहता है; न तो यह अपनेको प्रकाशित करनेके लिए समाधि चाहता है और न विक्षेप चाहता है। अच्छाजी, तो यह अपनेको प्रकाशित करनेके लिए अपनेको ही चाहता होगा? ज्ञानका ज्ञान नहीं होता, यह वेदान्त का सिद्धान्त है, विषयका तो ज्ञान होता है, प्रतीयमान विषयका तो ज्ञान होता है परन्तु, ज्ञानका ज्ञान नहीं होता। वह ज्ञान जिसका ज्ञान होता है वह तो ज्ञेय हो गया, वह ज्ञान नहीं रहा। वह जो ज्ञेयात्मना भास रहा है, असलमें ज्ञान ही है।

आपको हम यह बात सुना रहे हैं कि हमको यदि अमुक इतने कालकी समाधि लगे तो वह समाधि तो कालसे परिच्छिन्न होगी, और यदि अन्तर्देशमें या बहिर्देशमें या दूरदेशमें हमें इष्टदेवकी प्राप्ति हो तो वह इष्टदेव ही देश-परिच्छिन्न होगा—अन्तर्देशमें हो तो भी, बहिर्देशमें हो तो भी, दूरदेशमें हो तो भी; उसको दिव्यदेश कहना पड़ेगा। समाधिके कालको दिव्य-काल कहना पड़ेगा, इष्टदेव देशको दिव्यदेश कहना पड़ेगा।

यह जो ज्ञान-स्वरूप आत्मा है इसके लिए वदान्तियोंका कहना है कि इसके ज्ञानके लिए कर्मकी अथवा भावनाकी अथवा अभ्यासकी कोई अपेक्षा नहीं है, यह स्वयं ज्ञान-स्वरूप है। दूसरी कोई भी चीज जो भासती है उसके बारेमें जब विचार करो तो तुम अपने ज्ञान-स्वरूपका विचार करो कि वह चीज स्वप्नकी अपेक्षा क्या विशेष रखती है? वह तो स्वप्नवत् भास रही है! इसमें तो जैसे किसीका वियोग हो गया तो बोले सपनेमें ही संयोग हुआ और सपनेमें ही वियोग

हुआ; कोई चीज आयी और गयी कि स्वप्नमें ही आयी और स्वप्नमें ही गयी; कोई जन्मा और कोई मरा, तो बोले कि स्वप्नमें ही पैदा हुआ और स्वप्नमें ही मरा। यह सब दृष्टि क्या है? कि ज्ञानका, चेतनका जैसे स्वप्न हो! स्वप्न-कालमें जैसे चेतन अपने अन्दर ही बिना पापका पाप, बिना पुण्यका पुण्य, बिना सुखका सुख, बिना दु:खका दु:ख, बिना रागका राग, बिना द्वेषका द्वेष, बिना शत्रुका शत्रु, बिना मित्रका मित्र देख लेता है; ठीक उसी प्रकार सारा समय, सारा देश, सारी वस्तुएँ और सारे दृश्यको अपने स्वरूपमें देख रहा है।

इस अपने आपका इस ज्ञानात्माका, अपने स्वरूप, अपने शान्त आत्मा, अपने शान्त स्वरूपका विचार करो, इस अपने ज्ञान-स्वरूपका विचार करो और विचार मत करो, इसको समझो। न पाँच विषय हैं, न पाँच इन्द्रियाँ हैं केवल ज्ञान है। कौन-सा विषय इन्द्रियमें आवे और कौन-सी इन्द्रियाँ विषयमें जाये? और ज्ञान ही मन है। बहि:करणकी उपाधिसे पाँच विषय भासते हैं और अन्त:करणकी उपाधिसे बहि:करण भासते हैं; और स्वयं ज्ञान जो है वह अपने स्वरूपको न जानकर परिच्छिन्नताकी भ्रान्तिसे अन्त:करणको सत्य और अपना आपा देखता है। ऐसी स्थितिमें शुद्ध ज्ञानमें ये सब अत्यन्त मूल्यहीन हैं—इसको पंचदशीकी भाषामें तुच्छ बोलते हैं, और आजकल मूल्याङ्कन-शून्य बोलते हैं माने जिसका कोई मूल्य नहीं है, तुच्छ है। यह तो केवल परछाईं है, यह तो ज्ञान में केवल अनादि संस्कारसे अनुसृत केवल प्रतिभास मात्र है और यह अनादि संस्कार भी ज्ञानकी दृष्टिसे बोला जाता है।

इसमें न पाँच इन्द्रिय हैं, न पाँच ज्ञान हैं और न तो इसमें अन्त:करण है। कि अच्छा भाई, विचार तो है न! कि **बुद्धिश्च न विचेष्टति**—कि असलमें विचार भी एक विक्षेप ही है। यह विक्षेप काहेके लिए है? कि यह विक्षेप भी भ्रान्तिकी निवृत्तिके लिए है। भ्रान्तिकी निवृत्तिके लिए यह विक्षेप उपयोगी है—साँपको मारनेके लिए डण्डेको हाथमें लेना उपयोगी है लेकिन यदि साँप मर गया तो क्या डण्डेको हाथमें लेकर अपने हाथको हमेशा फँसाये रखोगे? यह ज्ञानमें जो विचार है, विवेक है, यह दण्ड है, यह मन्थान-दण्ड है,यह विचार-दण्ड है। अपने ज्ञानमें अपने विचार- दण्डको, विवेकको मथानीके डण्डेको कबतक रखोगे कि जबतक तुमको साँप सच्चा और मारने योग्य मालूम पड़ता है। जब यह सब-का-सब ज्ञानका ही प्रतिभास मालूम पड़ता है तो इसको मारनेकी भी जरूरत नहीं रहती है; और जब विचारका डण्डा ही छूट गया तो बुद्धिका जो विचेष्टन है वह

भी छूट जायेगा। बुद्धिके करवट बदलनेका नाम संशय और विचार है; मनके करवट बदलनेका नाम संकल्प-विकल्प है और क्रियाके करवट बदलनेका नाम धर्म-अधर्म है।

जब यह बात ठीक-ठीक अनुभवमें आ गयी कि मुझ-ज्ञान-स्वरूप आत्माके अतिरिक्त और कोई वस्तु ही नहीं है—हमारा अखण्ड ज्ञान ही देशके रूपमें, कालके रूपमें, वस्तुके रूपमें, धर्मके रूपमें, अधर्मके रूपमें, संकल्पके रूपमें, विकल्पके रूपमें, संशयके रूपमें और विचारके रूपमें, विपर्ययके रूपमें और निश्चयके रूपमें भास रहा है—तब जहाँ अनुभव हो गया वहाँ बुद्धिमें चेष्टा नहीं है—विचारकी अपेक्षा नहीं है, बाधित विचार है, भले ही वह बाधितानुवृत्तिसे आवे; और मनमें संकल्प-विकल्प नहीं है, वह बाधित संकल्प है; और इनिद्रयोंकी विषयोंमें जो गति है—इन्द्रियोंका आना-जाना और विषयोंका आना-जाना वह गति नहीं है बाधित गति है। अपना स्वरूप ही विषय और इन्द्रियके संयोगके रूपमें भासित हो रहा है, अपना स्वरूप ही मन के संशय—संकल्प-विकल्पके रूपमें भास रहा है और अपना ज्ञान ही, अपना स्वरूप ही विचार और विपर्यय के रूपमें भास रहा है।

इसका अभिप्राय है कि—

बुद्धिश्च न विचेष्टति तामाहुः परमां गतिम्।

अपने शान्त-स्वरूपमें, ज्ञान-स्वरूपमें, शान्ताशान्तके भावाभावके अनुकूल जो शक्ति है उस समस्त शक्तिसे अवच्छिन्न आत्मा-चैतन्यमें यह विषय-इन्द्रिय मन-बुद्धिरूप प्रपंच जो है वह विवर्त-रूपसे भास रहा है और असली अखण्ड सत्य तो अपना आत्मा ही है। इसीका नाम परमगति है।

तां योगमिति मन्यन्ते—इसको हमारी भाषामें, वेदान्तकी भाषामें, उपनिषद्की भाषामें योग बोलते हैं। **तां योगमिति मन्यन्ते यद्यपि अयं केनचित् योगः इति नानुभूयते**—इसको योग कहते हैं यद्यपि किसी प्रकार भी यह आत्मा यह अनुभव नहीं करता कि किसीके साथ हमारा योग है या हमने किसी आत्माके साथ एक योग कर लिया है, या हमारा किसी परमात्माके साथ योग हो गया है। क्या हम पहले ब्रह्मसे अलग थे जो अब मिल गये हैं ? ऐसा अनुभव नहीं होता कि हम ब्रह्मसे मिल गये, कि हम परमात्मासे मिल गये, कि कहीं आत्माका वियोग हो गया था और अब आत्माका संयोग हो गया; लेकिन इसीको योग कहते हैं।

भले मानुष, इसको योग क्यों कहते हो ? योग तो उसको कहते हैं जब एक

वस्तु दूसरी वस्तुसे मिलती है—पानीमें दूधका योग होता है और विषय-सेवनमें इन्द्रियोंका विषयोंसे योग होता है और औषधि बनाते हैं तो एक औषधिका दूसरी औषधिसे योग होता है। एक का दूसरेसे मेल होता है तब योग होता है और यहाँ तो तुमने क्या किया कि ज्ञान-स्वरूपके अतिरिक्त इन्द्रियाँ नहीं हैं, मन नहीं है, बुद्धि नहीं है और पाँच इन्द्रियोंका विषय-विषयी-भाव नहीं है, मनका संकल्प—संकल्पी-भाव नहीं है, बुद्धिका विचार और विचारी-भाव नहीं है। ऐसी अवस्थामें इसका नाम तुमने योग कैसे रखा?

वियोगमेव सन्तम् योगम् इति मन्यन्ते।

यह है तो वियोग लेकिन इसको योग मानते हैं। श्रीशङ्कराचार्य भगवान्ने कहा—

ताम् ईदृशीं तदवस्थां योगं इति मन्यन्ते वियोगमेव सन्तम्।

कहते हैं कि है तो यह वियोग परन्तु कहते हैं योग। अज्ञान से कल्पित और भ्रान्तिसे दृश्यमान अर्थात् अज्ञान जिनका कारण है और भ्रान्तिके कारण जो चीजें दिख रही हैं, उनका हो गया वियोग माने उनकी सत्ता हो गयी बाधित, उनकी महत्ता हो गयी बाधित। महत्ता का बाध होना, सत्ताका बाध होना और उनकी चित्तका बाध होना—उनकी स्वयं स्फुरणाका बाध होना, और उनकी प्रियताका बाध होना। ये जो विषय फुर रहे हैं ये न प्रिय हैं न महान् हैं, न सत्य हैं और न तो इनमें कुछ स्वयं प्रकाशित होनेकी शक्ति है। ये सत्ताशून्य प्रकाश-शून्य, आनन्द-शून्य और महत्त्व-शून्य विषय जो अपने आपमें भास रहे हैं, इनका पहले अज्ञानके कारण संयोग भासता था और अब भ्रान्ति मिट जानेसे, अध्यास मिट जानेसे, अज्ञान मिट जानेसे इनका तो वियोग हो गया और ये भासते हुए भी कुछ नहीं हैं।

किसीकी परछायीं पड़ रही है अपने ऊपर—बोले कि, धूपसे तो बच रहे हैं! कि हाँ, बच रहे हो—परछायीं धूपसे रक्षा करती है—क्रियाकारित्व है परछाईंमें—परन्तु परछाईं कोई चीज नहीं है। बच्चे जब चलते हैं धूपमें, तब माँ-बाप उनको अपनी परछाईंमें-से चलाते हैं ताकि उनको धूप न लगे, परन्तु वह जो परछाईं है वह यद्यपि धूपके कष्टको मिटा रही है तथापि वह परछाईं महत्त्व-शून्य है, सत्ता-शून्य है, उसका कोई वजन नहीं है, उसकी लम्बाई-चौड़ाई कोई निश्चित नहीं है, उसका कोई काल निश्चित नहीं है, वह स्वयं किसी वस्तुके रूपमें निश्चित नहीं है; कि वह तो अनिर्वचनीय है, मिथ्या-प्रतिभास-मात्र है—कार्यकारी होनेपर भी।

यह जो सत्यत्वकी भ्रान्ति थी इन्द्रिय, मन और बुद्धिके बारमें वह मिट गयी, मिट गयी तो उनका जो पहले काल्पनिक संयोग था उसका वियोग हो गया। काल्पनिक संयोगका वियोग हो जाना—इसीका नाम योग है—

तं विद्यात् दुःखसंयोगवियोगं योगसंज्ञितम्।

कल आपको सुनाया था—कि दुःखवियोगं क्यों नहीं बोलते हैं, दुःख संयोग-वियोग क्यों बोलते हैं? बोले भाई, जब ज्ञान होता है तब दुःखका आत्यन्तिक वियोग हो जाता होगा।

बोले—नहीं, आत्यन्तिक वियोग नहीं होता है, आभान-रूप वियोग नहीं होता है,-आभान-रूप वियोग तो सुषुप्ति समाधिमें होता है, आभान-रूप वियोग तो बेहोशीमें होता है, आभान-रूप वियोग तो जड़तामें होता है—चैतन्यका किसी भी पदार्थके साथ आभान-रूप वियोग नहीं होता। कि तब क्या होता है? कि दुःख **सयोग-वियोगं**—दुःखके संयोगका वियोग होता है। माने यह दुःख सच्चा है, यह दुःख मुझे हो रहा है, मैं दुःखी हो रहा हूँ—ऐसी जो संयोगकी भ्रान्ति है, उस संयोगकी भ्रान्तिका ही निवारण हो जाता है।

वियोगमेव सन्तम् योगम् इत्याचक्षते तद्विदः—वह है तो वियोग—विषयोंका वियोग, इन्द्रियोंका वियोग, मनका वियोग, बुद्धिका वियोग, परिच्छिन्नताकी भ्रान्तिका वियोग—है तो वह वियोग, लेकिन महात्मा लोग.उसीको योग बोलते हैं—विपरीत लक्षणसे।

विपरीत लक्षणा क्या होती है कि कभी-कभी ऐसे बोलते हैं कि ये तो बुद्धिसागर हैं। बुद्धिसागरका अर्थ बिलकुल बुद्धिसागर शब्दके वाच्यार्थके विपरीत होता है। बुद्धिसागर पदका वाच्यार्थ तो है—बुद्धिका सागर—बहुत बुद्धिमान, लेकिन लक्षणासे बिलकुल विपरीत उसका अर्थ होता है—माने मूर्ख। **देवानां प्रियः**—ये देवताओंके प्यारे हैं—कितना बढ़िया शब्द और इसका वाच्यार्थ है—देवताओंके प्यारे, लेकिन इसका अर्थ होता है—पशु। देवता-लोग पशुओंसे बहुत प्यार करते हैं, जैसे धनी लोग अपने नौकरोंसे बहुत प्यार करते हैं कि यह हमारी बड़ी सेवा करता है। इसको विपरीत लक्षणा बोलते हैं।

हमको बचपनकी याद है, हम कभी कोई गलती करके घरमें लौटते या खेलकर देरसे लौटते तो हमारे बाबा बोलते—कहाँ गये थे महापुरुष? अथवा कहाँ गये थे महात्मा? तो, वहाँ महापुरुष, महात्माका क्या अर्थ हुआ? इसीको बोलते हैं विरुद्ध लक्षणा। जैसे जहद् लक्षणा, अजहद्-लक्षणा। जहद्-अजहद् लक्षणा होती

है; वैसे यह विरुद्ध-लक्षणा का ही एक प्रकार है—अपने स्वार्थका बिल्कुल ही परित्याग करके विपरीत पदार्थको बोधित कराती है।

तां योगमिति मन्यन्ते—यहाँ योग शब्दका अर्थ है वियोग। वियोग माने अपने अखण्ड ज्ञान स्वरूपमें द्वैतका वियोग; अज्ञानका वियोग, परिच्छिन्नताकी भ्रान्तिका वियोग, अन्त:करणका वियोग, इन्द्रियोंका वियोग, विषयोंका वियोग। जैसे कोई बालक हो और परछार्यीको सच्ची समझकर उसको पकड़ रहा हो, उसके साथ खेल रहा हो, उससे डर रहा हो, उससे हँस रहा हो; लेकिन बड़े होनेपर वह जान जाये कि अरे, यह तो परछाईं है—परछाँयी तो अब भी पड़ती है—बड़े होनेपर क्या परछाईं नहीं पड़ती है—लेकिन बच्चा परछार्यीको सच्ची समझता था और बड़े होनेपर उस परछार्यीको झूठा समझता है; इसी प्रकार अज्ञान दशामें जिस प्रपञ्चको सच्चा समझते हैं तत्त्वज्ञान होनेपर उस प्रपञ्चका कोई सत्त्व, कोई महत्त्व नहीं रह जाता।

बोले कि देखो, अबतक जितनी तुम्हारी इन्द्रिय-धारणाएँ हैं वे सब अस्थिर हैं। धर्मके द्वारा उत्पाद्य जो धर्म-धारणा है वह अस्थिर है। बोले—क्यों? कि कर्त्ताके प्रयत्नसे होती है; प्रयत्न जब शिथिल पड़ेगा या प्रयत्नकी शक्ति जब क्षीण हो जायेगी तो वहाँ जो इन्द्रिय-धारणा है वह शिथिल पड़ जायेगी, लौट आवेगी। उपासनासे यदि मनको धारण करोगे तो मरनेतक दोहराना पड़ेगा। मृत्युके अन्तिम क्षण में भी अपने इष्टदेवकी स्मृति रखनी पड़ेगी, तो स्थिर कहाँ होगा? वहाँ जब रोग आकर तुमसे टकरायेंगे, जब दर्द होगा, जब पीड़ा होगी, तब तुम स्वयं अपनी शक्तिसे उस धारणाको कैसे रख सकते हो? योगाभ्यास भी अभ्यास-जन्य ही है।

तो अभ्यास जन्य, उपासना-जन्य और धर्म-जन्य—जितनी भी स्थिति होती है वह कर्त्ताके प्रयत्नोंसे उत्पन्न होती है, उत्पाद्य होनेके कारण विनाश्य भी होती है और जब टूट जाती है तब वहाँ इन्द्रिय-धारणामें स्थिरता नहीं रहती। परन्तु अपना जो स्वरूपका ज्ञान है यह कोई उत्पाद्य-विनाश्य तो है नहीं कि जैसे घड़ा बनाया और फोड़ दिया। यह जो आत्मज्ञान है इसमें पाँच बात नहीं होतीं—

(१) जैसे कुम्हार घड़ा बनाता है ऐसे आप अपने आत्माको बनाते नहीं हो, क्योंकि बनानेके पहले आपका होना जरूरी है। तो आत्मा बनाया नहीं जाता, आत्मा उत्पाद्य नहीं है।

(२) अच्छा, बनाया तो नहीं, पर जैसे अपने घरमें घड़ा न हो तो पड़ौसीके

घरसे माँगकर ले आते हैं, वैसे हम किसी ज्ञानीसे, किसी महात्मासे, ईश्वरसे एक आत्मा अपनी माँगकर ले आयें? बोले—नहीं **आप्य भी नहीं है।**

(३) फिर बोले कि पहले तो यह घड़ा था, लेकिन संस्कार करके इसमें वरुण-देवता की स्थापना कर दी—कलश-स्थापन हो गया—संस्कार कर दिया, शुद्ध हो गया। बोले आत्मा कभी अपवित्र होता ही नहीं उसको पवित्र कहाँसे करोगे? धो दिया—यह संस्कार हो गया; मन्त्र पढ़ दिया यह संस्कार हो गया। **आत्मा संस्कार्य नहीं है।**

(४) बोले—कि घड़ा कच्चा था उसको पका दिया। यह क्या हुआ? कि यह विकार्य हो गया। कि ऐसे आत्मा कभी पकाया नहीं जाता कि अभी कच्चा है आत्माको पक्का करेंगे- **विकार्य नहीं है।**

(५) विनाश्य भी नहीं है आत्मा। घड़ेको फोड़ दिया पर इसको फोड़ भी नहीं सकते, क्योंकि फोड़नेके बाद फोड़नेवालेकी आत्मा रहेगी।

आत्मा न पैदा होता है, न मरता है; न यह योग या उपासनाके संस्कारसे संस्कृत होकर शुद्ध पवित्र होता है; न यह राग-द्वेषके संस्कारसे विकृत होता है; और न यह किसी महात्मा-परमात्माका दिया हुआ है। ऐसा यह अनुत्पाद्य, अनाप्य, असंस्कार्य, अविकार्य, अविनश्वर, स्वतः-सिद्ध आत्मा है। तो, यदि आप किसी भी इन्द्रिय-धारणाको प्रयत्नसे, उत्पाद्य, आप्य, संस्कार्य-विकार्य, विनाश्य यदि उत्पन्न करोगे तो वह इन्द्रिय धारणा टिकाऊ नहीं रहेगी; परन्तु इस ज्ञानसे अज्ञानकी निवृत्ति हो जानेपर, भ्रान्तिकी निवृत्ति हो जानेपर जो अपना आपा है वह ज्यों-का-त्यों रहेगा और उस समय वह अप्रमत्त हो जायेगा—**अप्रमत्तस्तदा भवति योगो हि प्रभवाप्ययौ। अप्रमत्तस्तदा भवति**—इसके बारेमें विलक्षण-विलक्षण अभिप्राय महापुरुष लोग प्रकट करते हैं। कि देखो, आत्मज्ञानके पूर्व हमको क्या साधन करने चाहिए? बोले—बस, एक ही साधन है—प्रमाद नहीं करना चाहिए—**यदा अप्रमत्तो भवति तदा योग सम्पद्यते**—जब मनुष्य अप्रमत्त होता है—प्रमाद नहीं करता है—तब योग प्राप्त होता है। **प्रमादो ब्रह्मनिष्ठायां न कर्त्तव्यः कदाचन्**—ब्रह्मनिष्ठ होनेमें, ब्रह्मनिष्ठा सम्पदान करनेमें प्रमाद नहीं करना चाहिए।

अप्रमाद क्या है? कि किसी भी परिच्छिन्न भावमें परिच्छिन्नताकी प्रतीति न हो। अपनेको कहीं तुम ब्राह्मण, संन्यासी, हिन्दू, मनुष्य, प्राणी, कर्त्ता-भोक्ता—संसारी जीव अपनेको मत मानो—मानकर बैठ मत जाओ—यही अप्रमाद है।

अप्रमाद यही है कि जो वस्तु ज्ञानका विषय हो रही है उसको तुम मैं मत मानो—बस, इतना ही अप्रमाद है।

प्रमाद क्या है? **प्रमादं वै मृत्युमहं ब्रवीमि**—प्रमाद माने मृत्यु; प्रमाद माने ज्ञानकी विकृति; ज्ञानकी विकृति माने आनन्दकी विकृति; आनन्दकी विकृति माने सत्ताकी विकृति। अपने स्वरूपमें जो सत्ता जन्म और मरण वाली मालूम पड़ती है कि मैं जन्मने और मरने वाला हूँ इसका नाम प्रमाद है; और जो अपने ज्ञानमें ऐसा मालूम पड़ता है कि मैं ज्ञानी-अज्ञानी हूँ इसका नाम प्रमाद है; और मैं सुखी-दुःखी हूँ—ऐसा जो मालूम पड़ता है अपने ज्ञान-स्वरूपमें, इसका नाम प्रमाद है। जिसको अपने इस ब्रह्म-स्वरूपका बोध हो जाता है उसको मैं सुखी, मैं दुःखी हूँ, मैं ज्ञानी, मैं अज्ञानी हूँ, मैं जन्मने-मरनेवाला हूँ, मैं परिच्छिन्न हूँ—ऐसा प्रतीयमान पदार्थमें अहंपनेकी भ्रान्ति नहीं होती। इसीका नाम अप्रमाद है—**अप्रमत्तस्तदा भवति।**

अथवा **योगदशायां संजातायां अप्रमत्तो भवति—अप्रमत्तो योगी भवति-योगी अप्रमत्तो भवति**—अथवा योग दशा कालमें अप्रमत्त हो जाता है। अथवा अप्रमत्त योगी हो जाता है। अथवा योगी अप्रमत्त हो जाता है। अप्रमत्त हो जाता है—इसका अभिप्राय है कि किसी भी पदार्थका अभिमान उसको छू नहीं जाता; वह मतवाला होकर किसीका तिरस्कार नहीं करता, क्योंकि सब उसकी आत्मा है।

प्रमादं वै मृत्युमहं ब्रवीमि। अप्रमत्तो भवति अर्थात् स्वरूपाच्च्युतं न भवति—वह ब्रह्मभावसे, ब्रह्मनिष्ठासे, स्वरूपसे कभी च्युत नहीं होता है।

यह कहो कि रातमें नींद आ गयी तो 'मैं ब्रह्म हूँ'—यह वृत्ति नहीं रही तो, अब मैं ब्रह्म नहीं हूँ! कि अरे, तुम शामको जानते हो कि मैं ब्राह्मण हूँ और रातको फिर सो जाते हो और सबेरे उठते हो तो फिर बोलते हो कि मैं ब्राह्मण हूँ—मैं ब्राह्मण हूँ यह जो संस्कारसे उत्पन्न अहं-भाव है, वह तो सुषुप्तिमें नष्ट ही नहीं हुआ। हमारा कोई प्यारा मर गया है, शामको दुःखी थे, नींद आ गयी, फिर जगे और जगे तो फिर बोले कि मैं दुःखी हूँ क्यों कि हमारा प्यारा मर गया; तो मैं दुःखी हूँ, यह वृत्ति सुषुप्तिमें नहीं रही फिर भी तुमने अपने दुःखीपनेके अभिमानको नहीं छोड़ा। तो सुषुप्तिमें ब्रह्मभाव न रहनेसे, मैं ब्रह्म हूँ यह वृत्ति न रहनेसे, 'मैं ब्रह्म हूँ' यह ज्ञान क्या नष्ट हो जायेगा? अरे, स्मृतिके रहने और न रहनेसे, वृत्तिके रहने और न रहनेसे सच्चाई पर परदा नहीं पड़ता। बचपनमें हमलोग सुनते थे, गा-गाकर प्रचार करते थे—

सच्चाई मिट नहीं सकती बनावटके वसूलोंसे।
कि खुशबू आ नहीं सकती कभी कागजके फूलोंसे॥

आर्य-समाजी लोग हारमोनियम बजा-बजाकर ऐसे गाया करते थे। जहाँ यह शुद्ध अनुभव-स्वरूप आत्मा है—अभिमानी नहीं प्रमादी नहीं—वहाँ स्मृति विस्मृति का कोई महत्त्व नहीं है:

अप्रमत्तस्तदा भवति।

कहते हैं कि इस ज्ञानके प्राप्त होनेके पहले प्रमाद करके किसी परिच्छिन्नको ही मैं न मान बैठना, बस इतना अप्रमाद यदि तुम रखो तो ज्ञान हो जायेगा और ज्ञान होनेके बाद यह प्रमाद कभी आ ही नहीं सकता, इसलिए यह सिद्ध अप्रमादका वर्णन है।

योगो हि प्रभवाप्ययौ।

अब वर्णन करते हैं कि निखिल-दृश्य-प्रपञ्चके साथ यही जो भ्रान्तिवियोग-रूप योग है यह कैसा है? कि **प्रभवाप्ययौ**—यही मुक्तिका उदय है और बन्धका प्रलय है—क्या? कि अपने स्वरूपका ज्ञान ही।

योगो हि प्रभवाप्ययौ—इष्टकी प्राप्तिका साधन होनेके कारण इसको प्रभव बोलते हैं और अनिष्टके परिहारका साधन होनेके कारण इसको 'अप्यय' बोलते हैं—अप्यय माने प्रलय। यह जो ज्ञान है इससे सम्पूर्ण बन्धनोंकी निवृत्ति, सम्पूर्ण अनर्थोंकी निवृत्ति और परमानन्दकी प्राप्ति होती है। प्रभव माने परमानन्दकी प्राप्ति और अप्यय माने अनर्थ की निवृत्ति—सकलानर्थ निवृत्तिपूर्वक परमानन्दका प्रापक—यही योग है—**योगो हि प्रभवाप्ययौ**। इसलिए, ऐसा जो वियोग-रूप योग है, ऐसा जो अनर्थ-वियोगरूप-योग है, अज्ञान-वियोगरूप योग है, भ्रान्ति-वियोग-रूप-योग है—जिसमें किसी भी प्रकारकी परिच्छिन्नता, संसारिता, भोक्तृता, कर्त्तृता, देहरूपता—किसी भी प्रकारका अभिमान नहीं है—यह योग ही असलमें सम्पूर्ण परमानन्दका दाता और सम्पूर्ण अनर्थोंका निवर्त्तक है; इसलिए इसी तत्त्वज्ञानकी प्राप्तिमें मनुष्यको प्रयत्न करना चाहिए, इसीके लिए अप्रमत्त होना चाहिए—इसमें प्रमाद नहीं करना चाहिए।

नावसरं किञ्चित् कामादिनां मनागपि।
आसुप्तेरामृते कालं नयेद् वेदान्त-चिन्तया॥

सुषुप्ति पर्यन्त-जब तक सो न जायें तबतक रोज-रोज, और जबतक मर न जायें तबतक जीवनभर—जबतक अपने स्वरूपका ठीक बोध न हो जाये तबतक

वेदान्त-चिन्तनसे ही समय व्यतीत करना चाहिए। कामना, क्रोध, लोभ, मोह आदिको मौका ही न दे।

भरी सराय रहीम लखि आप पथिक फिरि जाय

आप वेदान्त-चिन्तन करते होंगे और काम-क्रोध आयेंगे तो बोलेंगे इसका तो मन भरा हुआ है, अपने-आप ही लौट जायेंगे, और अप्रमाद अपने-आप ही सिद्ध हो जायेगा। ऐसा ? बोले नहीं, यह तो बाबा अपने स्वरूपका ज्ञान है। गीताके तेरहवें अध्यायमें है—

सर्वथा वर्तमानोऽपि न स भूयोऽपि जायते।

और छठें अध्यायमें आया कि—

सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते।

यह श्लोकार्थ जो है दो बार गीतामें आया है! इसमें 'सर्वथा वर्तमानोऽपि' का क्या अर्थ है कि—

यथा तिष्ठन्ति ब्रह्माद्याः सनकाद्याः शुकादयः।

बिना ब्रह्ममयी-वृत्तिके क्षण-भर भी न रहे। यह ब्रह्ममयी-वृत्ति क्या है? कि देखो, ब्रह्मा जो हैं वे बच्चे पैदा करते हैं, विष्णु सबको भोजन कराते हैं और रुद्र सबका संहार करते हैं और यह सृष्टि-स्थिति-संहारकी क्रिया करते हुए भी उनकी ब्रह्ममयी-वृत्ति बनी है! यह कर्त्ता-रूप ब्रह्मा-विष्णु-रुद्रात्मक जो शरीर है और इनके द्वारा होनेवाली जो क्रिया है और उस क्रियाके जो विषय हैं वे सब ब्रह्मात्मक ही हैं। वह शुकदेवका व्यक्तित्व, वह शुकदेवकी चित्तवृत्ति और उसमें लगी हुई समाधि यह सब ब्रह्मात्मक ही है।

क्षणमेकं न तिष्ठन्ति वृत्तिं ब्रह्ममयीं बिना।

बिना ब्रह्ममयीवृत्ति—ब्रह्माकार-वृत्ति नहीं, ब्रह्माकार-वृत्ति तो एक ही क्षण होती है और ब्रह्ममयी-वृत्ति जो है वह तत्त्वज्ञानके अनन्तर जबतक तत्त्वज्ञ-पुरुषका शरीर रहता है तबतक रहती है। ब्रह्ममयी वृत्ति कोई घटाकार-पटाकार-वृत्तिके समान नहीं है, सर्व ही ब्रह्मात्मक है ऐसा स्वरूप-बोध ही ब्रह्ममयी-वृत्ति है। उसके लिए न कहीं राग है, न रोष है; न योग है न रोग है; उसके लिए न संयोग है न वियोग है; उसके लिए न धर्म है न अधर्म है; न पाप है न पुण्य है; न स्व है न अन्य है; इस अखण्ड-सत्यके साक्षात्कारको ही बोलते हैं—योग।

अध्याय-२ वल्ली-३ मन्त्र १२-१३

नैव वाचा न मनसा प्राप्तुं शक्यो न चक्षुषा।
अस्तीति ब्रुवतोऽन्यत्र कथं तदुपलभ्यते॥
अस्तीत्येवोपलब्धव्यस्तत्त्वभावेन चोभयोः।
अस्तीत्येवोपलब्धस्य तत्त्वभावः प्रसीदति॥ २.३.१२-१३

अर्थ :—वह ब्रह्म न तो वाणीसे, न मनसे और न नेत्रसे ही प्राप्त किया जा सकता है। परन्तु ''है'' ऐसा कहनेवालेसे अन्य किस प्रकार वह उपलब्ध हो सकता है। उस ब्रह्मको ''है''—इस प्रकार ही उपलब्ध किया जाना चाहिए और उसको तत्त्वसे भी—अर्थात् दोनों प्रकारसे जानना चाहिए। जिसने उसे ''है'' ऐसा उपलब्ध कर लिया उसके अभिमुख उसका तत्त्वरूप भी हो जाता है॥ १२-१३॥

प्रमाद सर्वत्र वर्जित है। हमारे एक महात्मा थे वे कहा करते कि सावधान रहना ही साधना है। आँख बन्द रखें कि खुली रखें, सोवें कि बैठें, बोलें कि मौन रहें—प्रश्न यह नहीं है, प्रश्न यह है कि सावधनता है कि नहीं है। यह कहना कि क्या करें भूल गया, ध्यान नहीं रहा—यह मामूली मनुष्य अपने जीवनमें गलतियोंके लिए एक सफाई समझता है कि हमसे जो गलती हो गयी उसमें भूल हो गयी। मानो 'भूल होना' कोई गलती ही नहीं है—भूल होना भी एक गलती है।

हमको याद है, एक बार हम एक आदमीसे बहुत नाराज हुए थे। गीताप्रेसमें थे तब। हमारे एक परिचित ब्रह्मचारी आये—पाँच-सात विषयके आचार्य थे और विरक्त थे। उनको ठहरा दिया ठीक जगहपर, और जो भोजनके प्रबन्धक थे उनसे कह दिया कि तुम इनको ठीकसे रातमें भोजन करा देना। अब दूसरे दिन ब्रह्मचारीजी जब अपना जप-तप, सन्ध्या-वन्दन समाप्त करके मेरे पास आकर बैठे तब मैंने उनसे पूछा कि रातको भोजन-दूध सब ठीक पहुँच गया था? वे बोले—हाँ-हाँ-हाँ, सब ठीक ही था, सब ठीक ही था। मैं सब समझ गया कि इनको कुछ मिला नहीं। अब जिनको कहा था उनसे पूछा? वे बोले कि अरे, हमारे तो ख्यालसे ही उतर गया, भूल हो गयी! बोले कि महाराज, भूल होना तो स्वभाव

ही है। पर, वह अतिथि जो भूखा रह गया, उसको खानेको नहीं मिला, पीनेको नहीं मिला—तो आप क्या इसमें कोई अपराध नहीं समझते हैं? प्रमाद भी अपराध है!

यह जो सत्यकी ओरसे हमारे जीवनमें प्रमाद आ गया है, यह अपराध है। आप सोचते हैं कि सत्य चाहे कुछ भी हो वह कोई रोटी-कपड़ा थोड़े ही देगा? यह जो सत्यके प्रति प्रमाद है इस प्रमादका बड़ा भारी फल-दुःख भोगना पड़ रहा है। वह क्या है कि दिनभरमें न जाने कितनी बार तो दुःखी होवें, कितनी बार राग होवें, कितनी बार द्वेष होवे-संसारमें फँस जाये। यह क्यों संसारमें फँस जायें, क्यों राग-द्वेष हो जाये? केवल प्रमादके कारण ऐसा होता है। अपनी सुन्दरताकी ओरसे प्रमाद होता है कि दूसरा सुन्दर मालूम पड़ता है; अपनी स्वच्छता, असंगता, व्यापकता, परिपूर्णता, अविनाशिता भूल जाती है—इनकी ओरसे प्रमाद हो जाता है और संसार सच्चा मालूम पड़ने लगता है—इसीका नाम प्रमाद है—

प्रमादो ब्रह्मनिष्ठायां न कर्त्तव्यः कदाचन।

ब्रह्मनिष्ठामें कभी प्रमाद मत करना।

बोले कि सत्यसे क्या पेट भरता है; ब्रह्मज्ञान होनेसे कौन-से बच्चे पैदा हो जायेंगे—क्या करना है ब्रह्मज्ञानको लेकर? तो—

अप्रमत्तस्तदा भवति—जब मनुष्यके अन्तःकरणमें वासनाएँ कम होती हैं, भोगकी प्रवृत्तियाँ कम होती हैं, इन्द्रिय-धारणा स्थिर होती है तब अपने स्वरूपकी ओरसे प्रमाद नहीं होता। अप्रमाद होनेसे ही मनुष्य अपने स्वरूपमें स्थिति, निष्ठा लाभ करता है। इसके लिए फावड़ा चलानेकी जरूरत नहीं है, इसके लिए हथौड़ा मारनेकी जरूरत नहीं है, इसके लिए शरीरको जड़ बनानेकी जरूरत नहीं है, इसके लिए धौंकनी भरनेकी जरूरत नहीं है, लेकिन जो सावधानी है न सावधानता, अप्रमाद—वह जीवनमें होना चाहिए।

योगो हि प्रभावाप्ययौ।

श्रीरामानुजाचार्यके एक अनुयायी हैं वे कहते हैं कि देखो योग पैदा भी होता है और योग मिटता भी है—योग हि प्रभवाप्ययौ—सावधान! कि क्या सावधान? कि योग करनेसे होता है और उपेक्षा कर देनेसे मिट जाता है। योगो हि प्रभवाप्ययौ—योगकी उत्पत्ति भी होती है और योगका नाश भी होता है। यदि प्रमाद करोगे तो तुम्हारी सारी एकग्रता और बुद्धि की सूक्ष्मता और परमात्माकी प्राप्तिकी योग्यताका लोप हो जायेगा, क्योंकि योगमें उत्पत्ति और विनाश है इसलिए योग के प्रति सावधान रहना आवश्यक है!

एकने कहा—योग माने साधन और वही इष्टकी प्राप्ति करवाता है इसलिए प्रभव है और वही अनिष्टका अप्यय करता है इसलिए अप्यय है। साधनानुष्ठानसे ही इष्टकी प्राप्ति और अनिष्टका अप्यय होता है, इसलिए काम-क्रोधादिसे बचनेके लिए और शम-दमादि साधन-सम्पत्तिको अपने जीवनमें रखनेके लिए और जगत्-भावसे बचनेके लिए और ईश्वर-भावको रखनेके लिए योगमें प्रमाद नहीं करना। साधु-सावधान!

यदि तुम्हें ब्रह्म-वस्तुकी अनुभूति, जानकारी प्राप्त करना है तो परिच्छिन्न पदार्थमें फँस जाना ही उसमें प्रतिबन्ध है। शंकराचार्य भगवान्ने प्रतिपादन किया है कि एक आदमीके मनमें धर्म जाननेकी इच्छा हुई, तो क्या उसको ब्रह्म-ज्ञान हो जायेगा? बोले—नहीं होगा। कि क्यों? कि वह तो हाथ कैसे जोड़ना चाहिए, सिर कैसे झुकाना चाहिए, जबानसे क्या बोलना चाहिए, दान कैसे करना चाहिए, होम कैसे करना चाहिए—कि वह तो यह सब जानना चाहता है। यह सब ज्ञान तो उसको होगा, अनन्त-ब्रह्मका ज्ञान उसको कैसे होगा?

तुम्हारी इच्छाका विषय अनन्त है कि परिच्छिन्न है? सम्पूर्ण पदार्थ जो टुकड़े-टुकड़े दीख रहे हैं—स्थान, वस्तु, समय, क्रिया, क्रियाफल—जो भी नाशवान पदार्थ दीख रहे हैं अगर उन्हींको तुम जानना चाहते हो और उसीमें रहना चाहते हो और उसीमें अगर तुम्हारी दिलचस्पी है तो तुमको अनन्तका ज्ञान कैसे होगा? अनन्तका ज्ञान तो उसको होगा जो एक बार न परिच्छिन्नमें मैं होनेका ख्याल करे कि मैं कर्त्ता-अधिकारी हूँ; न परिच्छिन्न वस्तुओंके भोगकी इच्छा होवे, न परिच्छिन्न वस्तुओंमें इन्द्रियोंको मिलानेकी इच्छा होवे, न परिच्छिन्न वस्तुकी वासना होवे। भाई, जब अपरिच्छिन्नको जानना है, अनन्तको जानना है तो अनन्त-विषयक वासना होनी चाहिए न? चाहे दोषापनयन-रूप-वासना हो और चाहे गुणाधान-रूप-वासना हो, वह त्याज्य है।

परिच्छिन्नकी वासना हटानेके दो ही रास्ते हैं—चाहे तो जो-जो सान्त हैं, जो-जो परिच्छिन्न हैं उसको नेति-नेतिके द्वारा निषेध करो, तब परिच्छिन्नकी वासना जायेगी; और चाहे अपरिच्छिन्नताकी भावना करो, तो परिच्छिन्नताकी वासना जायेगी। सावधान! परिच्छिन्नको चाहना भी नहीं, परिच्छिन्नको करना भी नहीं, परिच्छिन्नमें फँसना भी नहीं और अपनेमें परिच्छिन्न भावना भी नहीं—**अप्रमत्तस्तदा भवति।**

प्रमाद यही है कि जो अपरिच्छिन्न होना चाहता है, अपरिच्छिन्नको जानना

चाहता है, उसकी मनोवृत्ति परिच्छिन्नमें लग जाये। अपरिच्छिन्न जाननेवालेके लिए मरनेका डर क्या है? एक बार नहीं हजार बार मरेंगे क्योंकि शरीर तो मरनेवाला है, परिच्छिन्न है, टूटनेवाला है। अन्ततोगत्वा हमें तो अपरिच्छिन्नकी प्राप्ति करना है, उसके लिए स्वर्गकी, वैकुण्ठकी क्या इच्छा करनी क्योंकि वे तो परिच्छिन्न हैं, एक स्थानमें रहते हैं। उसके लिए समाधिकी क्या जरूरत है, वह तो कालसे परिच्छिन्न है। उसके लिए अमृत आदि पेय-पदार्थोंकी क्या अपेक्षा है, क्योंकि वे तो परिच्छिन्न हैं, उसके लिए, अमृत भी परिच्छिन्न है, उसके लिए स्वर्ग-वैकुण्ठ भी परिच्छिन्न है, उसके लिए समाधि भी परिच्छिन्न है—उसके लिए जो उत्पाद्य है सो परिच्छिन्न है। तो सावधान बेटा—यह श्रुति कहती है कि प्रमाद नहीं करना।

अब प्रश्न हुआ कि बुद्धिकी चेष्टा शान्त होवे तब ब्रह्मज्ञान होवे और अशान्त होवे तब ब्रह्मज्ञान न होवे—यह क्या नियम बना रहे हो? बुद्धिकी शान्ति-अशान्तिके साथ, चेष्टाकी शान्ति-अशान्तिके साथ ब्रह्मका कोई सम्बन्ध है क्या? यह कहो कि जब बुद्धि बिलकुल उपराम हो जायेगी, शान्त हो जायेगी, तब ब्रह्मज्ञान होगा। बोले कि बाबा, वहाँ तो बुद्धिमें ग्रहणका करणत्व ही नहीं रहेगा; आखिर औजार तो चाहिए न! समाधिमें ब्रह्मज्ञान कैसे होगा, क्योंकि वहाँ तो वृत्ति ब्रह्माकार नहीं है, निरुद्ध है, शान्त है। वहाँ ब्रह्म है—'अस्ति ब्रह्म'—ऐसा ज्ञान भी कैसे होगा? बल्कि, वहाँ तो यही कहना पड़ेगा कि बुद्धि नहीं थी तो कुछ नहीं था। तब फिर योग कैसा? और यदि ऐसे ही ब्रह्मकी उपलब्धि होवे कि नास्ति ब्रह्म-ब्रह्म नहीं है, तो यह तो ऐसी ही बात हुई कि बेटा बापकी गोदमें तो बैठे और कहे कि बाप नहीं है। क्या उसका वचन प्रमाण होगा? नहीं होगा।

यह जितना परिच्छिन्न पदार्थ है—परिच्छिन्न पदार्थका तो आप अर्थ समझते हैं? परिच्छिन्न माने कटा हुआ—देशमें कटा हुआ, कालमें कटा हुआ और वस्तुके रूपमें कटा हुआ; परि माने चारों ओरसे और छिन्न माने कटा हुआ, छेदन किया हुआ। कोई भी चीज कटी हुई होगी तो अपने पूर्ण आधारमें होगी कि नहीं? अनकटे आधारमें ही तो कटी चीज दिखायी पड़ती है। जैसे खिड़कीकी रोशनीमें छोटे-छोटे कण दिखायी पड़ते हैं। आकाशमें ही तो छोटे-छोटे कण दिखायी पड़ते हैं न? अब यदि वे कण कहने लगें कि आकाश नहीं है, यदि वे कण कहने लगें कि हमारा प्रकाशक सूर्य-रश्मि नहीं हैं, तो उनका कहना जैसे गलत है वैसे कोई भी देहवान अपनेको देह, इन्द्रिय, अन्त:करण या परिच्छिन्न अहंके रूपमें जाननेवाला पुरुष-जीव यदि यह कहे कि मेरा अधिष्ठान-भूत अपरिच्छिन्न

नामकी कोई चीज नहीं है तो वह वैसे ही गलत बोलता है जैसे बेटा बापकी गोदमें बैठकर बोले कि हमारा बाप नहीं है। सम्पूर्ण परिच्छिन्नता अपने अधिष्ठानमें ही भासती है, सम्पूर्ण आधेय अपने आधारमें ही भासता है, सम्पूर्ण दृश्य अपने प्रकाशकमें ही भासता है, सम्पूर्ण इदं मैं में ही भासता है—यह पद्धति है! इसलिए जिसने कह दिया कि ईश्वर नहीं है उसने यह कहा कि न घर है, न मैं हूँ! जैसे हम एक मकानमें बैठकर बोल रहे हैं; तो अब जैसे एक नन्हे-से इस शरीरके लिए यह कहना कि मकानका आकाश नहीं है गलत है, ऐसे ही किसी भी परिच्छिन्न पदार्थका यह कहना गलत है कि हमारा आधार, हमारा प्रकाशक, हमारा अधिष्ठान नहीं है।

फिर बोले कि वह कैसे मिलेगा भाई? यह बात जो है यह निषेधकी प्रधानतासे ज्यादा-समझायी जाती है क्योंकि 'यह' करके बोलनेसे परिच्छिन्नता तो आ ही जाती है! कैसे आ जाती है? कि जो 'यह' शब्द है—एक तो पहले 'यह' पदका जो अर्थ है वह बाहर है; और फिर 'यह' शब्द जो है वह मुँहमें है, फिर शब्द और अर्थका जो सम्बन्ध है वह बुद्धिमें है और बुद्धि अपने आपमें अध्यस्त है; अत: 'यह' करके यदि परमात्माको बताया जाये तो दोष आता है।

बोले कि 'यह' करके परमात्माको मत बताओ, 'मैं' करके बताओ। कि 'मैं' करके तो हम बता सकते हैं, पर मैंमें भी जितना दृश्यान्त है उसका पहले निषेध करो—मैं मरता नहीं, जीता नहीं, सोता नहीं, जागता नहीं, स्वयं प्रकाश है, काल है; मैं आता नहीं, जाता नहीं—किसी देशकी गोदमें नहीं है, स्वयं प्रकाश है—देशका भी प्रकाशक है; कि मैं जो है, वह कोई बिन्दु नहीं है, वह तो बिन्दुका भी प्रकाशक है; अन्त:करण बिन्दुका, अहं-बिन्दुका भी प्रकाश है—पहले निषेधकी जरूरत है। नेति-नेतिके द्वारा निषेध करके, अपने आप का ही शोधन कर लो कि मैं कौन?

बोले—देखो, अब परमात्मा मिलेगा—मैं कौन? कि मैं की परिच्छिन्नताका निषेध कर देनेपर जो अपरिच्छिन्न 'मैं' है उसका नाम ब्रह्म है। और जब अपनेको अपरिच्छिन्न-ब्रह्म जान गये तब परिच्छिन्नता कुछ नहीं। अध्यस्त जो वस्तु होती है वह अधिष्ठानसे बिलकुल पृथक् नहीं होती है-न अधिष्ठानसे ऊपर होती है, न नीचे होती है, न भीतर होती है, न बाहर होती है; न अधिष्ठानसे पहले होती है, न पीछे होती है, न अधिष्ठान-कालमें होती है, न वह अधिष्ठान है, न अधिष्ठानसे अतिरिक्त है।

ऐसा जो अधिष्ठान-ब्रह्म है उसको कैसे जानना? बोले-

नैव वाचा न मनसा प्राप्तुं शक्यो न चक्षुषा।

वाचा, मनसा, चक्षुषा—तीनका निषेध करते हैं। वाचा—कि हम बोलेंगे। तो बोलिये साहब, बोलते ही वाक्-इन्द्रियकी उपाधि आपके साथ जुड़ गयी। जिसके साथ वागिन्द्रिय जुड़ी उसके साथ पूरा अन्त:करण जुड़ गया; और अन्त:करणमें और तुममें क्या फर्क है? असलमें विवेककी आवश्यकता ही यहाँ है—कि अन्त:करण और मैं—ये दोनों जुदा-जुदा हैं। तो आप माफ करना—जब तुम्हारे मैंका हड्डी-मांस-चामवाले शरीरसे ही तुम्हें ठीक-ठीक विवेक नहीं हो रहा तो अन्त:करणसे विवेक कैसे होवेगा?

वेदान्तके एक बड़े भारी पण्डितजी थे—कल स्वामीजीने सुनाया—जानते हैं हम उनको। पण्डितजीसे हमारा बड़ा मेलजोल है, अभी हैं—काशी मैं गया था तब मेरे पास आये थे, मैं भी गया था उनके पास। वे कोई पुराना ग्रन्थ पढ़ा रहे थे। उसमें आया कि यदि जो कोई भी यह जान ले कि हमारा आत्मा नारायण है तो बस कृतार्थ हो गया। जो कोई माने, चाहे जो कोई-स्त्री हो, शूद्र हो, ब्राह्मण हो, क्षत्रिय हो—जो कोई जान ले—बस कृतार्थ हो गया—यह बात ग्रन्थमें आयी। उन्होंने पोथी पटक दी—बोले कि यह कैसे हो सकता है? ज्ञान तो केवल ब्राह्मणको हो सकता है! चाहे जो कोई कैसे लिख दिया? हम नहीं पढ़ावेंगे। देखो, इसका अभिनिवेश है—ब्राह्मणत्व कहाँ है? ब्राह्मणत्व है कल्पना और उसका अधिष्ठान है देह—देह-रूप अधिष्ठानमें ब्राह्मणत्व कल्पित है। और मनुष्यत्व कहाँ कल्पित है? कि इसी देह-रूपी अधिष्ठानमें! अच्छा, संन्यासित्व कहाँ कल्पित है? कि इसी देह-रूपअधिष्ठानमें। और मैं गोरा हूँ और मैं काला हूँ यह कहाँ कल्पित है? कि शरीर-रूप अधिष्ठानमें। अब शरीर जब अधिष्ठान हो गया और ब्राह्मणत्व अध्यस्त हो गया उसमें, और यह ब्राह्मणपना एक वेदान्ताचार्यके हृदयमें इतना बद्धमूल है कि वह उस ब्राह्मणत्वकी ओरसे अपनी नजर हटाकर ब्रह्मको नहीं देख सकता तब कैसे ब्रह्मज्ञान हो? कैसे ब्रह्मज्ञान हो जब इतनी छोटी चीजमें तुम फँस गये? जब गड्ढेमें ही डूबने लगे तब समुद्र क्या पार करोगे?

देखो, अन्त:करणकी बात आपको सुनाते हैं। अन्त:करण और अहंका विवेक होना आवश्यक है। अहं माने आत्मा, अहं ब्रह्मास्मिमें जो अहं पदका अर्थ है सो। वह क्या है? कि 'अन्त:करणं ब्रह्म' थोड़े ही बोलते हैं, 'अहं ब्रह्म' बोलते हैं। अन्त:करणं ब्रह्म कैसे बोलेंगे कि जैसे 'शालग्रामो नारायण:'। शालग्रामको

नारायण जिस बुद्धिसे बोलेंगे—उसी बुद्धिसे अन्तःकरणको नारायण बोलेंगे। किसीने पूछा कि शालग्राममें भला कहाँ है चतुर्भुज—शंख-चक्र-गदा-पद्म कहाँ है, पीताम्बर कहाँ है, वह मन्द-मन्द मुस्कान कहाँ है? कि बेटा, तुमको नहीं दिखेगा, हमको दिखता है—हम आँख बन्द करके देखते हैं तब भी शालग्राम-चतुर्भुज दिखता है—शंख-चक्र-गदाधारी दिखता है, पीताम्बर-धारी दिखता है, मुकुटी-कुण्डली मालूम पड़ता है—शालग्राम, और खुली आँखसे भी।

बोले—यह तो शालग्राममें नारायणत्वका अध्यारोप हुआ उपासनाके लिए। वैसे यदि कोई कहे कि अन्तःकरण ब्रह्म है—मानो ब्रह्म, तो वह तो मनमें ब्रह्मत्वका आरोप हुआ उपासनाके लिए। इसमें सुगमता क्या है सो पहले आपको बता देते हैं। हमारे तो अन्न ब्रह्म, नाम ब्रह्म, प्राण ब्रह्म, मनो ब्रह्म, विज्ञानं ब्रह्म, आनन्दो ब्रह्म इति व्यजानात्—सभी श्रुति हैं। कोई यदि उसमेंसे एक को पकड़कर बैठ जायेगा तो वह उपासक ही होगा। अन्न ही ब्रह्म है, प्राण ही ब्रह्म है, मन ही ब्रह्म है, विज्ञान ही ब्रह्म है, आनन्द ही ब्रह्म है—एकको पकड़कर कोई बैठ जायेगा तो वह परिच्छिन्नमें अपरिच्छिन्न-बुद्धि कर रहा है—जैसे गोल-मटोल शालग्राममें चतुर्भुज नारायणकी बुद्धि उपासनार्थ है, जैसे एक त्रिकोण-शिलामें बद्रीनाथ-नारायणत्व-बुद्धि उपासनार्थ है। जाकर आप प्रत्यक्ष कर लो—वह मूर्ति तो चन्दनसे बनायी जाती है—वहाँ जो नर-नारायणत्व है बद्रीनारायणमें वह तो एक त्रिकोण-शिला है और उस शिलामें नारायण-बुद्धि चन्दन आदिके द्वारा आरोप करके करायी जाती है। ऐसे जब यह बात कही जाती है कि मन ब्रह्म है तब मनमें ब्रह्मत्वका आरोप होता है और उसका मतलब यह होता है कि जो-जो संकल्प आता है सो-सो ब्रह्म-रूप ही है। न उसमें विषय सच्चा है और न कर्त्ता सच्चा है और संकल्पकी जो धारा है वह ज्ञानात्मक होनेके कारण ब्रह्म ही है। तुम किसी संकल्प-विशेषमें आग्रह मत करो—कि यह ऐसा हो, ऐसा न हो।

संकल्प-विशेषमें जो आग्रह है उसको छुड़ानेके लिए और ब्रह्मके स्वरूपको लखानेके लिए मनमें ब्रह्म-बुद्धि करायी जाती है।

आपको विवेककी यह पद्धति बताते हैं—अन्तःकरण उसको कहते हैं कि जो इन्द्रियोंके द्वारा लाये हुये ज्ञानको अपने अन्दर संस्कारके रूपसे रखता है—शब्दज्ञान, स्पर्शज्ञान, रूपज्ञान, रसज्ञान, गन्धज्ञान, सुखज्ञान, दुःखज्ञान—बाहरसे ज्ञान इकट्ठा करके जो अपने खजानेमें रखता है उसका नाम अन्तःकरण। वह ज्ञान (ज्ञानसंस्कार) कभी व्यक्त रूपसे रहते हैं कभी अव्यक्त रूपसे रहते हैं, पर यह

अन्तःकरण जो है यह बानिया है—बानिया है माने यह रद्दीकी टोकरीमें-से अपने मतलबका माल निकालकर रख लेता है और समयपर उसको बहुत कीमतपर बेचता है।

यह अन्तःकरण बानिया है—बाहरसे प्रत्यक्षके द्वारा पदार्थोंका संस्कार ग्रहण करना, अनुमानके द्वारा करना, उपमानके द्वारा, अनुपलब्धिके द्वारा, अर्थापत्तिके द्वारा, अन्य-अन्य श्रुतमत् प्रमाणोंके द्वारा—बाहरसे वस्तुका संस्कार ग्रहण करके अपने अन्दर इकट्ठा करनेवाला यह अन्तःकरण है।

और आत्मा क्या है? कि आत्मा ग्रहण करनेवाला नहीं है, असंग है, स्वयं प्रकाश है—वह अन्तःकरणका प्रकाशक मात्र है, ज्ञानका ग्रहीता नहीं है, ग्राहक नहीं है। यह जो हम आँखसे, नाकसे, कानसे, जीभसे, संसारके व्यवहारसे टुकड़े-टुकड़े अनुभवका संग्रह करते हैं—संस्कारका संग्रह करते हैं—यह संस्कारका संग्रह हम नहीं करते—यह तो अन्तःकरण करता है, हम तो केवल प्रकाशक-मात्र हैं। प्रकाश देना अपने स्वरूपका काम समझो और संसारसे अनुभव लेना—यह अन्तःकरणका काम समझो। जैसे सूर्य प्रकाश देता है और शीशा केवल परछाईंको पकड़ता है। शीशा अन्तःकरण है और सूर्यकी रोशनी-प्रकाश आत्मा है। पर यह तो जड़का दृष्टान्त हुआ—स्वप्नमें संस्कार जितने हैं वे अन्तःकरणमें हैं, अन्तःकरणकी सुषुप्तिको भी और अन्तःकरणमें जो संस्कार हैं उनकी अभिव्यक्तिको भी जो प्रकाशित करनेवाला है सो अपना आपा है—स्वयं प्रकाश!

आत्मा स्वयंप्रकाश है और अन्तःकरण ग्राहक है और यह अच्छा ग्रहण करे या बुरा ग्रहण करे इसकी जिम्मेवारी आत्मापर नहीं है। जैसे, यहाँ आपके घरमें बिजलीकी लाइन खराब हो जाय या बल्ब खराब हो जाय या पंखा खराब हो जाय—खटखट आवाज आने लगे, तो क्या इसकी जिम्मेवारी पावर-हाऊसपर है? इसकी जिम्मेवारी पावर हाऊसपर नहीं है, यह तो आपमी मशीन खराब हुई।

एक महात्मा इसको ऐसे कहा करते थे; उनको गुस्सा आया—हमने कहा कि उनको गुस्सा आया, उन्होंने भी कहा कि उनको गुस्सा आया; बोले कि जैसे कोई चोर चोरी करे तो उसके साथ हमारा कोई सम्बन्ध नहीं है—चोरने अपने संस्कार और वासनाके अनुसार चोरी की; कि एक मच्छरने अपनी वासना और संस्कारके अनुसार किसीको काट लिया; गायने दूध दिया—क्या इनका कोई सम्बन्ध पंचभूतसे है? क्या पंचभूतसे इनका कोई भी सम्बन्ध है—बिच्छूने डंक मारा, साँपने काट लिया, गायने दूध दिया, मच्छरने डंक मारा, चोरने चोरी की

और पुलिसने उसको पकड़ा और मजिस्ट्रेटने उसको सजा दी? इसका सम्बन्ध पंचभूतके साथ कुछ भी है? कि नहीं, कुछ भी नहीं है। बोले कि जैसे एक आदमी चोर है और उसके साथ हमारा सम्बन्ध नहीं है ऐसे ही इस अन्तःकरणके समाहित अथवा विक्षिप्त होनेपर उसके साथ हमारा कोई सम्बन्ध नहीं है—इसने दुनियासे संस्कार बटोरे हैं और संस्कार जब व्यक्त होते हैं तब उनके अनुसार काम करता है; और हम तो सूर्यके समान, धरतीके समान, अग्निके समान, जलके समान, वायुके समान, आकाशके समान बिल्कुल असंग हैं, स्वयं प्रकाश ग्रहण करना हमारा काम नहीं है, प्रकाशना हमारा काम है, चमकना हमारा काम है।

अगर मच्छर किसीको काटता है तो उसको कोई पाप-पुण्य नहीं लगता क्योंकि पाप-पुण्य मनुष्यको ही लगते हैं, मच्छरको नहीं लगते हैं। आप जानते ही होंगे—यदि धर्मके सम्बन्धमें आपने कोई अनुसन्धान किया होगा—कि शेर यदि आदमीको खा जाये तो शेरको पाप नहीं लगता और गाय जो दूध देती है उसका पुण्य भी गायको नहीं होता और माँ अपने बच्चेको जो दूध पिलाती है तो उसका भी पुण्य माँको नहीं होता। ये पाप-पुण्य केवल मनुष्य-जातिमें होते हैं—

मानुषेसु महाराज धर्माधर्मौ प्रवर्ततः।

भीष्म महाराज युधिष्ठिरसे कहते हैं कि हे महाराज, ये धर्म-अधर्मका जो विभाग है यह केवल मनुष्य जातिमें है, यह पशु-पक्षी आदि जाति में नहीं है। जिसने मनुष्योचित धर्मके द्वारा संस्कार ग्रहण करके उसे अपने अन्दर रखा है, उस अन्तःकरणको जो मैं-मेरा मानता है उसे पाप-पुण्य लगता है। परन्तु जैसे चोरके अन्तःकरणके साथ हमारा कोई सम्बन्ध नहीं है वैसे ही यदि कोई इस अन्तःकरणके साथ हमारा सम्बन्ध नहीं है—ऐसा जानता है तो उसे पाप-पुण्य नहीं लगता।

यह अन्तःकरण अपनेको कर्ता पानता है, भोक्ता मानता है कि नारकी मानता है कि स्वर्गी मानता है, कि धर्मात्मा मानता है कि यह अपनेको उपासक मानता है कि योगी मानता है कि अपनेको ज्ञानी मानता है—ज्ञानी भी इस अन्तःकरणकी मान्यता है—इसकी किसी भी मान्यताके साथ हमारा कोई सम्बन्ध नहीं है। हम यह सब कुछ नहीं हैं—हम न धर्मात्मा हैं, न उपासक हैं, न योगी हैं, न ज्ञानी हैं, न जीवन्मुक्त हैं—भला; न संत हैं, न असंत हैं, न दुर्वृत्त हैं, न सुवृत्त हैं; न विद्वान् हैं, न मूर्ख हैं। विद्वान् हो तो अन्तःकरण, मूर्ख हो तो अन्तःकरण, मुक्त हो तो अन्तःकरण, विक्षिप्त हो तो अन्तःकरण, वासनावान हो तो अन्तःकरण, समाधिस्थ हो तो अन्तःकरण।

कई लोगोंको ऐसा ख्याल होता है कि जैसे हम नोट पहचानते हैं कि यह दस रुपयेका और यह सौ रुपयेका और यह एक रुपयेका, ऐसे ही हम ब्रह्मको भी पहचान लेंगे कि यह ब्रह्म है कि अब्रह्म है। श्रुति कहती है कि बाबू, यह जो तुम्हारा ख्याल बन गया कि हम संडासीसे ब्रह्मको पकड़ेंगे, तलवार से ब्रह्मको काटेंगे, चिमटेसे ब्रह्मको उठा लेंगे—वह ख्याल छोड़ दो। ये सब हैं न—वाणी है, कान है, आँख है, मन है—यह सब क्या है? कि चिमटा ही तो हैं न—

नैव वाचा न मनसा प्राप्तुं शक्यो न चक्षुषा। ये सब चिमटे हैं। कौन? कि वाणी, मन और नेत्र—ये चिमटे हैं, ये संडासी हैं, ये औजार हैं, ये दूरबीन हैं, ये खुर्दबीन हैं—इनसे ब्रह्म नहीं पकड़ा जाता। अन्तःकरण भी शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गन्ध, विषय इनके अभाव और इनसे होनेवाले सुख-दुःख इनको ही केवल पकड़ता है—किन्हींको इन्द्रियोंके द्वारा पकड़ता है और किन्हींका जो संस्कार पहलेसे पड़ा हुआ है उन्हींको उभारकर देख लेता है। जो मनमें देखता है उसका नाम सपना, जो बाहर देखता है उसका नाम जाग्रत् और जब दोनोंको नहीं देखता है तब उसका नाम सुषुप्ति—यह सब है अन्तःकरणका खेल।

बोले—**नैव वाचा न मनसा**—वाणीसे यदि ब्रह्मका निरूपण करना चाहो तो नहीं कर सकते। क्यों? कि वाणी जो है वह कैसे वस्तुको बताती है यह आपको मालूम पड़ना चाहिए। बोले कि वाणी आपको लिङ्ग-भेद बता देगी कि यह स्त्री है, यह पुरुष है—इसका नाम लैङ्गिक-वर्णन है। इसलिए जहाँ लिङ्ग-भेद होगा वहाँ शब्द की प्रवृत्ति होगी।

बोले—शब्द जाति बता देगा क्या? यह मनुष्य है, यह पशु है—यह जाति-भेद है। भाई, चिह्न देखकर कि यह हिन्दू है यह मुसलमान है, शब्द सम्प्रदाय बता देगा, जातिसे किसीको बतावेगा।

किसीको गुणसे बतावेगा शब्द। वह क्या है कि यह काला है, यह गोरा है—यह गुण हो गया। यह बड़ा सत्पुरुष है और कुपुरुष है—यह श्रद्धाकी बात है—महात्मापन और दुरात्मापन दीखता नहीं है, क्रिया ही दीखती है।

क्रियासे शब्द बता देगा कि यह ड्राइवर है, यह रसोईया है। जहाँ क्रिया होगी वहाँ शब्द क्रियासे ड्राइवर या रसोइएको बतावेगा।

अब व्यवहारमें किसी चीजका कोई नाम ही पड़ गया हो, भले काम उसका वह न हो, तो उस नामसे भी शब्द बता देगा, जैसे जिनका नाम छदामीमल होना चाहिए उनका नाम है करोड़ीमल और जिनका नाम करोड़ीमल होना चाहिए

उनका नाम है छदामीमल—तो गरीबको करोड़ीमल बोल रहे हैं और धनीको छदामीमल—इसका नाम रूढ़ि है। रूढ़िसे बता देगा शब्द।

सम्बन्ध से भी शब्द बोध कराता है—जैसे ये जो मेमसाहब हैं ये इनके पति हैं, कि इन श्रीमानकी ये पत्नी हैं।

परन्तु ब्रह्ममें न जाति है, न गुण है, न क्रिया है, न रूढ़ि है, न सम्बन्ध है, तो **वाचा**—हम शब्दसे बोलकर यदि ब्रह्मको लखाना चाहें तो नहीं लखा सकते। **अस्मात् शब्दादयं अर्थो बोद्धव्यः**—हम यह शब्द जो बोलते हैं, इसका यह अर्थ है—कैसे शब्दसे ब्रह्म-ग्रहण होगा जबकि उसमें जाति नहीं, क्रिया नहीं, रूढ़ि नहीं, सम्बन्ध नहीं। बोले कि अच्छा, बोलो मत, जरा सुनो—बोल-बोलकर ब्रह्मज्ञान नहीं होता, सुन-सुनकर ब्रह्मज्ञान होता है।

नैव वाचा न मनसा—बोले, आओ मनसे एक अम्बार खड़ा कर दें। क्या? वह बड़ा भारी पूरब-पश्चिम-उत्तर-दक्षिण चारों ओर लम्बाई-चौड़ाईमें भरा हुआ और वह सृष्टिके आदिकाल और अन्तकाल तक रहनेवाला और ये जितनी अलग-अलग चीजें दिखायी पड़ती हैं उन सबमें एक—मैं सोच रहा हूँ कि इसीका नाम ब्रह्म है। किसका नाम ब्रह्म है? कि जो सृष्टिके आदिसे अन्ततक—आदिके पहले भी जो था और अन्तके बाद भी जो रहता है वह ब्रह्म; और पूरब-पश्चिम, ओर-छोर जिसमें नहीं है सो और जिसमें मैं-तुम, यह-वह नहीं है सो—यह सब क्या है, बोले ब्रह्म है। बोले—ब्रह्म नहीं है, यह ब्रह्मकी कल्पना है भला! यह तो तुमने वेदान्त श्रवण किया है न, तुम्हारे मनने इधर-ऊधरसे भानुमतीका कुन्बा इकट्ठा किया है, तुम्हारे मनने सुन-सुनकर, सुन-सुनकर अपने मनमें संस्कार भर लिये हैं और उन्हींको तुम दोहराते हो और बोलते हो कि इसका नाम ब्रह्म है। क्या मनके घेरेमें ब्रह्म आ गया? फिर आँखकी तो चर्चा ही मत करो कि आँखसे ब्रह्मको देखते हैं।

बोले कि अच्छा, ब्रह्म कहाँ मिलेगा? तो देखो, शांकर भाष्यवाला अर्थ हम बादमें सुना देंगे, अभी जो हम सुनाते हैं उसपर आप ध्यान दो। बोले—

अस्तीति ब्रुवतः पुरुषात् अन्यत्र कथं तदुपलभ्यते—जो अस्ति-अस्ति बोल रहा है उस वक्ता पुरुषसे अलग ब्रह्म कैसे उपलब्ध हो सकता है? अर्थात् नहीं हो सकता। ब्रुवतःसे वाक् का अधिष्ठान, मनका अधिष्ठान और चक्षुका अधिष्ठान और वाक्का प्रकाशक, मनका प्रकाशक और चक्षुका प्रकाशक, यही जो द्रष्टा पुरुष है जो—**अस्ति इति ब्रुवतः व्यवहारतः**—जो अस्ति-अस्ति-अस्ति-अस्ति ब्रह्म, अस्ति

ब्रह्म, अस्ति ब्रह्म—है ब्रह्म, है ब्रह्म, है ब्रह्म बोल रहा है सो ब्रह्म है। जिसको 'है' कहा जा रहा है सो ब्रह्म नहीं है। कि तब कौन ब्रह्म है कि **ब्रुवतः अन्यत्र कथं तदुपलभ्यते**—अरे, जो बोलनेवाला है उससे जुदा भला उस ब्रह्मकी उपलब्धि कैसे होगी? तुम अपनेसे अलग उस ब्रह्मका साक्षात्कार चाहते हो? अपनेसे अलग ब्रह्म कभी नहीं मिलेगा। **कथं**—यह आक्षेप है, यह प्रश्न नहीं है। मन्त्र बिलकुल निवारण होकर अपना अर्थ बता रहा है। यह जो बोलनेवाला है, जो बोल रहा है, इस बोलनेवाले मैंसे अलग उस ब्रह्मकी उपलब्धि कैसे हो सकती है? अन्य देशमें, अन्य कालमें, अन्य वस्तुके रूपमें उसकी उपलब्धि नहीं हो सकती—यही कहनेका अभिप्राय है।

और टीकाओंका अर्थ बादमें; पहले इतना ही ध्यानमें लो; क्योंकि टीकाकार तो बहुत बड़े-बड़े महापुरुष हैं—मन्त्र उनके सामने कैसे निरावरण हुआ, यह हमको मालूम नहीं। मन्त्र तो कल्पवृक्ष हैं। एक व्यक्तिको तो इस मन्त्रने अर्थ दिया कि वे एक बड़े विद्वान् हैं, वे कहते हैं कि **अस्ति-अस्ति इति ब्रुवतः अन्यत्र**—ये जो लोग श्रद्धासे कहते हैं कि परमेश्वर है, परमेश्वर है, परमेश्वर है—इसके अलावा ईश्वरकी उपलब्धि और कहाँ होगी? माने ईश्वर तो एक श्रद्धा है, ईश्वर तो एक भावना है, ईश्वर तो एक मान्यता है—इसके सिवाय कोई अनुभवके रूपमें ईश्वर कहाँसे आवेगा?

देखो, आपको इसी शब्दका अर्थ सुनाया जिसका पहले सुनाया था। पहले यह सुनाया था कि मैं से अलग ईश्वरकी उपलब्धि नहीं हो सकती और दूसरा यह सुनाया कि यह कथन कि 'ब्रह्म है' इस केवल कथन-मात्रके सिवाय ब्रह्म और कहाँ मिलेगा? उत्तरकाशीमें वे विद्वान् रहते थे और जिन्दगी भर उन्होंने तपस्या की; अन्तमें इसी नतीजेपर पहुँचे! यह तो दूसरे संतका अर्थ मैंने आपको सुनाया।

इसका अर्थ यह हुआ कि यदि आप परमात्माको ढूँढ़ना चाहते हैं तो वाणीसे बोलकर पुकारो मत; वह तुम्हारा बेटा नहीं है कि ओ मोहन! ओ सोहन! यहाँ आ, जरा खड़ाऊँ ले आ; वह तुम्हारे पुकारनेसे आनेवाला नहीं है। तुम कहो कि हम अपनी दृष्टि-शक्तिसे उसको विषय बनाकर उसको दृश्य कर लेंगे तो वह होनेवाला नहीं है—चक्षुषा। बोले—मनसे ध्यान कर लेंगे तो बोले—नहीं। बोले कि वह कौन है फिर? कि वह तो तुम हो। कि नहीं-नहीं, मुझसे अलग है। कि भले मानुष, जो तुमसे अलग होगा वह क्या पूर्ण होगा? क्या वह स्वतंत्र होगा? तुमसे अलग होगा तो पूर्ण क्यों नहीं होगा? क्योंकि आधे तुम, आधा वह, भले

एक चौथाई तुम और तीन चौथाई वह—तब भी वह पूरा होगा कहीं? वह भी रहे और तुम भी रहो, तो नहीं वह पूरा होगा और न तुम पूरे होवोगे।

तुम अपनेसे अलग ब्रह्मको देखना चाहते हो तो अपनेसे काटकर देखना चाहते हो? श्रुति कहती है कि अपनेसे अलग नहीं देख सकते, अलग देशमें, अलग कालमें, अलग वस्तुके रूपमें तुम्हारे मैंके अतिरिक्त उसकी उपलब्धि नहीं हो सकती। यह बोलनेवाला जो वक्ता है, विज्ञाता है—**अदृष्टं द्रष्टृ अश्रुतं श्रोतृ अमतं मन्तृ अविज्ञातं विज्ञातृ**—जो दृश्य नहीं है देख रहा है—अन्तःकरण-रूप-दृश्य माने वाणी और चक्षुरूप दृश्य भी नहीं है—अन्तःकरण-रूप-दृश्यका करण भी नहीं है, केवल प्रकाशक है, केवल द्रष्टा है; उस द्रष्टाके अतिरिक्त ब्रह्मकी सिद्धि नहीं हो सकती। केवल द्रष्टाको समझानेके लिए उपनिषद् नहीं है, द्रष्टाको ब्रह्म समझानेके लिए उपनिषद् हैं। द्रष्टा तो नास्तिक भी समझ सकता है, द्रष्टा तो युक्तिवाला भी समझ सकता है, द्रष्टा तो बुद्धिमान पुरुष भी समझ सकता है—इसके लिए तो वेदान्तकी एक भी पोथी लिखनेकी जरूरत नहीं थी—वेदान्त अज्ञात ज्ञापन करनेके लिए है, द्रष्टाको ब्रह्म बतानेके लिए है। लेकिन जब तुम मैं के सिवाय दूसरेमें ब्रह्मको ढूढ़ने जाते हो तब श्रुति आक्षेप करती है—**कथं तदुपलभ्यते?**

कथं तत् उपलभ्यते?—कैसे मिलेगा वह तुमको जब तुम मैंसे जुदा समझ रहे हो उसको? उसमें चक्षु लगानेकी जरूरत नहीं—आँख मत लगाओ, मनसे ध्यान भी मत करो और वाणीसे बोलो भी मत—'वाणीसे बोलो भी मत' माने जप मत करो आँर खुली आँखसे प्रपञ्चमें ब्रह्मकी भावना मत करो। खुली आँखसे 'यह ब्रह्म है'—इस भावनाके द्वारा—शालग्राममें नारायणकी तरह—प्रपञ्चमें ब्रह्मत्वका आरोप मत करो। पहले ब्रह्मको जानो फिर प्रपञ्च अपने-आप ही ब्रह्म है।

आरोप मत करो शालग्राममें चतुर्भुजकी तरह। वह तो **सिंहो मानवकः**—वेदान्ती लोग यह दृष्टान्त देते हैं कि यह ब्रह्मचारी तो सिंह है। बोले कि नहीं, यह तो मनुष्य है, सिंह नहीं है। बोले कि देखो, शकलमें तो यह मनुष्य है लेकिन गुणमें यह सिंह है, बहादुर है! ऐसे ही यदि कोई ऐसे बोलेगा कि यह प्रपञ्च ब्रह्म है तो उसको ऐसे बोलना पड़ेगा कि देखनेमें तो नाशवान है लेकिन तत्त्वसे अविनाशी है।—अविनाशीको बिना देखे ही प्रपञ्चमें अविनाशीपनेका आरोप करना पड़ेगा। लेकिन इसकी यह युक्ति भी ठीक नहीं है। कि तब? कि पहले सबको न्यारा करो—वह मत नहीं है मन्ता है; वह ज्ञात नहीं है ज्ञाता है; वह दृश्य नहीं है द्रष्टा है;

और इस द्रष्टाको मन-वाणी आदिसे नहीं जाना जाता, वेदान्त इसको कहता है—**तत्त्वमसि**—अरे ओ द्रष्टा, तू ब्रह्म है।—यह बात वेदान्तसे मालूम पड़ती है।

अस्तीति ब्रूवतोऽन्यत्र कथं तदुपलभ्यते।

अब आओ, आपको शंकराचार्य भगवान्‌की युक्ति सुनाता हूँ! वे कहते हैं कि जैसे घड़ा है और फूट जाय तो क्या आपको शुद्ध नास्ति प्रत्यय हुआ? घड़ेको मारा डंडा और घड़ा फूट गया और बोले—हो गया **घटो नास्ति**। लेकिन वह जो उसके ठीकरें हैं वे तो हैं, अस्ति बुद्धि वहाँ समाप्त नहीं होगी—घड़ा फूट गया लेकिन अस्ति-बुद्धि समाप्त नहीं होगी। तो बोले कि फिर क्या रहेगा? कि टुकड़ेको भी हम तोड़ देते हैं। बोले—टुकड़ेको तोड़ दो तब भी मृत्तिका है—यह बुद्धि आपकी समाप्त नहीं होगी!

बोले कि इसी प्रकार यदि आप कार्यको कारणमें लय करते जायँ तो मिट्टी नहीं है पर पानी है यह बुद्धि बन जायेगी—पानीमें अस्तित्व-बुद्धि बन जायेगी! कि पानी नहीं है पर तेज है, यह बुद्धि बचेगी; कि तेज नहीं है, वायु है यह बुद्धि बचेगी; कि वायु नहीं है आकाश है, यह बुद्धि बचेगी। बोले कि अरे, तुम बुद्धि-बुद्धि करते हो, हम बुद्धिको ही लीन करते हैं। कि बुद्धि जब लीन होगी तब किसी-न-किसी अस्तित्वको लेकर ही लीन होगी। वायुके लीन होनेका स्थान गगन है। परन्तु चलो हम आकाशको ही नास्ति करते हैं—आकाश भी नहीं है। कि ठीक है, आकाश नहीं है, परन्तु अहं अस्मि—बुद्धि आकाशको अपनी सत्तामें लीन करके सो जायेगी और फिर उठेगी! सर्वथा अस्ति-प्रत्ययसे रहित प्रत्यय होता ही नहीं, बुद्धि होती ही नहीं। घटः सन्—घटमें जो एक सत्ता है, वही सत्ता बुद्धिमें लीन है। इसीसे जब सोकर उठते हैं तब जो पदार्थ दिखता है उसमें कहते हैं कि आकाश है—आकाश है, वायु है, तेज है, जल है, पृथिवी है, घड़ा है—सत्तासे व्यतिरिक्त बुद्धि नहीं होती।

अब बोले भाई कि वह सत्ता कौन-सी है जो बुद्धिमें रहती है? अब बुद्धि और सत्ता का अलगाव करो। सत्ता-मात्र बुद्धि रहे कि बुद्धि-मात्र सत्ता रहे? बहुत विलक्षण है!

चार्वाक कहता है कि बुद्धिसे ही बुद्धि-सत्ता है—सत्तामें लीन बुद्धि नहीं, बुद्धिसे-जड़से चित्‌की उत्पत्ति होती है। चार्वाक कहता है—जड़से चेतनकी उत्पत्ति होती है। जैसे कि दृश्यके संस्कारसे अन्तःकरण बनता है। द्रव्यसे अन्तःकरणकी उत्पत्ति हुई यह चार्वाक-मत है।

अन्तःकरण विज्ञान-रूप है किन्तु क्षणिक है—कालमें अन्तःकरण की उत्पत्ति होती है और नष्ट होता है—यह बौद्ध-मत है।

देशमें चेतना घूमती रहती है—कभी मर्त्यलोकमें और कभी सिद्ध-शिलामें—तत्-तत् द्रव्यको पकड़कर तत्-तत् कालमें यह चेतना देशाश्रित है—ऐसा जैन-मत है।

देशाश्रित है चेतना—ऐसा जैन मत है; कालासृत है चेतना—ऐसा बौद्ध-मत है; और द्रव्याश्रित है चेतना ऐसा चार्वाक-मत है। यह विवेक करके आपको बताया। कलाश्रित होनेसे स्वयं सत्ता-रूप नहीं है चेतना इसलिए शून्य है, क्षणिक है; इसीसे शून्यवाद और विज्ञानवाद ये दो बौद्ध-मत हो गये। जैन मतमें चेतना देशाश्रित होनके कारण वहाँ पृथक्-पृथक् चेतना जो है वह देशमें मच्छरकी तरह, जुगनूकी तरह उड़ती रहती है और भारवती होगी। चेतना तो नीचे जायेगी और निर्भार चेतना होगी तो ऊपर जायेगी—इसलिए सम्यक्-चारित्र्य, सम्यक् संकल्प और सम्यक् समाधि होनेपर चेतनकी ऊर्ध्व-गति होगी और अन्तमें दैशिक स्थिति प्राप्त होगी। बौद्धमतमें वासना-रहित होनेपर ज्ञानका पृथकत्व समाप्त हो जायेगा, वह नष्ट हो जायेगा, उसका निर्वाण हो जायेगा और मरनेके बाद अन्तःकरण जड़में लीन हो जायेगा। ये तीन मत हो गये—एक चार्वाक, एक बौद्ध और एक जैन।

अब जरा आपको सदनुगत—बुद्धिके बारेमें बताते हैं। यदि बुद्धिको कभी यह अनुभव हो जाय कि कुछ नहीं है तो जब बुद्धि जागेगी तब उसको यह अनुभव होना चाहिए कि आकाश कुछ नहीं है, वायु कुछ नहीं है, अग्नि कुछ नहीं है, जल कुछ नहीं है, पृथिवी कुछ नहीं है, घड़ा कुछ नहीं है; लेकिन बुद्धि तो जब लीन होकर उदय होती है तब कहती है कि आकाश है, वायु है, तो यह क्यों ऐसा होता है? जैसे हम सोकर जब उठते हैं तब यदि नानी जिन्दा हो और हम सो गये हों तो उठकर बोलेंगे कि नानी है और नानी अगर मर गयी हो तो उठकर बोलेंगे कि नानी मर गयी है। यदि कार्यका कारणमें लय हुआ—बुद्धिका अपने कारणमें लय हुआ तो वहाँ बुद्धि आकाश है, वायु है, यह लेकरके डूबी हुई होगी तब तो निकलनेपर बोलेगी कि आकाश है, वायु है। सबको ही सुषुप्तिसे उठनेके बाद यह अनुभव होता है कि आकाश है, वायु है—इसका अर्थ यह है कि बुद्धि जो है वह अनभिव्यक्त होनेपर भी—बुद्धि सो जानेपर भी अस्ति-भावसे शून्य नहीं होती, वहाँ भी बीज-स्वरूपसे अस्ति-भाव रहता है।

यदि मैं नहीं हूँ, ऐसा अनुभव करके बुद्धि सोये तो उठनेपर बोलेगी कि मैं

नहीं हूँ और 'मैं हूँ' ऐसी सत्ताको लेकर यदि बुद्धि सोयेगी तो उठनेपर बोलेगी कि मैं हूँ, लेकिन लोगोंकी प्रतीति तो यही है कि मैं हूँ, इसलिए बुद्धिका नाश होनेपर भी, बुद्धिका कारणमें लय होनेपर भी सद्भावका नाश नहीं होता!

अब, यह सद्भाव चेतनसे अलग है या एक है? सत्से अलग चेतन है कि चेतनसे अलग सत् है, कि सत् और चेतन दोनों एक है? उपलब्धि और वस्तु—इनमें पार्थक्य होता है कि नहीं होता है?

न वाचा न मनसा प्राप्तुं शक्यो न चक्षुषा।

यदि यहाँ बाहरसे भीतर जानेका क्रम मानें तो इसका यह अर्थ होगा कि बोलकरके परमात्माको प्राप्त नहीं कर सकते और मनसे परमात्माको प्राप्त नहीं कर सकते—माने जप-पाठ और कीर्त्तन—यह तो वाणीमें हो गया और मनमें ध्यान-उपासना हो गयी। अब इससे भी अन्तरङ्ग, लो—बोले चक्षुषा—साक्षी-भास्य रूपसे भी इसको नहीं प्राप्त कर सकते। माने जैसे हम अपने रागको, द्वेषको, शान्तिको, अशान्तिको, समाधिको बिना किसी करणके देखते हैं—उसमें कोई आँख-नाक-कानकी जरूरत नहीं पड़ती—अपनी सुषुप्ति और स्वप्न, अपने राग और द्वेष, अपने अन्तःकरणकी वृत्तियोंको हम इन्द्रियोंसे तो नहीं देखते हैं न? फिर कैसे देखते हैं? कि खुद देखते हैं। अपनी सुषुप्ति तुमने कैसे देखी कि हमने खुद देखा है; अपना स्वप्न तुमने कैसे देखा, कि खुद देखा। बोले कि ऐसे खुद देखकर जो बात भीतर-ही-भीतर जानी जाती है वह चक्षु है—आत्मा-चक्षु है, अन्तर्दृष्टि है। उस अन्तर्दृष्टिसे भी कोई परमात्माको देखना चाहे तो नहीं देख सकता। समाधिको देख सकता है, सुषुप्तिको देख सकता है, राग-द्वेषको देख सकता है, शान्ति-अशान्तिको देख सकता है, विश्राम-श्रमको देख सकता है, परन्तु यदि कोई चाहे कि उलटकर हम अपने आपको ही देख लें तो नहीं देख सकता!

फिर कैसे देखा जाय? तो—

अस्ति इति ब्रुवतः अस्ति इति मन्वानः अस्ति इति पश्यतः—जो बोल रहा है 'अस्ति'—है; जो सोच रहा है—अस्ति और जो देख रहा है अस्ति उस 'मैं' के अतिरिक्त अन्य देशमें, अन्य कालमें, अन्य रूपमें परमात्माकी प्राप्ति भला कैसे हो सकती है? अस्ति इति ब्रुवतः अस्ति इति मन्वानात् अस्ति इति पश्यत पुरुषात्—पञ्चममें प्रयोग है। अन्यत्र=अलग। जो वक्ता है, जो मन्ता है, जो द्रष्टा है उस पुरुषसे अलग कोई परमात्माका दर्शन भला कैसे कर सकता है? यदि अलग दर्शन करेगा तो वह परमात्मा ही कैसे होगा?

अब एक विचारकी बात आपको पहले सुनाते हैं। चार्वाक-मत यह है कि जो शरीरके भीतर चैतन्य मालूम पड़ता है, यह जड़में-से पैदा हुआ है और जड़में रहता है, अत: इसका उपादान कारण भी—माने इसका मसाला भी जड़ है और जड़ ही इसका स्थान है और जड़की मृत्यु ही इसकी मृत्यु है। यह मत चार्वाकका है, कोई वैदिक इस बातको स्वीकार नहीं कर सकता। ''मैं ब्राह्मण हूँ, मैं देह हूँ''—मृत्यु-पर्यन्त यह अभिमान बना रहे तो भी वैदिक-दर्शनका जो द्रष्टा है वह मृत्यु-पर्यन्त 'मैं देह हूँ' इस वृत्तिके बने रहनेपर भी अपनेको देह स्वीकार नहीं करता। वह तो यही मानेगा कि देहके बाद कर्त्ता-भोक्ता, पापी-पुण्यात्मा, कर्मफलको भोगनेवाला आत्मा जो है वह देहसे बिलकुल न्यारा है। वैदिक-दर्शनमें इसके लिए गुंजाइश नहीं है।

जड़-द्रव्यसे उत्पन्न आत्मा जड़-द्रव्य ही है यह बात चार्वाक कहते हैं। और आकाशमें जुगनूकी तरह उड़नेवाला—ऊपर-नीचे, पूरब-पश्चिम, उत्तर-दक्षिण जाने-आनेवाला, बढ़नेवाला, देशके आश्रयसे रहनेवाला, देशमें आश्रित यह आत्मा जड़के शरीरके मरनेसे मरता तो नहीं, लेकिन कर्म और वासनाके अनुसार ऊपर-नीचे आता-जाता रहता है और कर्म-वासनाके शुद्ध हो जानेपर ऊपर-ही-ऊपर जाता है, देशमें इसकी स्थिति है—ऐसा जैन मानते हैं! माने आत्माका आधार देश है, देशका आधार आत्मा नहीं है—यह बात आप देखो!

जैसे जड़-द्रव्य जो है न—यह आत्माका आधार है और आत्माका उपादान है और उसीमें आत्माकी स्थिति है और उसीमें आत्माका लय है—जैसे यह चार्वक मानते हैं, वैसे देशमें ही अनादिकालसे यह आत्मा है, देशमें ही विचरण करता है और निर्वासन होनेसे देश-विशेषमें ही जाता है—यह जैन मत है, माने देश आधार है और आत्मा आधेय है।

बौद्ध-मत यह है कि यह जो आत्मा है—यह जैसे सेकेण्ड-पर-सेकेण्ड, सेकेण्ड-पर-सेकेण्ड कालमें होता है ऐसे क्षणिक-विज्ञान-सन्तान-रूप है—कालमें पैदा होता—मरता; पैदा होता, मरता, पैदा होता, मरता, बह रहा है; इसकी एकता जो मालूम पड़ती है यह संस्कारके कारण—जैसे एक तरंगके धक्केसे दूसरी तरंग, दूसरी तरंगके धक्केसे तीसरी तरंग, तीसरी तरंगके धक्केसे चौथी तरंग—तरंगमें जैसे अनुगत संस्कार रहता है ऐसे ही आत्मामें भी, ज्ञानमें भी संस्कारकी अनुगति रहती है और वह क्षण-क्षणमें पैदा होता-मरता रहता है।

जब यह निर्वासन हो जायेगा तब इसका आत्यन्तिक उच्छेद ही हो

जायेगा—इसीका नाम निर्वाणकी प्राप्ति होगी और जबतक वासनाका उच्छेद नहीं होगा तबतक जीवत्वका उच्छेद नहीं होगा।

देखो, चार्वाकके मतमें मरना ही मुक्ति होगयी और जैन-मतमें ऊपर जाना ही मुक्ति होगयी—हल्का होनेसे, और वासना क्षीण होनेसे जो विज्ञानमें सन्तानत्व है उसका निर्वाण हो गया, तो जन्म-मृत्यु नहीं है। शरीरमें जन्म-मृत्यु है तो आत्मामें भी जन्म-मृत्यु है।

अब, यदि इसपर विचार करें तो क्या निकलेगा कि कालमें जिसका परिवर्तन हो रहा है सो भी जड़-द्रव्य ही है और देशमें जिसका आना-जाना हो रहा है वह भी जड़-द्रव्य ही है और जड़-द्रव्यसे जो उत्पन्न हुआ सो भी जड़-द्रव्य ही है। वैदिक-दर्शन जो हैं वे आत्माको कालमें या देशमें या द्रव्यमें उत्पन्न अथवा रहनेवाला अथवा मरनेवाला नहीं मानते हैं—वैदिक-दर्शनकी यह विलक्षणता है।

यह ज्ञान क्या है? कि ज्ञान वह है जिससे शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गन्ध—ये विषय और इनके आश्रय-भूत द्रव्य मालूम पड़ते हैं और इनका स्थान भी मालूम पड़ता है—क्योंकि बिना स्थानके कोई द्रव्य नहीं मालूम पड़ सकता—और जिससे इनका काल भी मालूम पड़ता है। माने युगपत्—एक साथ जिसको देश-काल- और द्रव्य तीनों भासते हैं उसका नाम ज्ञान है।

तो पूर्ण देश और और अल्प-देश—अल्प-काल और पूर्ण-काल, अल्प द्रव्य और पूर्ण-द्रव्य तीनोंकी दोनों अवस्थाएँ जिससे भासती हैं उसका नाम ज्ञान है। देश-काल-वस्तुका आधार ज्ञान है, आत्मा है, आत्माका आधार देश-काल-वस्तु नहीं है—आत्मा-अनात्मा-विवेक करनेके लिए यह परिपाटी ग्रहण की जाती है।

अब पहले आपको सुनाया था कि जैसे घड़ा गया बोले कि घड़ेका अभाव हो गया—कि नहीं, वहाँ घड़ेकी आकृति तो फूट गयी लेकिन मिट्टीका अभाव हो गया, यह तो बुद्धिमें नहीं आवेगा। इसलिए घटमें जो अस्तित्व था उसमें-से केवल आकृतिका ही लोप हुआ। मृत्तिका-रूप अस्तित्व तो रह गया। मृत्तिकाके बाद जल-रूप अस्तित्व, जलके बाद—अग्नि, अग्निके बाद वायु और वायुके बाद आकाशका अस्तित्व रह जायेगा। हमलोगोंकी परम्परा इस सम्बन्धमें ऐसी ही है, क्योंकि हमारे पास पाँच इन्द्रियाँ हैं और पाँच विषयोंका ग्रहण होता है, जैसे नाकसे हम एक अद्भुत वस्तु ग्रहण करते हैं-गन्ध—जो जीभसे मालूम नहीं पड़े, न आँखसे मालूम पड़े, न कानसे मालूम पड़े और न त्वचासे मालूम पड़े; वैसे ही हम जीभसे एक अद्भुत वस्तु ग्रहण करते हैं-रस—यह हम लेबोरेटरीमें जाँच करके नहीं देखते

हैं कि पानी है कि नहीं है, हम इस लेबोरेटरीमें—शरीरमें—जो हमको पाँच परस्पर विलक्षण वस्तुओंका ज्ञान होता है—गन्ध रस नहीं है, रस गन्ध नहीं है, गन्ध रस-रूप नहीं है, गन्ध रस-रूप-स्पर्श नहीं है—इस तरहसे। शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध—ये पाँच विषय हमें इन पाँच मशीनोंसे इस शरीरमें मालूम पड़ते हैं, इसलिए इन पाँच इन्द्रियों और पाँच विषयोंका आश्रय-भूत जो पाँच द्रव्य हैं उनमें एक-दूसरेके एकमें मिल जानेके बाद भी अभाव-प्रत्यय नहीं होता कि यह आकाश-रूप है कि यह अहं-रूप है; यह बुद्धि-रूप है, वृत्ति-रूप है; यह आत्म-रूप है। यह सत्-प्रत्यय है—असलमें हम सद्-बुद्धिको ही सत्-प्रत्यय बोलते हैं—

घटः सन् पटः सन् आत्मा सन्।

अच्छा, कहो कि हम अभाव-बुद्धिको ही ग्रहण करें, तुम्हारी भाव-बुद्धिको ग्रहण न करें तो क्या होगा? कि यदि घटाभावको ही ग्रहण करें, तो अभाव-प्रत्ययकी विशेषता बताता हूँ—अभाव-प्रत्यय भाव-प्रातियोगिक और साधिष्ठान होता है; माने किसी चीजका जब अभाव मालूम पड़ेगा तब उस चीजका भाव भी मालूम पड़ेगा और उसका अधिष्ठान भी मालूम पड़ेगा। जैसे घड़ा नहीं है, तो जो नहीं है वह भी मालूम पड़ेगा कि क्या नहीं है। जब-जब अभाव-प्रत्यय होगा माने अभावका ज्ञान होगा तब किसका अभाव है यह भी मालूम पड़ेगा और जिसको मालूम पड़ेगा वह भी होगा और जिसमें मालूम पड़ेगा सो भी होगा। अभावकी जो प्रतीति होती है वह हमेशा अपने विरोधी-भावकी प्रतीतिकी तो प्रतियोगिनी होती है और अधिष्ठान सहित होती है, उसका द्रष्टा होता है। जैसे जब कहेंगे 'घटो नास्ति'—यह जब प्रत्यय बनेगा तब 'पूर्वं घट आसीत्'—यह तो संस्कार-रूपसे अभाव-प्रत्ययमें अनुगत रहेगा और 'अहं अस्मि'—'मैं हूँ' यह ज्ञान भी रहेगा। घड़ेका अभाव है—यह वृत्ति अगर किसीको बनेगी तो घड़ेकी वृत्तिका लोप कहाँ हुआ?

अब घड़ाकी जगह समूचा ही प्रपञ्च ले लो। यदि प्रपञ्चका अभाव है तो, अभाव-प्रतियोगिक जो प्रपञ्च है, वह तो अपने द्रष्टा अधिष्ठानके साथ रहा ही। तब प्रपञ्चका अभाव कहाँ हुआ? अर्थात् नहीं हुआ। अभावमें अनुयोगी और प्रतियोगी दोनों ही होते हैं और दूसरे अभावका प्रत्यय किसीको होता है—माने ज्ञान-स्वरूप-आत्मा रहेगा तब उसको अभावकी सिद्धि होगी, नहीं तो होगी नहीं।

एक नियम इसमेंसे यह अकाट्य निकलता है कि **यस्मिन् विषये सत्-सत्-सत् इति बुद्धिर्हि कदापि न व्यभिचरति।** ऐसा कोई अनुभव बताओ जिसमें 'मैं नहीं हूँ' ऐसा अनुभव होवे।

अब एक तीसरी बात इसके सम्बन्धमें और ध्यान देने लायक है। 'अभावः अस्ति'—घड़ेका अभाव है—यह अन्य पुरुषके रूपमें मालूम पड़ेगा न! तो, **को हि जानाति अभाव अस्तीति?**—कौन जानता है कि अभाव है?

अच्छा, 'अभावः अस्ति'में सत्-प्रत्यय अनुगम है कि नहीं? जैसे 'भावः अस्ति'—"भाव है"—वैसे "अभाव है"; यह अभावके साथ "है" कहाँसे जुड़ा? यदि आत्माका अस्तित्व न होता, यदि आत्मा ही—यदि आत्म-स्वरूप जो ज्ञान है वही अभावसे तादात्म्य होकर अभावका अनुभव न करता तो अभावके साथ 'अस्ति' कभी जुड़ नहीं सकता था! अब यदि यह कहो कि अभाव नहीं, तो वहाँ भी बोलना पड़ेगा—नहीं है; है के बिना काम नहीं चलेगा। यह प्रत्येक वस्तुमें 'है' कहाँसे आ जाता है? चूँकि मैं हूँ, आत्मा है, ज्ञान है इसलिए यह आत्मा जो है यही जब अभावपर चढ़ता है तब बोलता है कि अभाव है और जब भावपर चढ़ता है तब बोलता है कि भाव है—यह 'है' आत्म-सत्ताके तादात्म्यसे ही है और नहीं है। भाव है और अभाव है—इन दोनोंका अनुभव आत्म-सत्तासे ही होता है!

वह बात तो आपके ध्यानमें आगयी होगी कि अभावकी जो प्रतीति है वह एक तो जिसका अभाव है उसके साथ होता है और दूसरे अभावका ज्ञान भी किसीको होता है; तो जिसको ज्ञान होता है उसीको हम आत्मा, उसीको हम ब्रह्म बोलते हैं।

अब एक बात आपको और बतावें। यह जो अभाव है इसको नैयायिकोंने चार प्रकारका माना है—(१) प्रागभाव, (२) प्रध्वंसाभाव, (३) अत्यन्ताभाव और (४) अन्योन्याभाव। वस्तुएँ कालमें पैदा होतीं और मरती हैं। पैदा होनेके पहले नहीं था यह—प्रागभाव है और मरनेके बाद नहीं रहेगा—यह प्रध्वंसाभाव है। ये दोनों अभाव कालमें होते हैं। और घड़ा कपड़ा नहीं है और कपड़ा घड़ा नहीं है यह अन्योन्याभाव है—वस्तुका परस्पर अभाव। और यहाँ घड़ा बिलकुल नहीं है—बिलकुल नहीं है कोई चीज ऐसे समझो, तो उसको अत्यन्ताभाव बोलते हैं। वेदान्त-मतमें प्रागभाव और प्रध्वंसाभाव जिस वस्तुका होता है, उसका भी अत्यन्ताभाव मानते हैं क्योंकि वह कालसे परिच्छिन्न है। वेदान्तके मतमें अभाव कोई वस्तु नहीं है, अभाव अपने अधिष्ठानसे भिन्न नहीं होता, अधिष्ठान-रूप ही है—यह वेदान्तका सिद्धान्त है। जैसे घटाभाव जो है वह भूतलसे भिन्न नहीं है, ऐसे ही एक कालमें जिसका प्रागभाव है—पहले नहीं होना है—और एक कालमें प्रध्वंसा भाव है तो नित्यकालमें अवयव न होनेके कारण, कालके निरवयव होने के कारण प्रागभाव और प्रध्वंसाभावके बीचमें जो वस्तु प्राप्त होती है—उसका

अत्यन्ताभाव ही है। माने जन्मके पहले जो नहीं थी और मरनेके बाद जो नहीं रहेगी और बीचमें मालूम पड़ती है, तो वेदान्तके मतमें उसकी क्या स्थिति है?

बोले कि देखो, व्यवहारकी दृष्टिसे वह वस्तु होते हए भी निरंश-निरवयव-अनन्त-काल-क्रममें, काल-तत्त्वमें, अधिष्ठानाभिन्न-कालमें वह काल जो तुम वस्तुकी उमरके रूपमें बता रहे हो वह कुछ नहीं है—जब काल ही नहीं है तब वस्तु कहाँसे आवेगी? अनादि-भूत और अनन्त-भविष्यके बीचमें जो तुम एक वर्तमानकी झूठी कल्पना करके उसमें वस्तुकी उपस्थिति स्वीकार करते हो, असलमें कालमें भूत-भविष्य-वर्तमानका भेद ही द्रव्य-सापेक्ष है, वास्तविक नहीं है, पारमार्थिक नहीं है; इसलिए अल्पकालमें भासित होनेवाली वस्तु वस्तुतः अधिष्ठानमें नहीं है; इसलिए प्रागभाव और प्रध्वंसाभाववाली जो वस्तु है, वह वस्तु भी अभाव-रूप ही है और अभाव-रूप होनेसे अधिष्ठानसे अभिन्न ही है।

एक वेदान्तकी बात और सुनाते हैं—वेदान्ती लोग कहते हैं कि हे नैयायिको, जो तुम वस्तुमें अन्योन्याभाव मानते हो—जैसे घड़ा कपड़ा नहीं है और कपड़ा घड़ा नहीं है—तो दोनों देश-व्यापी नहीं हैं—माने घट-देशमें पटका अत्यन्ताभाव है और पट-देशमें घटका अत्यन्ताभाव है—यही न! देशमें अभाव होना तो अत्यन्ताभाव हो गया न! अन्योन्याभाव जो है वह अत्यन्ताभावसे किञ्चित् भी विलक्षणता नहीं रखता। जैसे 'घटो नास्ति'में घटका अत्यन्ताभाव बताते हैं तो यही बताते हैं न कि 'अत्र घटो नास्ति'—इस देशमें घड़ा नहीं है, तो 'पट-देश घटो नास्ति', 'घट-देशे पटो नास्ति'—'घट-देशे पटस्य अत्यन्ताभावः' 'पट-देशे घटस्य अत्यन्ताभावः'—पट-देशमें घटका अत्यन्ताभाव है, घट-देशमें पटका अत्यन्ताभाव है, तो असलमें घटका भी अत्यन्ताभाव है और पटका भी अत्यन्ताभाव है। अत्यन्ताभाव होनेसे पञ्चभूतमें घट-पट दोनोंका अत्यन्ताभाव है और जब पञ्चभूतमें घट-पट-मिट्टी ही नहीं, वह तो कपड़ा भी तो माटी ही है, असलमें—कपड़ा भी माटी है, घड़ा भी माटी है—उपादान तो दोनोंका माटी ही है—कपास भी माटीसे पैदा हुई और घड़ा भी माटीसे पैदा हुआ, तो विन्यास-विशेषका—मृत्तिकाके विन्यास-विशेषका ही नाम पट है और मृत्तिकाके ही विन्यास-विशेषका नाम घट है, और मृत्तिकामें तो दोनोंका अत्यन्ताभाव है और मृत्तिकामें जब दोनोंका अत्यन्ताभाव है तो अत्यन्ताभावकी अपेक्षा अन्योन्याभावकी कोई वस्तु नहीं है। प्रागभाव और प्रध्वंसाभाव भी अत्यन्ताभाव ही है और अन्योन्याभाव भी अत्यन्ताभाव ही है।

अब वेदान्तकी एक और बात सुनाकर आगे सुनाता हूँ। ज्ञानकी यह बात ध्यानमें लाने लायक है कि वेदान्त अध्यारोपकी दृष्टिसे प्रपञ्चका अत्यन्ताभाव नहीं बताता, परमार्थकी दृष्टिसे प्रपञ्चका अत्यन्ताभाव बताता है। इसको आप ध्यान्में ले लो। जैसे व्यवहारकी दृष्टिसे घट और पटका अत्यन्ताभाव नहीं है, परन्तु मृत्तिकाकी दृष्टिसे घट-पट दोनों मृत्तिका ही हैं और घट-पट दोनोंका ही अत्यन्ताभाव है। हम परमार्थ-दृष्टिसे प्रपञ्चके अभावका प्रतिपादन करते हैं, आरोपकी दृष्टिसे प्रपञ्चका अभाव प्रतिपादन नहीं करते।

अब इसका अर्थ क्या हुआ, यह देखो। इसका अर्थ है कि वैज्ञानिक लोग जगत्के सम्बन्धमें जो कुछ प्रतिपादित करते हैं अध्यारोपकी दृष्टिसे, वह ठीक है और नैयायिक, सांख्य, योग, वैदिक-अवैदिक अपनी-अपनी दृष्टिसे प्रपञ्चका जैसा प्रतिपादन करते हैं वह बिलकुल ठीक है, उसके खण्डन-मण्डनकी कोई जरूरत ही नहीं है। क्यों? बोले कि वे अध्यारोप-दृष्टिसे प्रतिपादन करते हैं। अध्यारोप-दृष्टिका अर्थ क्या है कि जैसे चश्मेके रंगको रंग मानकर कोई वस्तुमें रंग मान रहा हो तो चश्मेसे भी रंग नहीं दीखता, यह हम कहाँ कहते हैं, हम तो कहते हैं—वस्तुगता रंग नहीं है, चश्मेसे रंग नहीं दीखता है, ऐसा थोड़े ही बोलते हैं। माने कि जैसे कोई हरा चश्मा लगाये हो और उसको सब चीज हरी-हरी दीखती होवे तो हम उसको समझानेके लिए यह कहेंगे कि जिस चीजमें तुम् रंग देख रहे हो उस चीजमें रंगका अत्यन्ताभाव है, लेकिन चश्मेसे रंग नहीं दीखता—यह हम नहीं कहते हैं। ब्रह्ममें प्रपञ्च नहीं है यह बात तो हम बोलते हैं, लेकिन प्रपञ्च तुम्हारे अन्तःकरणसे दीखता नहीं, ऐसा कहाँ कहते हैं?

दीखना और होना-ये दोनों दो चीज होती हैं, पहले इसीका विवेक कर लो। दीखती है इसलिए है ऐसा नहीं होता—नीलिमा आकाशकी मालूम पड़ती है इसलिए है—ऐसा नहीं है। अन्तःकरणका सम्पूर्ण विवेक करके और अन्तःकरणका अपवाद करके ज्ञान-दृष्टिसे अन्तःकरणका अपवाद करके देखो तो तुम्हारे स्वरूपमें यह प्रपञ्च नहीं है; और अपवाद दृष्टिसे न देखकर आरोप दृष्टिसे देखो तो यह सम्पूर्ण प्रपञ्च तुम्हारे अन्दर दीख रहा है। इसलिए प्रपञ्च अपनेमें तो अपनी दृष्टिसे अनिर्वचनीय है और परब्रह्म परमात्माके स्वरूपमें अनहुआ भास रहा है। प्रपञ्च परमार्थ दृष्टिसे नहीं है और व्यवहार दृष्टिसे भास रहा है। यह बात आपको सुनायी और अब इसको मन्त्रारूढ़ करते हैं।

होना और मालूम पड़ना—इसका विवेक करो। अस्तित्व और धर्मवान-

पदार्थ; अस्ति प्रत्यय और अस्ति प्रत्ययका साक्षी—इनका विवेक करो, एक तो शरीरके बाहरके पदार्थ हैं जिनके स्वरूपका निर्णय हम अन्तःकरणके द्वारा करते हैं कि ये बाहर और भीतरके भेदसे युक्त हैं, भूत और भविष्यकालके भेदसे युक्त हैं, कार्य और कारणसे युक्त हैं। और दूसरी है स्वयं बाहर-भीतरकी कल्पना, भूत-भविष्यकी कल्पना, कार्य-कारणकी कल्पना—ये अन्तःकरणकी वृत्ति-मात्र हैं और यह स्फुरणा-रूपसे उड़ती रहती है और कभी शान्त होती है। और तीसरी चीज है—मैं इसका साक्षी हूँ। अपनेको साक्षी-रूपसे जानना यह अलग चीज है।

फिर बोले कि इतनेसे भी वेदान्त सफल नहीं हुआ। वेदान्तकी सार्थकता अपनेको साक्षी जाननेसे नहीं है। अगर अपनेको साक्षी जाननेसे ही मनुष्य कृतकृत्य हो जाये तो वेदान्तके श्रवणकी, मननकी जरूरत ही न रहे और आत्म-दर्शन हो जाने पर भी ब्रह्मात्मैक्य-दर्शन न हो। साक्षी आत्माको ब्रह्म जाननेमें वेदान्तकी सफलता है।

आत्माका अस्तित्व और आत्माका प्रकाश—यह जो आत्मामें 'जानाति' है न—आत्मा जानता है—यह आरोपित है भला! 'आत्मा अस्ति'—यह आरोपित है; 'आत्मा प्रीयते' कि यह भी आरोपित है। आरोपित कैसे है कि अन्तःकरणमें ही अस्ति-वृत्ति, जानाति-वृत्ति और प्रीयते वृत्ति—ये उदय होती है। अस्ति माने है—ऐसी वृत्ति; जानाति माने जानता है ऐसी वृत्ति; और प्रीयते माने प्रसन्न होता है, तृप्त होता है ऐसी वृत्ति; ये तीनों वृत्तियाँ अन्तःकरणमें ही कल्पित होती हैं।

अब देखो, अपने बारेमें अस्ति और दूसरेके बारेमें अस्ति—यह दो तरहका प्रत्यय अन्तःकरणमें होता है। अपने बारेमें जो अस्ति-प्रत्यय है वह कारण है, वह आश्रय है, वह आधार है और दूसरेके बारेमें जो अस्ति-प्रत्यय है वह कार्य है—'घटः अस्ति' और 'अहं अस्मि'-घड़ा है और मैं हूँ, परन्तु 'अहमस्मिपूर्वक घटः अस्ति'—मैं हूँ तो घड़ा है—मैं अगर नहीं होऊँ तो घड़ा नहीं हो सकता, मेरे होनेपर ही घड़ा हो सकता है।

और 'अहं जानामि'—जानामिमें दो प्रत्यय हैं—'अहं आत्मानाम् जानामि' और 'अहं घटं जानामि'—मैं अपनेको जानता हूँ और मैं घड़ेको जानता हूँ। यहाँ आत्म-ज्ञान पूर्वक ही घड़ेका ज्ञान होगा।

और 'प्रीयते'—'अयं प्रियः'—यह प्रिय है, मैं तृप्त हो रहा हूँ, तो अहं प्रीति-पूर्वक ही अन्यसे प्रीति होगी। मैं से प्रेम होगा तब दूसरेसे प्रेम होगा; अपनेको जानेंगे तब दूसरेको जानेंगे और मैं होगा तब दूसरा होगा। देखो, इसीका नाम कार्य-कारण-

भाव है। दूसरेके होनेके लिए मेरा होना जरूरी है; दूसरे को जाननेके लिए मेरा जानना जरूरी है; दूसरेके प्रिय होनेके लिए मेरा प्रिय होना जरूरी है अर्थात् कारणभाव जो है वह आत्म-निष्ठ है और कार्य-भाव जो है वह अन्यनिष्ठ है।

अब इतनी बात तो युक्तिसे, तर्कसे, अनुभवसे, विचारसे, समाधिसे सिद्ध हो जाती है, लेकिन वेदान्तका कहना है कि यह जो तुमने तीन युगल बनाये—(१) घड़ेको जनता हूँ, अपनेको जानता हूँ, (२) घड़ा प्रिय है, मैं प्रिय हूँ, (३) घड़ा है, मैं हूँ; और ये छह प्रत्यय बनाये—ये सब अहं-निष्ठ प्रत्यय हैं। इसमें-से घट-देश, घट-काल, घट-वस्तु और अहं-देश, अहं-काल और अहं-वस्तु [अहं आन्तर है और घट बाह्य है परन्तु घटके और अहंके देश-काल-वस्तु अन्योन्याश्रित होनेसे मिथ्या हैं। असलमें तो अहं ही समस्त प्रत्ययोंके रूपमें स्फुरित होता है। अहं आत्मा है और अहं प्रत्यय और इदं-प्रत्यय अन्तःकरणमें हैं और ये प्रत्यय परस्पर सापेक्ष हैं। मैं हूँ,यह है; मैं ज्ञाता हूँ, मैं ज्ञान हूँ, मैं ज्ञेय हूँ; मैं प्रिय हूँ, मैं प्रेय हूँ, मैं प्रीतित हूँ—यह सब] जो बनता है वह आरोप दृष्टिसे ही बनता है—माने अन्तःकरणको अपने-आपमें आरोपित करके इस अन्तःकरणसे जैसा भासता है वैसा बोलते हैं।—यह आत्म-ज्ञानका प्रसङ्ग है—

अस्तीत्येवोपलब्धव्यस्तत्त्वभावेन चोभयोः।

यदि हम अपनेको सत्-चित्-आनन्द रूप जानते हैं या अस्ति-भाति-प्रिय-रूप जानते हैं या होना-जानना और प्रियता—इन तीनोंको अपना स्वरूप जानते हैं, तो हम अपनेको अन्तःकरणके आरोपसे विनिर्मुक्त करके नहीं जानते हैं। इन आरोपके पूर्व, इस आरोपके बाद; इस आरोपके बाहर, इस आरोपके भीतर और इस आरोपकी शान्त-दशा और आरोपकी उद्गम-दशा—ये छह विकल्प और बढ़ जायेंगे। तो वेदान्त यही चीज नहीं बताता है, यह बात आपके ध्यानमें रहनी चाहिए, वेदान्त ऐसी चीज बताता है जो आरोप सहित अन्तःकरणको छोड़े बिना, अन्तःकरणको बट्टे-खातेमें डाले बिना, अन्तःकरणको उचन्त-खातेमें डाले बिना ज्ञात नहीं हो सकता।

अन्तःकरणके साथ तादात्म्य तो स्पष्ट ही देखनेमें आता है न! 'लोहः दहति'—लोहा जला रहा है—कि जलाना लोहेका काम थोड़े ही है, जलाना तो आगका काम है, परन्तु लोहेमें अग्निका आरोप हो गया, लोहेमें अग्निका अध्यास हो गया—लोहे और अग्निका जो विवेक था सो नष्ट हो गया, तब न यह मालूम पड़ता है कि लोहा जलाता है।

क्या-क्या तादात्म्य है—भला ? मालूम पड़ता है **अहं गच्छमि**—मैं चलता हूँ, **अहं करोमि**—मैं करता हूँ—ऐसा जो मालूम पड़ता है वह कैसे मालूम पड़ता है ? 'जानामि' कैसे मालूम पड़ता है; 'अहम् अस्मि'—यह कैसे मालूम पड़ता है ? कि यह ऐसे मालूम पड़ता है कि सत् जो आत्म-वस्तु है उसका अन्तःकरणके साथ तादात्म्य हो गया है।

अब आपको एक विलक्षण 'अस्ति' का निरूपण सुनाते हैं। **अस्तीत्येवोपलब्धव्यः**—इसमें **इत्येव** शब्दका व्यावर्त देखो। एक बार एक विद्वान् थे, उन्होंने कहा कि हम धर्मको सनातन-धर्म बिलकुल नहीं कहते। कि क्यों नहीं कहते ? बोले कि विशेषण जो होता है वह अपनेसे इतर सजातीयका व्यावर्त्तक होता है। ये शास्त्रके पारिभाषिक नियम हैं—अपनेसे भिन्न और अपने सदृश किसी दूसरेको हटानेके लिए विशेषण लगाया जाता है। यदि हम धर्मका विशेषण 'सनातन' लगावेंगे तो कोई असनातन-धर्म भी होता है यह प्राप्त होगा—माने यह तो सनातन-धर्म है और एक असनातन-धर्म होता है ! बोले—नहीं-नहीं, धर्म कभी असनातन होता ही नहीं, इसलिए हम धर्म शब्दके पहले कोई विशेषण नहीं लगाते हैं। शास्त्रीय-धर्म यदि बोलेंगे तो एक अशास्त्रीय धर्म भी होगा; सनातन-धर्म बोलेंगे तो एक विनाशी-धर्म भी होगा—कि नहीं, धर्म कभी विनाशी नहीं होता। अग्नि यदि अपने धर्मको छोड़ देगा तो अग्नि ही नहीं रहेगा—पदार्थान्तर हो जायेगा यदि दाहकत्व-रूप-धर्मको अग्नि छोड़ दे और शैत्य-रूप धर्मको यदि जल छोड़ दे तो वह जल ही नहीं रहेगा। अपने धर्मको कोई छोड़ नहीं सकता, धर्म तो धर्मीमें हमेशा ही रहता है।

ये जो ज्ञान, क्रिया आदि धर्म हैं—कालकी दृष्टिसे परिवर्तन, देशकी दृष्टिसे संकोच और विस्तार और द्रव्यकी दृष्टिसे जन्म और मरण—इनका होना और इनको जानना और इनमें प्रियता और अप्रियता—ये सब-के-सब अन्तःकरणके साथ तादात्म्य होनेके कारण ही भासती हैं। एक बार अन्तःकरणसे जुदा करो अपने आपको ! कालकी कल्पना, देशकी कल्पना, वस्तुकी कल्पनाका जो आधार है अन्तःकरण, जो उनकी शान्ति और उदयका कारण है अन्तःकरण, जो उनके होने-न होनेका स्थान है, अन्तःकरणको छोड़कर देखो, उससे तुम न्यारे हो और जब उससे तुम न्यारे हो तो देश-काल अपने साथ क्यों जोड़ते हो ? वेद कहता है कि तुम अदेश हो, तुम अकाल हो—

एतस्मिन् अदृश्ये अनात्म्ये अनिरुक्ते अनिलयने अभयं प्रतिष्ठां विन्दते

तैत्तिरीय उननिषद्‌में आत्माका यह वर्णन है। आत्माके बारेमें चार बात देखो। क्या? **अदृश्ये, अनात्म्ये, अनिरुक्ते, अनिलयने**—आत्माके बारेमें ये चार बातें समझने लायक हैं।

(१) **अदृश्ये**—अन्त:करण और अन्त:करणमें जितनी देश-काल-वस्तुकी कल्पनाएँ हैं उनसे अपनेको अलग कर लो—ये दृश्य हैं, मैं द्रष्टा हूँ; मैं स्वयं अदृश्य द्रष्टा हूँ।

(२) **अनात्म्ये**—अच्छा, तो जैसे अन्त:करणका आत्मा मैं हूँ वैसे ही मेरा भी कोई आत्मा होगा? तो बोले कि नहीं—'अनात्म्ये' तुम्हारा कोई आत्मा नहीं है! अगर तुम्हारा कोई आत्मा होगा तो उसको भी तुम जानोगे। जैसे यह कल्पना करो कि हमसे पीछे एक परमात्मा नामकी वस्तु है और वह हमारी आत्मा है, तो परमात्मा नामकी कोई वस्तु पीछे है और वह तुम्हारी आत्मा है—यह जो अन्त:करणमें कल्पना हो रही है इसके भी साक्षी तुम्हीं हो, माने इससे भी न्यारे तुम हो। न तो तुमसे कोई अन्य दृश्य है और न तो तुमसे अन्तरंग तुम्हारी कोई आत्मा है।

(३) **अनिरुक्ते**—बोले कि अच्छा, बोलकर बताओ। तो कहा कि 'अनिरुक्ते'—यहाँ तो वाणी बन्द है, निवर्चन नहीं कर सकते!

(४) **अनिलयने**—बोले कि अच्छा ठीक-ठीक एक प्रक्रिया है—यह जो दृश्य है, यह जो आत्माकी कल्पना है और यह जो निरुक्ति है, निर्वचन है—ये सब जिसमें लीन हो जाते हैं, वह अद्वैत आत्मा है? बोले—न-न, **अनिलयने**—उसमें किसीका लय-वय नहीं होता, ज्यों-का-त्यों यह प्रपञ्च उसमें भासता रहता है—देश भी, काल भी, वस्तु भी, अन्त:करण भी, शरीर भी—ज्यों-का-त्यों यह सम्पूर्ण प्रपञ्च भास रहा है।

अरे बाबा, केवल बुद्धिका परिवर्तन होता है, अध्यास मिटता है, भ्रम मिटता है—प्रतीति मिटाना, भान मिटाना वेदान्तका काम नहीं है। जैसे देखो, रतनगढ़में हमको सन्ध्या-वन्दन करना होता, तो प्रात:काल हमको जो दिशा पश्चिम मालूम पड़ती उस ओर मुँह करके हम सन्ध्या-वन्दन करने बैठे जाते और थोड़ी देरमें देखते कि उधरसे ही सूर्योदय हो रहा है! तीन वर्ष तक भ्रम रहा—हमको पूर्वका ठीक ज्ञान था कि इस दिशाको पूरब बोलते हैं लेकिन जो भ्रमका संस्कार था न, वह नहीं मिटता था—प्रतीति होती थी पश्चिमकी ओर होता था वह पूर्व। यह जो हमें प्रपञ्चमें प्रपञ्च-बुद्धि है यह प्रपञ्च प्रपञ्चात्मना ही प्रतीत होता है, देह देहात्मना ही प्रतीत होता है, अन्त:करण अन्त:करणात्मना ही प्रतीत होता है,

लेकिन यह अपने स्वरूपमें है नहीं। यावत् बुद्धि यावत् अन्तःकरण—इस भ्रमके संस्कारकी अनुवृत्ति होती है और जब अन्तःकरण भंग हो जाता है तब संस्कारके लिए कोई आश्रय ही नहीं रहता है। इसलिए—'अस्तीत्येवोपलब्धव्यः'—आओ वेदान्तके द्वारा अपने आपका अनुभव प्राप्त करो।

वेदान्तका काम दुनियासे बिलकुल निराला है। कैसे प्राप्त करें? तो बोले—दोनों तरहसे प्राप्त करो—सविशेष-रूपसे भी और निर्विशेषरूपसे भी। पहले अन्तःकरणकी उपाधिको स्वीकार करके देखो, कि यह सृष्टि देश-काल-वस्तु-रूप कैसे कल्पना है, अस्ति-भाव क्या है, जानाति भाव क्या है, प्रीति-भाव क्या है, और फिर अन्तःकरणका आरोप करके ही अपने को सच्चिदानन्द-रूपसे जानो, बादमें **तत्त्वभावेन**-जिस तत्त्वमें ये उपाधि सहित सारी औपाधिक कल्पनाएँ रहती हैं, भास रही हैं उस अपनेको तत्त्व-भावसे जानो।

इस पर वे कहते हैं कि जिस वस्तुका जो रूप निश्चित है उसको, वह न बदले, इसको तत्त्व बोलते हैं। असलमें 'तत्त्व' शब्द तो बड़ा मजेदार चला, इसकी उत्पत्ति बड़ी आनन्द-दायक है।

'तत्' और 'त्व'—तत् माने वह ईश्वर और त्व माने त्वं—तुम और सामानाधि-करण द्वारा, सामानाधिकरण माने एक ही विभक्तिका दोनों का होना, अर्थात् ऐक्य विभक्तिके द्वारा सूचित एकता वाले जो तत् और त्वं पदार्थ हैं माने जिसमें तत् और त्वं पदार्थमें भेद नहीं हैं, उस वस्तुको 'तत्त्व' बोलते हैं। तत्त्वं—तत्त्वमसि।

'तत्त्व' उसको बोलते हैं कि किसी भी आकारका आरोप किए बिना जो अधिष्ठानका स्वरूप होता है। जैसे मिट्टीमें घड़ा, सकोरा, किसी चीजकी कल्पना मत करो, केवल मिट्टीको देखो—वह मिट्टी तत्त्व है। मिट्टीमें अंगूर आम-इमली की सबीज दशाकी कल्पना मत करो, वह मिट्टी है, पंचभूत है। ऐसे ही सृष्टिके मूलमें जो जो बीज-मूलक भेद मालूम पड़ते हैं—स्त्रीके, पुरुषके, पशुके, पक्षीके इनकी कल्पना छोड़कर आकारका आरोप किये बिना जो मूल सत्ताका स्वरूप है उसको तत्त्व कहेंगे। उत्पत्ति और विनाश-धर्मी जो पदार्थ हैं और उनके जो प्रवर्तन परिवर्तन हैं और निवर्तन हैं—प्रवृत्ति है, परिवृत्ति है और निवृत्ति है—किसी चीजका पैदा होना, किसी चीजका रहना, किसी चीजका बदलना, किसी चीजका मिट जाना, इनका ख्याल किए बिना जो इनकी मूल-धातु है उसको तत्त्व कहेंगे!

वह मूल-धातु कौन है इदं है कि अहं है? तो बोले बिना अहं के दो इदं होता ही नहीं, इसलिए इदं तो अहं में लीन हो जाता है। और अहं पना कैसे भासता है? कि

अन्तःकरणके कारण अहं भासता है। यह अन्तःकरण भी तो पञ्चभूतमें एक बीज ही है। इस संस्कार-युक्त अन्तःकरण बीजको पृथक् करके अपने-आपको देखो—वह अपना-आप ब्रह्म है और इसमें कोई पृथक्त्व और अपृथक्त्व बीज-सत्ता नहीं है। बोले कि भासती तो है। कि भासती है तो भासने दो—अगर पश्चिम पूर्व भासता है तो भासने दो—ज्ञानका भानसे विरोध नहीं है, ज्ञान तो भानात्मक ही है, ज्ञानका केवल भ्रमसे विरोध होता है, यद्यपि भ्रम भी एक ज्ञान ही है। विपरीत ज्ञानका ही नाम तो भ्रम है कैसा कि यह जो हमारा मन और इन्द्रियाँ दिखाती हैं कि हम बाहरसे ज्ञान लेकर भीतर आते हैं या भीतरसे ज्ञान लेकर बाहर जाते हैं—अपने संस्कारको बाहर प्रकट करते हैं और बाहरकी चीजोंका संस्कार लाकरके भीतर देते हैं, यह जो तुम्हारे और वस्तुके बीचमें दलाल प्रकट हो गये हैं, ये दलाल वस्तुके स्वरूप को बिगाड़ देते हैं बिगाड़कर दिखाते हैं कममें बिकवाना हो तो उस वस्तुमें दोषका आरोप कर दें और ज्यादा कीमत दिलवानी हो तो उस वस्तुमें गुणका आरोप कर दें! जैसे दलाल गुण और दोषका आरोप करते हैं, ऐसे ही यह हमारा अन्तःकरण संस्कारानुसार वस्तुमें गुण और दोषका आरोप कर देता है। तो,

अस्तीत्येवोपलब्धस्य तत्त्वभावः प्रसीदति

एक बात इसमें बड़ी मजेदार है। आप पहले आनन्दकी ही बात ले लो, वैसे हमलोग ज्ञानकी ही बात मुख्य-रूपसे करते हैं, हमें बोलना होगा तो अविद्या काम-कर्म बोलेंगे, काम-अविद्या-कर्म नहीं बोलेंगे या कर्म-अविद्या-काम नहीं बोलेंगे। इसका कारण है कि जैसे आनन्द है-आप पहले आनन्दकी बात देखो—आनन्द मालूम पड़ना आनन्दकी प्रतीति, आनन्दकी अनुभूति—तो ऐसा मालूम पड़ता है न कि एक आनन्द है और एक उसकी अनुभूति है? लेकिन क्या अनुभूतिके सिवाय आनन्द नामकी कोई वस्तु कहीं रहती है? क्या आनन्द तिजौरीमें है और तुम यहाँ हो? तुमने रुपयेमें आनन्दका आरोप कर दिया, जेवरमें आनन्दका आरोप कर दिया, और तुम्हारी श्रीमतीजी घरमें हैं तो बोले कि हमारा आनन्द तो घरमें है तो श्रीमतीमें आनन्दका आरोप कर दिया। परन्तु, आनन्द जब मिलेगा तब अनुभूतिसे अभिन्न ही मिलेगा। अनुभूति दूसरे देशमें और आनन्द दूसरे देशमें—क्या यह हो सकता है? अच्छा, अनुभूति दूसरे कालमें और आनन्द दूसरे कालमें क्या यह हो सकता है? कि अच्छा, यह कहो कि अनुभूति दूसरी चीज और आनन्द दूसरी चीज, यह जरा बता दो? अनुभूतिसे पृथक् आनन्द नामकी कोई वस्तु नहीं है।

अब इसी प्रकार सत्ताको भी देखो। कोई चीज़ है तो है-यह अनुभूति और है वह चीज ये एक हैं या दो हैं? किसी भी चीजका 'है'—होना जो है वह अनुभूतिसे अलग रहकरके नहीं हो सकता, अनुभूतिसे पृथक् न 'है' का देश है, न 'है' का काल है, न 'है' वस्तु है। और यह अनुभूति जो है यह तुम्हारा स्वरूप है और ऐसा स्वरूप है जिसमें देश-काल वस्तु-रूप प्रपञ्च जो है, वह है ही नहीं।

उपलब्धि और आनन्द, आनन्दकी उपलब्धि यह भाषाका भेद है। ब्राह्मणका शरीर क्या होता है? क्या ब्राह्मण अलग है और शरीर अलग है? ऐसा तो कभी नहीं हो सकता। ब्राह्मणी-कुमार और ब्राह्मणी कुमारका शरीर, क्या ब्राह्मणी-कुमार अलग और शरीर अलग? अरे, कुमारका ही नाम शरीर है, शरीरका ही नाम कुमार है। मार दिया गोली! अच्छा, पुरुषकी चेतनता? कि पुरुष और चेतनता अलग-अलग नहीं है। इसका नाम विकल्प होता है। विकल्प उसको कहते हैं कि जो शब्दसे तो अलग-अलग मालूम पड़े लेकिन होवे एक ही तो जैसे राहुका सिर, पुरुषकी चेतनता, ब्राह्मणी कुमारका शरीर होता है, ऐसे ही आनन्दकी अनुभूति! इसमें यह जो 'कि' है न, यह बिलकुल झूठी चीत है। यह सम्बन्ध विभक्ति झूठी है। विभक्ति माने अलगाव। व्याकरणमें भी विभक्ति माने अलगाव होता है। कर्त्ता-कर्म-करणको अलग करनेके लिए उसमें विभक्ति आती है। से, ने, के लिये—ये क्या हैं कि ये विभक्ति हैं अलगाव करनेके लिए। कोई कहे कि 'ब्राह्मणके लिए वैश्यने धनका दान किया' तो इस वाक्यमें यह 'के लिए' और 'ने' और 'का' यह सब क्या है कि ये सब विभक्ति हैं, अलगाव करके लिए।

आप देखो, आनन्दकी अनुभूतिमें आनन्द और अनुभूति जुदा नहीं है—अनूभूति ही आनन्द है। अच्छा, उधरसे छोड़कर इधर लो—तुम्हारी ही अनुभूति-अनुभूतिमें तुम अपने-आपको क्यों जोड़ रहे हो? अहंके बच्चेका नाम अनुभव नहीं है, अनुभूतिके विवर्त्तका नाम अहं है। अनुभूतिके महान् समुद्रमें अहं-अहं-अहं-यह तो बुलबुला है! यह अहंकी अनुभूति, आनन्दकी अनुभूति, ये अनुभूतिके महासमुद्रमें बुलबुले हैं। अनुभूति तो अनुभूति ही है, न उसमें दुःख है न सुख है, न उसमें मैं है, न तू है। उपलब्धि और अस्ति—इन दोनोंको जब अलग करोगे तब तुम सत् और चित्का पेट फाड़ने की कोशिश करोगे-इसका अभिप्राय यह है कि हम जब हैं, जहाँ हैं, जैसे हैं, जो हैं परिच्छिन्नता भास रही है कि अपरिच्छिन्नता भास रही है, पापीपना भास रहा है कि पुण्यपना भास रहा है, अरे! वह तो सपनेकी तरह भास रहा है, रागीपना भास रहा है कि द्वेषीपना भास रहा है,

सुखीपना भास रहा है कि दुःखीपना भास रहा है, सब सपनेकी तरह मुझमें ही भास रहे हैं। ज्ञान भानका विरोधी नहीं है—जैसे नाटकका द्रष्टा जो है वह नाटकके दृश्यका विरोधी नहीं है, वह तो प्रत्येक दृश्यको केवल तमाशा जानने वाला है, केवल देखने मात्रका है, वहाँ तो कुछ नहीं है। जैसे सिनेमाका प्रत्येक दृश्य देखने भरके लिए होता है, कुछ होता नहीं है, वैसे ही तुम्हारे अनुभव-स्वरूपमें प्रपञ्चका प्रत्येक दृश्य केवल देखना-मात्र ही है, वस्तुतः कुछ है नहीं।

उपलब्धि और सत्ताको अलग मत करो। उपलब्धि माने ज्ञान। ज्ञान और सत्ताको अलग करोगे तो क्या होगा कि जड़ और चेतनका भेद भासने लगेगा। आनन्द और अनुभूतिका भेद करोगे तब भोग्य-विषय और भोक्तापनका भेद भासने लगेगा। यदि अनुभूति और अनुभाव्यका भेद करोगे तो दृश्य और द्रष्टाका भेद भासने लगेगा। अनुभूति और अनुभाव्यका भेद करनेसे द्रष्टा और दृश्यका भेद अनुभूति और आनन्दका भेद करनेसे भोक्ता और भोग्यका भेद और अनुभूति और सत्ताका भेद करनेसे जड़ और सत्ताका भेद, यह उपस्थित हुआ!

असलमें यह जो सर्वतंत्र-स्वतंत्र अनुभूति है—अखण्ड अनुभूति-उसमें आनन्दात्मक भी एक तरंग है, दृश्यात्मक भी एक तरंग है, जड़ात्मक भी एक तरंग है, मैं-तू भी एक तरंग है, स्त्री-पुरुष भी एक तरंग है, स्वर्ग-नरक भी एक तरंग है, नस्तिकता-आस्तिकता भी एक तरंग है, हिन्दू-मुसलमान भी एक तरंग है, सत्ता-असत्ता भी एक तरंग है, देश-काल वस्तु भी एक तरंग है। अब कहो कि यह तरंग क्या है? बोले कि जैसा जल वैसी तरंग। जल अगर जड़ है तो उसकी तरंग भी जड़ है और अनुभूति यदि चैतन्य है तो उसकी तरंग भी चैतन्य। बोले कि उसमें देश-कालके रूपमें मालूम होता हुआ जो कुछ है सो भी चैतन्य है—बिना परिणामका चैतन्य, बिना आरम्भका चैतन्य! चैतन्य ऐसा है जिसके न कोई बेटा, न बाप, न पत्नी, न भाई, न अन्न, न धन, न शरीर, न भोजन-ऐसा है यह चैतन्य और इसीको अनुभूति बोलते है।

अस्तीत्येवोपलब्धव्यस्तत्त्वभावेन चोभयोः।
अस्तीत्येवोपलब्धस्य तत्त्वभावः प्रसीदति॥ २.३.१३

आत्मा अस्ति इत्येव उपलब्धव्यः तत्त्वभावेन च उपलब्धव्यः उभयोः अस्तीत्येवोपलब्धस्य तत्त्वभावः प्रसीदति॥

वर्णन करते हैं कि यदि तुम्हें आत्माका साक्षात्कार करना है तो अस्ति अस्ति।

कार्यनाशेति यत् अस्ति कारणम् कार्यान्वितम् कार्यादिव्यतिरिक्तं येन रूपेण आत्मा उपलब्धव्यं ततश्च तत्त्वभावेन अन्वय-व्यतिरेकसाधन-साध्य-कार्य कारणादिवर्जितभावेन उपलब्धव्यम् उभयोः।

कहते हैं कि पहले आत्माकी उपलब्धि करना चाहिए, इसके लिए प्रयत्न करना चाहिए। वैसे अनुपलब्धि तो भास रही है।

अहं आत्मानम् न जानामि—मैं अपने आपको नहीं जानता कि मैं कौन हूँ—ऐसा आपको मालूम पड़ता है कि नहीं? एक बात देखो। **अहं आत्मानम् न जानामि**—यह तो ठीक परन्तु यह तो जानते हो कि **मनुष्योऽहम्, ब्राह्मणोऽहम्, काणोऽहम्, क्रियावान् अहम्!** कि हाँ मैं अपनेको जानता हूँ कि मैं मनुष्य हूँ, मैं गोरा हूँ, मैं कर्त्ता हूँ, मैं भौक्ता हूँ, मैं काना हूँ। यदि ऐसा ही अपने आपको जानते हो तुम, अपने आपको विपरीत जानते हो, सचमुच अपने-आपको तुम नहीं जानते हो!

अगर कोई गाँवका आदमी आपको आकर यह कहे कि आप आत्माको नहीं जानते हैं तो आप भले ही नहीं मानना, परन्तु, यदि आपको ख़ुदको ही यह मालूम पड़ता हो कि मैं अपने आपको नहीं जानता तो अपनी अनुभूतिका तिरस्कार भी मत करना—इसपर विचार करना।

लाउड-स्पीकर लगाकर, पर्चा छापकर, गाँवके लोगोंको बुलाकर फिर कहें कि तुम अज्ञानी हो—यह हमारी प्राचीन शिष्ट परम्परा नहीं है। प्रचीन शिष्ट परम्परा यही है कि जब मनुष्य अपनेको स्वयं अज्ञानी मानकर और विपरीत भावनासे, भ्रन्तिसे दुःखी होकरके गुरुकी शरणमें आवे और कहे कि मैं अज्ञ हूँ मुझे ज्ञान दीजिए, मैं भटका हूँ, मुझे रास्ता बताइये तब उसको रास्ता बताया जाय! नहीं तो इस ब्रह्ममयी सृष्टिमें यदि यह अनुभव होता हो कि मैं दुःखी हूँ तो दुःखी क्यों हो भाई? कि वासनाओंके कारण; वासनाएँ क्यों हैं? कि ऐसे संस्कार हैं; संस्कार कहाँसे आये? कि कर्मसे आये; कर्म कहाँसे आये? कि कर्त्तापनसे आया, कर्त्तापन कहाँसे आया? तो बोले कि कहीं-न-कहीं आगे बढ़ते-बढ़ते तुमको मालूम पड़ेगा कि यह तो मैं नहीं जानता। जब ऐसा मालूम पड़े कि यह तो मैं नहीं जानता तो जाननेकी कोशिश करनी चाहिए!

यह जबतक तुम्हारा अपना सवाल न हो तबतक सवाल हल नहीं होगा। कहते हैं भाई, कि सिवाय-पढ़ाया हुआ जो बेटा है वह वकीलके सामने जिरह करनेपर नहीं टिकता है; हमारे गाँवमें ऐसे भी बोलते हैं—

सराहल धीया डोम घर जालीं।

जिस लड़कीकी बहुत तारीफकी जाती है कि यह बहुत अच्छी है—बहुत अच्छी है, वह अपनी अच्छाईके घमण्डमें गलत वरका चुनाव कर लेती है। बहुत सराहना नहीं होनी चाहिए; आत्म-निरीक्षण करना चाहिए।

आप स्वयं देखो कि आपको दु:ख है कि नहीं; और दु:ख है तो वासना है कि नहीं; और वासना है तो राग-द्वेष है कि नहीं; राग-द्वेष है तो संस्कार है कि नहीं; और संस्कार है तो कर्मके कर्त्ता तुम हो कि नहीं; और तुमको दु:ख है तो तुम भोक्ता हो कि नहीं, और यह जो तुमने अपनेको कर्त्ता और भोक्ता मान रखा है तो तुम्हारी यह वासनाकी परम्परा क्या शरीरके साथ ही समाप्त हो जाती है? बोले— यह बिलकुल गलत है; शरीरके साथ यह समाप्त नहीं होती। हमलोगोंने देहातमें देखा है कि जब खेतमें बीज बोते हैं तब बीज जो हैं सो फूलता है, फूलकर फटता है, उसमें-से अंकुर निकलता है, और बीज थोड़े दिनोंमें नष्ट हो जाता है; पर वह जो अंकुर दीखता है उस अंकुरके सिरेपर फिरसे एक बीजकी जगह दस बीज और निकल आते हैं। एक आमका बीज गाड़ते हैं, तो पाँच-हजार, दस-हजार आम हर साल उसमेंसे निकलते हैं। यह जो ख्याल है कि जड़का जो बीज है उसका संस्कार तो उसके तनेमें और फलमें गया और चैतन्य तो बीजवान बना हुआ है, उसका संस्कार नहीं जायेगा—यह गलत है!

अच्छा, अब शुरूसे इसपर विचार करें। हमारी प्रणाली विचार करनेकी है—अन्वय और व्यतिरेकी। जैसे घड़ा है, तो उसमें मृत्तिकाका अन्वय है, माने घड़ेमें मिट्टी रहती है! सच पूछो तो घड़ेमें मिट्टी नहीं रहती है, मिट्टीमें एक शक्लकी कल्पना कर दी गयी है। मिट्टीका वजन बढ़ाये बिना, मिट्टीको देशसे बाहर किये बिना, मिट्टीको कालसे बाहर किये बिना। एक देशकी उपाधिसे, एक कालकी उपाधिसे मृत्तिकामें जो एक शकल बना दी गयी है उससे, मृत्तिकाका ही नाम घड़ा हो गया है—**मृत्तिकेत्येव सत्यम्।**

वस्तु मिट्टी है और कल्पना है घड़ा। बिना मिट्टीके घड़ा नहीं होता, इसलिए घड़ेमें मिट्टीका अन्वय है—माने कार्यमें कारणका अन्वय होता है; और घड़ेकी शकल फूट जानेपर भी मिट्टी रहेगी—इसको व्यतिरेक बोलते हैं, माने घड़ेसे मिट्टी अलग है! घड़ेमें मिट्टी भरपूर है और घड़ेसे मिट्टी अलग है। आकारका नाम मिट्टी नहीं है, घड़ेके आकारका नाम मिट्टी नहीं है—आकार कल्पित है और मृत्तिका सच्ची है—

वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्।

इसीको शास्त्रमें अन्वय-व्यतिरेक कहते हैं। जो अपने कार्यमें अनुगत सत्ता है उसको 'अन्वित' बोलते हैं और वही सत्ता अपने कार्यसे व्यतिरिक्त है, उसके अलावा है, उसके सिवाय है—उसको 'व्यतिरिक्त' बोलते हैं।

कारण - सत्ता जो है सो अन्वित और व्यतिरिक्त होती है; कारण - सत्ताका कार्यमें अन्वय और व्यतिरेक होता है। अब आप अपने अन्वय—व्यतिरेकका जरा विचार करो। जाग्रत्‌में, स्वप्नमें और सुषुप्तिमें आत्माका अन्वय है क्योंकि यह जो जाग्रत्‌का साक्षी, स्वप्नका साक्षी, सुषुप्तिका साक्षी है इसके बिना जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्तिका साक्षी है इसके बिना जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्ति सिद्ध नहीं होती; और जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्तिसे आत्मा व्यतिरिक्त है (क्योंकि आत्मा इनके बिना भी रहता है)। इसको वेदान्तके शब्दोंमें व्यावृत्ति और अनुवृत्ति भी बोलते हैं—अन्वयको अनुवृत्ति बोलते हैं और व्यतिरेकको व्यावृत्ति बोलते हैं। माने जब तुम हो तब सारी दुनिया भासती है—तुम्हारा सबके साथ अस्तित्व है—जाग्रत्‌में तुम हो, स्वप्नमें तुम हो, सुषुप्तिमें तुम हो और जाग्रत न रहनेपर भी तुम हो, स्वप्न न रहनेपर भी तुम हो, सुषुप्ति न रहनेपर भी तुम हो। तो अन्वय-व्यतिरेककी विधासे—विधा माने प्रकार—यदि विचार करें तो जाग्रत्-स्वप्न-सुषुप्तिमें तीनों अवस्थाओंमें आत्माका अन्वय है और आत्मा सुषुप्तिके न होनेपर भी जाग्रत्‌में है, जाग्रत्‌के न होनेपर भी सुषुप्तिमें है और जाग्रत्-स्वप्न दोनोंके न होनेपर भी स्वप्नमें है और जाग्रत् और स्वप्न दोनोंके न होनेपर भी सुषुप्तिमें है, इसलिए तीनों अवस्थाओंसे आत्मा व्यतिरिक्त है। यह बात भी मैंने समझका जो नमूना है, यह बतानेके लिए कही!

अब आप जरा वृत्तिपर आओ। चाहे तुमको जगत् अलग-अलग मालूम पड़े तो तुम होओगे; और चाहे जगत् एकमें मिला हुआ मालूम पड़े तो तुम होओगे; क्योंकि जिसको मालूम पड़ेगा वह तो होगा-ही-होगा। घड़ा बना हुआ दिखे तो तुमको दिख रहा है, घड़ा फूटा हुआ दिखे तो तुमको दिख रहा है और घड़ेका न होना दिखे तो वह भी तुमको ही दिख रहा है। घड़ेके होनेसे, घड़ेके फूटनेसे और घड़ेके न होनेसे तुम व्यतिरिक्त हो, जुदा हो, लेकिन घड़ेका होना, घड़ेका फूट जाना और घड़ेका न होना, यह बिना तुम्हारे मालूम नहीं पड़ सकता! तुम घड़ेकी सब अवस्थाओंमें अन्वित हो और सब अवस्थाओंसे व्यतिरिक्त हो!

अब एक बात बीचमें और सुना देते हैं। वेदान्त शास्त्रमें जो ईश्वर माना जाता है, वह अनुमान-सिद्ध ईश्वर नहीं माना जाता—अनुमानसे ईश्वरकी सिद्धि वेदान्तमें नहीं मानी जाती, उसको तो गलत माना जाता है। जैसे न्याय-दर्शनमें यह सिद्ध

करते हैं कि प्रत्येक कार्य जो होता है वह कर्त्ताके बनानेसे उत्पन्न होता है—जैसे घड़ेको कुम्हार बनाता है, जैसे खेती किसान करता है—इसी प्रकार चूँकि यह विश्व भी एक कार्य है, इसलिए अपने कर्त्ता ईश्वरके द्वारा यह बनाया गया है—यह अनुमान हुआ।

वेदान्ती लोग इस अनुमानको नहीं मानते हैं। वे कहते हैं कि तुम्हारे सब कल्पना-ही-कल्पना है। दो परमाणुओंसे एक अणु ईश्वर बनाता है—यह कल्पना है; और अणुओंसे त्रसरेणु बनता है—यह भी तुम्हारी कल्पना है; बनाता है ईश्वर—यह भी तुम्हारी कल्पना है! क्योंकि जहाँ अणुको निरवयव, निरंश मानते हो—उसमें कोई हिस्सा नहीं मानते—वहाँ ईश्वर भी अगर दो परमाणुओंको जोड़ेगा तो बिना हिस्सेके परमाणु अपने एक-एक अङ्गसे मिलकर 'डबल' कैसे हो जायेंगे? कैसे एक दूसरेमें लीन हो जायेंगे। इसलिए परमाणुसे सृष्टि बिलकुल नहीं हो सकती और न तो ईश्वरको कभी ऐसा बनाते देखा गया है। जो चीज कभी देखी नहीं गयी उसका अनुमान ही नहीं होता—धुआँ और आग देखी हुई होती है, व्याप्ति-ग्रह होता है, परामर्श होता है तब धुआँको देखकर आगका अनुमान होता है। अनुमान=अनु+मान; मान माने प्रत्यक्ष और अनु माने पीछे—जो प्रमाण प्रत्यक्ष—प्रमाणके पीछे चले उसका नाम अनुमान - प्रमाण होता है। जहाँ अग्नि और धूमका सम्बन्ध गृहीत होता है, ज्ञात होता है वहाँ धूमको देखकर अग्निका अनुमान हो सकता है लेकिन जहाँ अग्नि और धूमका सम्बन्ध ज्ञात नहीं है वहाँ अनुमान नहीं हो सकता। इसलिए वेदान्त-मतमें ईश्वर प्रत्यक्षसे, अनुमानसे, उपमानसे, अर्थापत्तिसे, अनुपलब्धिसे सिद्ध नहीं है। तब वह कैसे सिद्ध है? कि शब्द-प्रमाणसे सिद्ध है। शब्द-प्रमाणसे ईश्वर कैसे सिद्ध है—इसका एक नमूना आपको बताता हूँ।

शब्द-प्रमाणसे ही यदि ईश्वर सिद्ध न होवे तो कल्पितांशका तिरस्कार करके आत्माके साथ उसकी एकता हो ही नहीं सकती। आत्मामें जो कल्पित अंश है, उसका त्याग कर देनेसे और ईश्वरमें जो कल्पित अंश है, उसका त्याग कर देनेसे एकताका अनुभव हो जायेगा, इसीको बोलते हैं—

अस्तीत्येवोपलब्धव्यः। जरा देखो कैसे? जैसे यह देखनमें आता है कि मृत्तिकाका लय जलमें हुआ—कल्पना करते हैं—और जलका लय अग्निमें हुआ, अग्निका वायुमें हुआ; इसकी प्रक्रिया है—क्योंकि द्रव ही जमकर ठोस बनता है और पृथिवी कठोर है तथा जल द्रव है। अतः पृथिवीका लय जलमें मानते हैं। और

उष्णता ही द्रव बनती है—जो गरम होता है वही पिघलता है और जहाँ गति होती है वहीं गर्मी आती है और जहाँ अवकाश होता है वहीं गति होती है! कठोरता कहाँ है, कि द्रवतामें; द्रवता कहाँ है कि उष्णतामें; उष्णता कहाँ है कि गतिमें; गति कहाँ है कि अवकाशमें। अवकाशके बिना गति सिद्ध नहीं होगी, इसलिए गतिमें अवकाश अनुगत है; गतिके बिना उष्णता सिद्ध नहीं होगी, इसलिए उष्णतामें गति अनुगत है और उष्णताके बिना द्रवता सिद्ध नहीं होगी। इसलिए द्रवतामें उष्णता अनुगत है और द्रवताके बिना कठोरता सिद्ध नहीं होगी। इसलिए कठोरतामें द्रवता अनुगत है!

अब, कठोरतासे द्रवताका व्यतिरेक है, द्रवतासे उष्णताका व्यतिरेक है, उष्णतासे गतिका व्यतिरेक है और गतिसे अवकाशका व्यतिरेक है! ऐसे समझो कि अवकाश दशामें, अभाव-सी दशाको प्राप्त जो यह प्रपञ्च होता है वह किसको मालूम पड़ता है? कि हमको ही मालूम पड़ता है।

प्रपञ्चकी प्रलय दशा होवे तब भी हमको ही मालूम पड़ेगी और प्रपञ्चकी स्थिति दशा होगी तो भी हमको ही मालूम पड़ेगी और प्रपञ्चकी सृष्टि दशा होवे तो भी हमको ही मालूम पड़ेगी। व्यष्टि-दृष्टिसे यदि हम अवलोकन करते हैं तब भी हमारा ही अन्वय-व्यतिरेक व्यष्टिमें मालूम पड़ता है और समष्टि दृष्टिसे विचार करते हैं तब भी समष्टि-दृष्टिसे भी हमारा ही अन्वय-व्यतिरेक सारी सृष्टिमें भासता है। समष्टि-दृष्टिसे जो हमारा अनुगत रूप है और व्यतिरिक्त-रूप है उसको ईश्वर बोलते हैंऔर व्यष्टि-दृष्टिसे जो हमारा अनुगत और व्यतिरिक्त रूप है उसको आत्मा बोलते हैं। कार्यमें ही व्यष्टि और समष्टिका भेद है। शास्त्रसे अवगत जो कारण दशा, उसका साक्षी जो चैतन्य और इस समय प्रत्यक्ष रूपसे अवगत जो व्यष्टि दशा है इसका जो साक्षी, इन दोनों साक्षियोंका श्रुति जो है वह उपाधि—अंशका परिहार्य करके एक बताती हैं!

अस्तीति—अब देखो, अस्ति क्या है? कि घड़ा फूट गया तो मिट्टी अस्ति है, मिट्टी गल गयी तो जल अस्ति है, जल सूख गया तो अग्नि अस्ति है और जब अग्नि निराकार हो गयी तो गति-शक्ति अस्ति है और शक्ति जो है वह किस आधारमें है—बिना आधारके शक्ति सिद्ध नहीं होती—तो आकाश अस्ति है और आकाश अस्ति कहाँ मालूम पड़ रहा है? बोले मनमें क्योंकि अस्ति-प्रत्यय मनमें है; यह अस्ति किसको मालूम पड़ रही है? कि मैं को। इसीको बोलते हैं परिच्छिन्न अस्ति।

परन्तु, सर्वके आधारके रूपमें देश-काल-वस्तु हैं; बिना वस्तुके देश-कालकी कल्पना नहीं होती, इसलिए वेदान्तमें ज्यादा विचार वस्तुका किया जाता है, देश-कालका कम किया जाता है। द्रव्यकी उपाधिसे ही स्थान मालूम पड़ता है और द्रव्यकी उपाधिसे ही काल भी मालूम पड़ता है। कोई चीज बदलनेवाली हो तो क्रमकी संवित् हो और कोई चीज फैलने सिमटनेवाली हो तो स्थानकी संवित् हो, लेकिन यदि वस्तु ही न होवे तो स्थान और कालकी कल्पना ही नहीं होगी। इसलिए वस्तुके विचारसे देश और कालका विचार परिसमाप्त हो जाता है! अब आगे इसका विचार देखो।

अस्तीत्येवोपलब्धव्यः—अस्ति भावका व्यभिचार कहीं नहीं होता। **अभावः अस्ति भावः अस्ति**—अभाव है, भाव है—दोनोंमें अस्ति है। अस्ति रूपसे जो सर्व देशमें, सर्वकालमें, सर्व वस्तुमें विद्यमान है, जिसका रूप है अस्ति और अस्तिके सिवाय और कुछ नहीं—उसको अस्तिके रूपमें उपलब्ध कौन करेगा? कि हम करेंगे। उपलब्धा कौन? कि हम। देखो, एक अस्ति प्रपञ्चका भाव है और एक अस्ति प्रपञ्चका भाव नहीं है—इन दोनोंकी उपलब्धि किसको होती है कि मैं को। प्रपञ्चके भावाभावकी उपलब्धिमें जो अस्तित्त्व है वह अस्तित्त्व किसको मालूम पड़ता है? बोले—मैं को मालूम पड़ता है। असलमें मैं की उपस्थितिमें जो होता है वही अस्ति होता है—जो चीज अहंकी उपस्थितिमें होवे सो अस्ति और अहंकी उपस्थितिमें न होवे सो नास्ति, परन्तु नास्तिमें भी अस्ति है, क्योंकि अहंकी उपस्थितिमें ही नास्ति है।

इन्द्रियोंके कारण एक ही सत्ता अनेक भास रही है। आप गड़बड़में बिलकुल नहीं पड़ना यह यौन-सम्बन्ध अगर सृष्टिमें नहीं होता तो स्त्री और-पुरुषमें क्या भेद होता? केवल यौन-सम्बन्ध ही स्त्री-पुरुषको पृथक्-पृथक् करनेवाली चीज है—मिट्टी-पानी-आग-हवा-आकाशमें तो कोई पार्थक्य है ही नहीं है, एक ही है। कर्म-मीमांसा-दर्शनमें ऐसा बढ़िया इसका विवेक है! आप धर्मकी कथा तो सुनते नहीं हैं, ब्रह्मकी कथा सुनते हैं इसलिए हमको ऐसे सुनाना पड़ता है। धर्मकी कथा सुनते तो हम दूसरी तरहसे सुनाते। स्त्रीमें ग्रहणात्मक-तत्त्व होता है और पुरुषमें त्यागात्मक तत्त्व होता है। देखो दोनोंका भेद बता देते हैं—चन्द्र-तत्त्व-प्रधान स्त्री और सौर्य-तत्त्व-प्रधान पुरुष; त्याग-प्रधान पुरुष और तपः प्रधान नारी। गर्भाधानकी तपस्या स्त्रीको करनी पड़ती है पुरुषको नहीं। यह सब भेद व्यावहारिक हैं, इनके अस्ति और नास्तिका जो साक्षी है हम उसकी चर्चा कर रहे हैं।

धर्म और ब्रह्म—दोनोंमें 'म' है, प्रेममें भी म है—यह तो आप जानते ही हैं। यह 'म' कौन-सा है? ऐसे ही विनोदके लिए आपको सुना देते हैं। यह अ उ म्=ओम् में जो आखिरी अक्षर है म्, वहीं 'म' धर्मका अन्त है, वही प्रेमका अन्त भी है और ब्रह्मका अन्त भी वही है; और आत्मा कौन है? बोले—अमात्र है, इसमें म की गति नहीं है—इसमें न धर्मकी गति है, न प्रेमकी गति है, न ब्रह्मकी गति है और न भ्रमकी गति है। न इसमें आत्माका म है और न इसमें ब्रह्मका म है। आत्माका 'म भी नहीं है और ब्रह्मका म भी नहीं है—यह ऐसा अमात्र है।

हम लोग तो शब्दके निरावरण-रूपको जानते हैं। शब्दका निरावरण-रूप कौन है? कि जब तक शब्द है तबतक वक्ता और जब शब्द नहीं है तब अवक्ता और वक्ता और अवक्तामें जो दोनों एक है सो तत्त्व है। वक्तृत्व और अवक्तृत्व दोनों औपाधिक हैं—शब्दके भावकी उपाधिसे वक्तापन है और शब्दके अभावकी उपाधिसे अवक्तापन है; और वक्तापन और अवक्तापन दोनों जिसमें कल्पित हैं, दोनों जिसमें कल्पित है, दोनों जिसमें अध्यस्त है, दोनोंका जो साक्षी है उसका नाम है तत्त्व!

तो इन्होंने क्या बताया कि—**अस्तीत्येवोपलब्धव्यः**। आप अस्तिकी वंश-परम्परा मत जानो, केवल अस्तिको जानो। 'हैं' केवल इतना ही जानो, क्या है, उसको मत जानो उसके विशेषको मत जानो। जहाँ अस्तिका विशेष नहीं भास रहा हैं, केवल अस्ति-मात्र भास रहा है वहाँ आप पहुँच जाओ; वहाँ निर्विशेष अस्ति और निर्विशेष ज्ञान दोनोंमें कोई भेद नहीं है! तो, पहले सोपाधिक-रूपसे जानो, इसीको 'अस्तीत्येवोपलब्धव्यः' भाष्यकारने बताया। जरा इस प्रसङ्गमें सृष्टिकी भी थोड़ी चर्चा कर देते हैं।

शून्यवादी बौद्ध जगत्का उपादन भी नहीं मानते हैं और निमित्त भी नहीं मानते हैं—दोनों नहीं मानते; जैन उपादान और निमित्त दोनों मानते हैं; और चार्वाक उपादान तो मानते हैं लेकिन निमित्त नहीं मानते। आपके ध्यानमें यह बात आगयी होगी—चार्वाक माटी मानता है कुम्हार नहीं और यह दुनियाका घड़ा बन गया; जैसे माटी और कुम्हार दोनों मानते हैं परन्तु प्रत्येक जीवका कुम्हार अलग-अलग मानते हैं, एक कुम्हार नहीं मानते—प्रत्येक जीवको अलग-अलग कुम्हार मानते हैं; और बौद्ध न माटी मानते हैं न कुम्हार—ये शून्य ही मानते हैं।

मुसलमान और ईसाई निमित्तको मानते हैं, उपादानको नहीं मानते—वे

कुम्हार मानते हैं माटी नहीं मानते हैं—कुम्हारके संकल्पसे ही सारी सृष्टिकी उत्पत्ति मानते हैं।

ये चार-भेद हुए—(१) उपादानको मानना, निमित्तको नहीं मानना (२) उपादान-निमित्त दोनोंको नहीं मानना (३) उपादान-निमित्त दोनोंको मानना और (४) केवल निमित्तको मनना—यह अवैदिक-दर्शनका भेद है। इसको जैसे गणितज्ञ लोग एक-एक दो और दो-दो चार और चार-चार आठ जैसे बनाते हैं वैसे यह दार्शनिकोंकी दृष्टिमें गणितकी रीतिसे मतोंका विभाजन हुआ है।

अब वैदिक दर्शन देखो! न्याय-वैशेषिक-दर्शनमें ईश्वर जो है सो निमित्त-कारण है और परमाणु जो हैं वे उसके असत्-उपादान हैं माने जिनमें कार्य नहीं है ऐसे उपादान हैं—लीला है; पर जैन-मतकी अपेक्षा इसमें विशेषता क्या है कि इसमें कुम्हार एक है (ईश्वर) और घड़ेके खरीददार अनेक—जीव अनेक हैं और घड़े भी अनेक हैं। यह न्यायदर्शन और वैशेषिक-दर्शन बहुत्व-वादी हैं और बहिरङ्ग उपादान वादी हैं।

सांख्य दर्शनमें परमाणु तो बहुत सारे होते हैं परन्तु सत्कारण एक है (प्रकृति)—माने सबकी सत्ता जिसमें छिपी हुई है ऐसा एक कारण है; पुरुष ही अलग-अलग हैं। ये प्रकृति-उपादानवादी हैं।

उपादानवादियोंमें दो भेद होता है—एक बहिरंग उपादानवादी और एक अन्तरङ्ग-उपादानवादी। सृष्टिका उपादान बाहर है कि भीतर है? जो लोग (न्याय-वैशेषिक) परमाणुको सृष्टिका उपादान-माने मसाला—माटी मानते हैं वे लोग सृष्टिका उपादान बाहर मानते हैं और जो लोग प्रकृतिको उपादान मानते हैं वे उसे अन्तरङ्ग मानते हैं। क्यों? कि देखो, पुरुष और सृष्टि दोनोंके बीचमें प्रकृति है इसलिए वह सृष्टिसे अन्तरङ्ग और पुरुषसे बहिरङ्ग है। पुरुष सृष्टिका द्रष्टा है, प्रकृतिका भी द्रष्टा है; तो सृष्टि और पुरुषके बीचमें अथवा यों समझो कि पुरुष और बुद्धिके बीचमें प्रकृति रहती है। बुद्धिसे अन्तरङ्ग होनेके कारण प्रकृति अन्तरङ्ग उपादान है।

ऐसे देखो, जैसे सुषुप्ति और फिर जाग्रत् और फिर मैं कौन हूँ—यह उत्थान—यह सांख्य-दर्शन हुआ। हम बम्बईमें जगते हैं तो नींद तो टूट जाती है—प्रकृति-अवस्था तो भङ्ग हो गयी लेकिन मैं वृन्दावनमें हूँ कि बम्बईमें हूँ—यह फुरता नहीं है; कहाँ हूँ, कौन हूँ, मेरा नाम क्या है—यह भी नहीं फुरा, इसका नाम महतत्त्व हुआ! लेकिन, जब यह फुर गया कि मैं अखण्डानन्द हूँ और बम्बईमें हूँ तो अहंकार स्फुरित हो गया। सुषुप्तिका भङ्ग होना और अहंकारका जाग्रत् न

होना—इन दोनोंके बीचमें जो स्थिति होती है, उसको महतत्त्व बोलते हैं, उसीका नाम बुद्धि है—समष्टि बुद्धि!

अन्तरङ्ग उपादान है ऐसा सांख्य शास्त्रका सिद्धान्त है और बहिरङ्ग उपादान है ऐसा न्यायका सिद्धान्त है! सांख्यमें चैतन्यके लिए प्रकृति स्वयं प्रवृत्त होती है और न्यायमें ईश्वर जो है वह स्वयं संकल्प करके, परमाणुओंको जोड़कर सृष्टि बनाता है।

बड़ी-अद्भुत-अद्भुत इसकी माया है और इसके गणित हैं।

अब देखो, ईश्वर एक है और संकल्पवान् है—संकल्प उसका आत्म-धर्म है, वह संकल्पसे ही सृष्टि बनाता है। और पुरुषमें संकल्प आत्म-धर्म नहीं है, वह तो द्रष्टा है, वह तो चिति-शक्ति है, इसलिए वह संकल्प करके नहीं बनाता, समष्टि-बुद्धि ही जो संस्कारसे युक्त है सृष्टिको बनाती है, प्रकृति बनाती है—यह हुआ।

अब देखो—अन्तरङ्ग उपादानवादियोंमें कौन-कौन हैं? जो ईश्वरको जगत्का कारण मानता है सो भी अन्तरङ्ग है; जो विज्ञानको जगत्का कारण मानता है सो भी अन्तरङ्ग है जो कर्मको जगत्का कारण मानता है सो भी अन्तरङ्ग है, क्योंकि कर्मके संस्कार तो अन्तरङ्गमें ही होते हैं। कर्म, चित्, ईश्वर, प्रकृति ये सब अन्तरङ्ग उपादान हैं! विज्ञान, दृष्टि-सृष्टि विज्ञानवाद—ये सब अन्तरङ्ग उपादानवादी हैं।

ये सब ऐसे सुननेवालोंको भूल जायेगा, यह तो जो इसपर विचार करते हैं उनको लाभ होगा। अब यह कहो कि हम दर्शन-शास्त्रकी कोई एक पुस्तक पढ़ें और उसमें ये सारी बात पढ़नेको मिल जायेंगी तो वह बात नहीं होगी—आप सांख्य पढ़ोगे तो सांख्य की बात मिलेगी, न्याय पढ़ोगे तो न्यायकी मिलेगी, वेदान्त पढ़ोगे तो वेदान्तकी बात मिलेगी—सारी बात एक पुस्तक पढ़नेसे नहीं मिलेगी। लेकिन, देखो, चाहे कोई सिद्धान्त होवे—कोई इसका (सृष्टिको) नित्य मानते हैं, कोई अनित्य मानते हैं, कोई प्रकट होनेवाली और नष्ट होनेवाली मानते हैं, कोई लोप होनेवाली और कोई हमेशा ऐसे ही रहनेवाली मानते हैं—लेकिन जिसको यह सृष्टि दिखती है, उसको कौन काट सकता है?

जो लोग द्रव्यसे चेतनाकी उत्पत्ति मानते हैं वे लोग जड़को मूल-तत्त्व मानते हैं, पर चेतनाकी उत्पत्तिके पूर्व जड़ था, इसको सिद्ध करनेके लिए क्या उनके पास कोई युक्ति हो सकती है? जो लोग चैतन्यकी उत्पत्तिके मूलमें जड़ मानते हैं, उन्होंने चैतन्यकी उत्पत्तिसे पूर्व जड़ था—यह कैसे अनुभव किया? अनुभवकी प्रणालीमें उनका मत नहीं आ सकता!

अच्छा, जो लोग यह मानते हैं कि कालमें चैतन्यकी उत्पत्ति और विनाश

होता है उनके मतमें उत्पत्ति और विनाश सिद्ध हो सकता है क्या? किसने उत्पत्ति और विनाशको देखा? जो सृष्टिको बिना उत्पत्ति और प्रलयका नित्य मानते हैं—न आदि उत्पत्ति हुई, न अन्तिम अन्त होगा, हमेशा यह सृष्टिका प्रवाह चलता रहेगा—उन लोगोंने इस देशमें बहती हुई सृष्टिको देशकी गोदमें करके साधार बना दिया न? जिस आधारमें यह सृष्टि बह रही है वह आधार क्या है—यह प्रश्न उनके मतपर भी तो आया न! हर हालतमें यह बात माननी पड़ेगी कि आत्माके अस्तित्वसे ही अन्यका अस्तित्व सिद्ध होता है, अन्यके अस्तित्वसे आत्माका अस्तित्व सिद्ध नहीं होता।

इसलिए सबके अस्तित्वमें आत्मा अनुगत है और सबके अस्तित्वसे आत्मा व्यतिरिक्त है, तो अस्तित्व और नास्तित्व दोनों जिसको भास रहा है वह आत्मा है। इसमें एक बात और जोड़ना, खाली इस शरीरका अस्तित्व और नास्तित्व नहीं, सम्पूर्ण सृष्टिका और सम्पूर्ण सृष्टिके कालका और सम्पूर्ण सृष्टिके देशका अस्तित्व और नास्तित्व जिसको भास रहा है वह आत्मा है। कालका अस्तित्व और नास्तित्व जिसको भासता है वह अविनाशी होगा; और देशका अस्तित्व और नास्तित्व जिसको भासेगा वह परिपूर्ण होगा; और वस्तुका अस्तित्व और नास्तित्व जिसको भासेगा वह अद्वितीय होगा। इसका अर्थ है कि अपना जो चैतन्य आत्मा है वह अविनाशी है—कालकी दाल उसमें नहीं गलती; वह परिपूर्ण है माने देशका उसमें प्रवेश नहीं होता और द्रव्य जिसमें मालूम पड़ते हैं वह द्रव्यमें हव्य नहीं होता—द्रव्यमें उसका हवन नहीं किया जा सकता।

जिसको वस्तुएँ मालूम पड़ती हैं वह द्रव्यमें हव्य नहीं बनेगा और जिसको काल मालूम पड़ता है उसमें कालकी दाल नहीं गलेगी और जिसमें देश मालूम पड़ता है उसमें देशका प्रवेश नहीं होगा। जिसमें देशका प्रवेश नहीं वह परिपूर्ण आत्मा; जिसमें कालकी दाल नहीं गलती वह अविनाशी आत्मा और जिसमें द्रव्य-रूपी द्वैतका हव्य नहीं है वह परिपूर्ण-अद्वितीय आत्मा। और आत्मा माने चैतन्य, आत्मा माने ज्ञान। ऐसे ज्ञान हो तुम।

पहले क्या करो? **अस्तीत्येवोपलब्धव्यः**—देशमें, कालमें, वस्तुमें, इनके होनेमें, इनके न होनेमें, अस्ति-रूपसे अपनेको जानो। और तत्पश्चात् उसे तत्त्वसे जानो—तदश्चतत्त्वभावेन। यह सोपाधिक रूप हुआ—इसमें कार्य-कारण ही उपाधि है, यह वेदान्तका सिद्धान्त नहीं है। यह तो अन्य सिद्धान्तोंका नेति-नेतिसे निषेध करनेके लिए यह सिद्धान्त स्वीकार किया गया है! तो—

सम्पूर्ण कार्य-कारणमें स्थित होते हैं उस कारण—उपाधिका द्रष्टा साक्षी मैं हूँ—इस प्रकार पहले अपने आपको उपलब्ध करो; और उसके बाद देखो क्या होगा कि—**तत्त्वभावेन न च उपलब्धव्यात्।**

यह अस्ति-नास्तिकी जो लकीर खिंचती है वह तत्त्वमें नहीं रहेगी। अस्ति-अस्ति ही रहेगा।

अस्तिको यदि हम व्याकरणमें थोड़ा-सा बिगाड़ दें—और उसका अधिकार अपनेको होता है, माने निरुक्तकी दृष्टिसे वैयाकरणको वर्ण-विपर्यय करनेका अधिकार है। 'अस्ति'को बोलें—अस्ति=असति; अस्ति-भाव जो है वह असती-भाव है। देखो, अस् धातु है और उसका अर्थ है होना, लेकिन जब सच्ची सत्ताका बोध उसको कराना होता है तो उसमें-से अ का लोप हो जाता है; **अस्ति इति सत्।** अस्ति क्रियापद है और उससे शब्द बना सत्। अ कहाँ गया पूछो? इसलिए अस्ति-अस्ति जो मालूम पड़ता है वह भी औपाधिक है।

पहले खिताबी राजा हुआ करते थे—ब्रिटिश सरकार किसी-किसीको राजाका खिताब दे दिया करती थी, भले उनके पास सेना नहीं होती थी और भले ही उनके पास एक इंच धरती भी न हो—ऐसा नहीं, धरती नहीं—वह तो उन्होंने अंग्रेज सरकारकी खुशामदकी और उनको राजाका खिताब मिल गया! इसको ही उपाधि बोलते हैं। आप भली तरहसे उपाधि शब्दका अर्थ समझ लो—वे राजा हैं नहीं, राजा कहे जाते हैं; वह डालडा घी है—माने असली घ्री नहीं है। उपाधिके द्वारा जो अस्ति-भाव है वह भी असली नहीं है। कार्य-कारणमें लीन और कार्य-कारणमें-से निकला और जो लीन होता है और निकलता है वह तो दृश्य है, वह तो द्रष्टाका स्वरूप नहीं है। जो अपना स्वरूप कार्य-कारण-भावकी उपाधिसे अस्ति-रूपमें सिद्ध होता है उसकी स्थिति सापेक्ष हुई, वह तो एक युक्ति हुई, एक प्रक्रिया हुई। कार्य-कारण-भाव जो है वह तो एक युक्ति है, एक प्रक्रिया है—वेदान्तमें कार्य-कारण-भावको यथार्थ स्वीकार नहीं किया जाता। वेदान्तमें माटी और घड़ा इन दोनोंमें कार्य-कारण स्वप्नमें भला कहाँ होता है? स्वप्नमें जिस क्षणमें घटकी उत्पत्ति हुई उसी क्षणमें घटाकारताको प्राप्त उस सेरभर मिट्टीकी भी उत्पत्ति हुई। घड़ेमें जो मिट्टी है, सेर भर तौल लो उसको, तो मिट्टीका वजन, मिट्टीका फैलाव, मिट्टीकी उमर जितनी देर मालूम पड़ती है उतनी ही देर है—घड़ेकी मिट्टीमें और घड़ेमें कार्य-कारण-भाव नहीं है।

इसी प्रकार यह जो सृष्टि-रूप कार्य-कारण-भाव भासता है इसमें कार्य-कारण-भाव नहीं है। कार्य-कारण-भावकी कल्पना कार्य और कारणको काल-परिच्छिन्न बताकर, कार्य और कारणको देश-परिच्छिन्न बताकर, कार्य और कारणको आकृति-परिच्छिन्न बताकर अपनेको काल परिच्छेद, देश परिच्छेद, वस्तु परिच्छेदसे अलग करनेके लिए यह वेदान्तोक्त युक्ति है, प्रक्रिया है। इस प्रक्रियाका यदि तिरस्कार कर दोगे तो अद्वितीयत्वकी सिद्धि नहीं होगी, इसलिए आओ पहले अपनेको सोपाधिक रूपसे जानो।

भामतीकार तो मानते हैं कि अपने आत्माका साक्षात्कार जो वृत्ति के द्वारा होता है वह पहले सोपाधिकका ही होता है और सोपाधिकका साक्षात्कार हो जानेपर वह साक्षात्कार ही निवृत्त हो जाता है, वह वृत्ति और वह वृत्तिका विषय—वह सोपाधिकत्व ही बाधित हो जाता है—वृत्ति भी बाधित और सोपाधिकत्व भी बाधित।

निरुपाधिकत्व क्या है? बोले—तत्त्वभाव। तत्त्व किसको कहते हैं?

तच्च तच्च तच्च तानि तेषां भावः एकत्वं तत्त्वम्। ऐसे बोलो कि—**स च ईश्वरः सः च जीवः तत् च जगत् तानि तेषां भावः एकत्वं यत्र ईश्वरारोपः जीवारोपः जगदारोपश्च निषिद्ध्यते।**

जैसे मिट्टीमें आकारका आरोप घड़ा है वैसे ही ब्रह्ममें इदंताका आरोप जगत् है, चेतनकी परिच्छिन्नताका आरोप जीव है और चेतनकी पूर्णताका आरोप ईश्वर है और जो असली चेतन है वह न जगत् है, न जीव है, न ईश्वर है—वह इन तीनोंसे विलक्षण है। तो—

तत्त्वभावेन ब्रह्मभावेन अद्वितीय भावेन।

बोले—**उभयोश्च।** यह विचार करना है कि उन दोनोंमें भी क्या हम पहले अपनेको तत्त्व-रूपसे जानकर उसके बाद अस्ति रूपसे उपलब्ध करें या कि पहले अस्ति-रूपसे जानकर तब अपनेको तत्त्व-भावसे उपलब्ध करें? तो इसमें भी बोलते हैं कि **अस्तीत्येवोपलब्धस्य**—पहले कार्य-कारण भावका विचार करके, ऐसा विचार करो कि तत्त्व निर्विशेष हो जाये—यहाँतक विचार ले जाओ; और यहाँ तक विचार ले जाओ कि ज्ञान निर्विशेष हो जाय। इसका अभिप्राय यह हुआ कि सत्ता तो ऐसी हो जिसमें क्रिया न हो और ज्ञान ऐसा हो जिसमें वृत्ति न हो। तो वृत्ति-हीन ज्ञानमें और परिणाम-हीन सत्तामें भेद करनेवाला कौन है? यहाँ सत्तामें तो कोई विशेष नहीं है, वह तो घट-पट-मठ आदि बनती नहीं, विकारको

प्राप्त होती नहीं—सत्ता तो है निर्विकार; और ज्ञान भी है निर्विकार—वह घटाकार—मठाकार-पटाकार वृत्ति-रूपसे परिणामको प्राप्त नहीं होता। तो जो अपरिणामी निर्विशेष ज्ञान है और जो अपरिणामी निर्विशेष सत्ता है उसको दो होनेका क्या कारण है ? अज्ञान।

निर्विशेष चेतन और निर्विशेष सत्ता—यह देखो यह हमारे जो जड़वादी लोग हैं वे कहते हैं कि जगत्के मूलमें एक सत्ता थी—जड़ाद्वैत और वह परिणामको प्राप्त होकर जगत् बनी। माने वह स्वयं प्रकाश है—मानते हैं कि नहीं ? सत्ताको स्वयंभू मानते हैं कि नहीं ? स्वयंप्रकाश मानते हैं कि नहीं ? और व्यवस्थित गणितकी रीतिसे व्यवस्थित सर्वाकारमें परिणामशील मानते हैं कि नहीं ? सत्ताको स्वयंप्रकाश मानना—तो वह क्या चैतन्य नहीं हुई ? और चैतन्य ईश्वरको जगत्का कारण मानना क्या उसमें जड़ता नहीं आयी ? यदि चैतन्य ईश्वरको जगत्-कारण मानेंगे तो उसमें सत्ता आ जायेगी और यदि सत्ताको स्वयंभू, स्वयंप्रकाश मानेंगे तो उसमें चेतना आ जायेगी। असलमें चैतन्यसे शून्य सत्ता नहीं होती और सत्तासे शून्य चेतनता नहीं होती—यह भेद ही बिलकुल गलत है !

अच्छा, अब एक बात इसमें और सुनो—यदि चेतन सत् नहीं होगा तो वह परिर्वनका साक्षी नहीं होगा, वह तो बदलता जायेगा, बदलता जायेगा, बदलता जायेगा। यह बात विचारशीलके ध्यानमें आने योग्य है—साक्षी अपरिवर्तनशील होनेसे सत् है और यदि सत् चेतन-रूप नहीं होगा तो जड़ होगा।

अब आप इसको देखो—कहो तो गाली देकर बता दें—आपको नहीं देंगे गाली, गाली देकर बता दें ! ईश्वरसे अलग होकरके हम जन्म-मरणके चक्करमें पड़ गये; अखण्ड-सत्तासे अपनेको अलग करके हम क्षणिक हो गये और हमारे अखण्ड-चेतनसे अलग होकर ईश्वर जड़ हो गया, बेहोश हो गया। आज ईश्वर निष्क्रिय हो रहा है—क्यों ? कि हमसे अलग पड़ा है बेचारा। बिलकुल बराबरीका मामला है—हमारी चेतनता तो हमारे पास है—होश-हवाश, चेतनता वह तो हमारे पास है, हम ही सबको जानते हैं; हमारे बिना तो ईश्वर बिना चैतन्यका हो गया, बेहोश हो गया। और केवल अविनाशीपना ईश्वरके पास है, उसके बिना हम क्षणिक हो गये, जन्म-मरणवाले बन गये। और जब दोनों एक हुए तब क्या हुआ ? कि न ईश्वर बेहोश रहा, न ईश्वरमें जड़ता रही—वह तो जीवन्त, जाग्रत्—झिलमिल-झिलमिल आत्माके रूपमें ईश्वर चमकने लगा और हम जन्म-मरणसे विनिर्मुक्त हो गये—ईश्वरसे मिलते ही हम जन्म-मरणसे छूट गये और हमसे

मिलते ही ईश्वर अनुभव-रूप हो गया। वह कहीं सातवें आसमानमें नहीं रहा, वह कहीं किसी बन्द कमरेमें सो नहीं रहा है। ईश्वर कहीं बन्द कमरेमें सो नहीं रहा है, हम हैं, हमारे अनुभवके रूपमें है। ईश्वर बन्द कमरेमें नहीं, सातवें आसमानमें नहीं, सोया हुआ नहीं—कब? कि जब हमासे एक होगा और नारायण हम जन्म-मरणसे, राग-द्वेषसे, पापीपना-पुण्यात्मापनासे, आने-जानेसे मुक्त कब? कि जब हम उससे एक होंगे!

अब एक जरा-सी बात और। यह एकता का उद्योग ईश्वर करे कि हम करें? कि हमसे अलग होकर तो ईश्वर सोया हुआ है वह क्या अद्योग करेगा? हम जब अद्योग करेंगे तब ईश्वर जग जायेगा; हमारी विमुखताके कारण ही ईश्वर सोया हुआ है। यदि हम ईश्वरके सम्मुख होंवे तो ईश्वर सोया हुआ नहीं होगा, जागता होगा। अनुभव एक होगा—हमारा—ईश्वरका स्वरूप एक होगा; हमारा-ईश्वरका ज्ञान एक होगा; हमारा—ईश्वरका स्वभाव एक होगा; हमारा-ईश्वरका गुण एक होगा; हमारा और ईश्वरका रूप एक होगा। खाली स्वरूप ही नहीं, सब एक होगा!

अस्तीत्येवोपलब्धस्तत्त्वभावेन चोभयोः।
अस्तीत्येवोपलब्धस्य तत्त्वभावः प्रसीदति॥ १३॥

धर्मकी दृष्टिसे पाप-कर्म दोष है, पाप-क्रिया ही दोष है और पुण्य-कर्म भला है। भक्तिकी दृष्टिसे पाप और पुण्यका अभिमान ही दोष है, पाप और पुण्य दोष नहीं है और तत्त्वज्ञानकी दृष्टिसे जिस अज्ञानके कारण यह अभिमान होता है वह अज्ञान ही दोष है—अभिमान और कर्म तो उसके बच्चे-कच्चे हैं।

थोड़ी-सी दृष्टि धर्म पर भी डालें। धर्मात्मा लोग यह बात मानते हैं कि पाप-कर्म तो स्वरूपसे ही दोष है—जैसे चोरी, जुआ, व्यभिचार, अनाचार। जिस समाजमें, जिस सम्प्रदायमें, जिस वर्गमें, जिस शास्त्रके अनुशासन या संविधानके अनुशासनको मानकर हम रहते हैं, उसके विपरीत यदि हम आचरण करेंगे तो हमारे मनमें ग्लानि आवेगी, घृणा आवेगी, अपनेको हम हीन समझेंगे—इसलिए उसके विपरीत आचरण हमें नहीं करना चाहिए। अपने ही हाथों हम अपने पाँवपर कुल्हाड़ा मारेंगे, यदि अपने ही संविधान, समाज, जाति, सम्प्रदाय और वर्गके द्वारा स्वीकृत जो मर्यादा है, उसका उल्लंघन करेंगे। धर्मकी दृष्टि यह है।

अब बोले कि ठीक है, पाप होवे तो वह दोष है, परन्तु पुण्य भी तो होता है। पुण्य होता है तो वह गुण है। कि पुण्यमें कोई दोष है कि नहीं? तो आप जानते ही हो—

सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः।

ऐसा कोई आरम्भ माने हमारे प्रयत्नसे निष्पाद्य ऐसा कोई काम नहीं होता जिसमें कोई-न-कोई दोष न हो। ऐसा नहीं है कि चावल पकावें और उसमें उसके साथ-साथ कोई कीड़ा न पक जावे—कुशल रसोइयेके द्वारा भी यह व्यवस्था सम्पन्न नहीं हो सकती। कि भाई, हमारे शरीरमें जो खाज है, जो दाद, जो पीड़ा है वह मिट तो जाये लेकिन कोई 'जर्म' न मरे! जैसे ऐसा होना शक्य नहीं है। कोई ऐसा पुण्य नहीं होता जिसमें दोष न हो। कोई ऐसी आग नहीं होती जिसमें धुआँ न हो और कोई ऐसा पुण्य नहीं होता जिसके साथ थोड़ा पाप नहीं लगा है। एक बात यह भी है—आप ध्यान न दो तो बात दूसरी है—कि ऐसा कोई पाप भी नहीं होता जिसमें कहीं-न-कहीं थोड़ा पुण्य न लगा हो; लेकिन हमको तो पाप-क्रिया, पुण्य-क्रियाका विचार नहीं करना है, भावका ही विचार करना है।

धर्मकी दृष्टिसे पुण्यमें भी दोष होता है। कहते हैं कि यदि पुण्य करके उसका कीर्तन लोगोंको सुनावें तो पुण्य कम हो जाता है। क्यों? क्योंकि यदि तुमको पुण्यका अभिमान नहीं होता तो मैंने यह-यह पुण्य-कार्य किया है—ऐसा कीर्तन कहाँसे करते? धर्मकी दृष्टिसे पुण्यका जो मानसिक अभिमान है, उसको पाप नहीं मानते । जब वह क्रियामें आजाता है—जैसे उसका कीर्तन किया गया तब उसको पाप माना जाता है। वह पुण्याभिमान जब अभिव्यक्त हो गया, क्रियामें आ गया तब धर्मात्माओंने पकड़ लिया कि यह दोष है।

राजा ययाति स्वर्गमें गये और इन्द्रके आधे सिंहासनपर बैठे। इन्द्रने कहा—आप तो बड़े पुण्यात्मा हैं, क्या-क्या पुण्य आपने किये जिनके फलस्वरूप आप यहाँ आये? तो उन्होंने कीर्तन करना शुरू किया कि हमने इतना व्रत किया, इतना दान किया और इतने लोगोंको भोजन कराया। थोड़ी देरके बाद इन्द्रने धकेल दिया सिंहासनसे कि जाओ नीचे मुँह गिरो।

भक्तिकी दृष्टिसे ईश्वरकी प्रेरणासे, ईश्वरकी शक्तिसे, ईश्वरके सहयोगसे जो कर्म किया जाता है उसमें अपनेको कर्त्ता मान बैठना—यह ईश्वरका तिरस्कार होता है; और ईश्वरका तिरस्कार होनेसे वह भक्ति-सिद्धान्तमें पाप हो जाता है।

वेदान्तकी दृष्टिसे क्या है कि चाहे पाप हो, चाहे पुण्य हो असलमें अपनेमें जो कर्तृत्व है वही दोष है। कर्तृत्व माने अभिमान। जैसे पुण्यका अभिमान दोष है वैसे ही पाप का अभिमान भी दोष है; और ये दोनों क्यों आते हैं कि अपनेको नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-ब्रह्मसे अभिन्न आत्माको न जाननेके कारण या आत्मासे

अभिन्न ब्रह्मको न जाननेके कारण। अपनेको परिपूर्ण तत्त्व न जाननेके कारण ही अपनेको हम कर्त्ता और भोक्ता मानते हैं।

भोगसे पाप नहीं होना चाहिए, पाप केवल कर्मसे ही होना चाहिए, क्योंकि भोग जो है वह तो कर्मका फल है। ऐसे ही आपको सुना देता हूँ—आपलोग रोज ब्रह्मकी बात सुनते हैं। आज थोड़ी ऐसी भी सुन लो। भोजन करनेसे पाप नहीं होना चाहिए, वह तो आपके कर्मका फल है। जैसे वेतन लेनेमें पाप नहीं है—किसीकी मजदूरीकी और उससे वेतन मिला, तो वेतन लेना पाप नहीं है—ऐसे ही हमने कोई कर्म किया और कर्मके फलस्वरूप हमको भोजन मिला, भोग मिला तो भोजन करना पाप नहीं होना चाहिए। लेकिन भोजनमें भी पाप आ जाता है! कैसे आ जाता है कि अपनी जातिने, वर्गने, समाजने, राज्यने, सम्प्रदायने जो मर्यादा बना रखी है उसका उल्लंघन तुमने क्यों किया—प्रश्न यह है। स्पष्ट है कि वासनाके वशीभूत होकर उल्लंघन किया; लेकिन वासनाके वशीभूत हो जाना तो गुलामी है और गुलामी खुद पाप है—वासनाका गुलाम होना पाप है। ईश्वरने यह भोग दिया यहीं तक दृष्टि नहीं रही, तुमने जबरदस्ती अपने अभिमानको जोड़कर एक कर्म उसमें किया। एकने कहा कि देखो, यह माल चोरीका है तुमको नहीं खाना चाहिए; और तुम्हारे मनमें जो एक बैठा है उसने भी कहा कि चोरी का माल नहीं खाना चाहिए। तुमने कहा—चोरीका माल है तो क्या मैं तो खाऊँगा। उसमें खानेका दोष नहीं हुआ, परन्तु यह चोरीका माल है, नहीं खाना चाहिए—ऐसा जो अन्दरका निषेध था, उस निषेधका उल्लंघन करनेके कारण दोष आगया। कर्तृत्वका अभिमान इतना प्रबल हो गया कि उसमें पाप आ गया। भोजनमें पाप कैसे आया कि मर्यादाका उल्लंघन करनेसे। जहाँ कर्तृत्व परिपुष्ट होता है वहीं मर्यादाका उल्लंघन होता है।

अच्छा, देखो। भोगमें तो पाप होना ही नहीं चाहिए। अब रहा यह कि कर्ममें पाप होवे। कर्म करते हैं दूसरे समय और पाप मानते हैं दूसरे समय—करते समय पापकी भावना उतनी प्रबल नहीं होती है, बादमें पापकी भावना दिमागपर छा जाती है। कर्म तो नष्ट हो गया, कर्म तो पाँच मिनट हुआ, आधा घण्टा हुआ—फिर नष्ट हो गया, कर्मका समय भी गया, कर्मका स्थान भी गया और कर्मका भी लोप हो गया। अब वह फल कहाँसे देगा, पाप कहाँसे देगा?

बोले कि कर्मका समय भी नष्ट हो गया, स्थान भी बदल गया और इस समय तुमसे कर्म हो भी नहीं रहा है, लेकिन मैंने किया यह जो अभिमान भीतर बैठा हुआ है, उस कर्त्तापनके अभिमानमें पाप बैठा हुआ है।

दोनों स्थितिमें यह बात आयी कि पुण्यमें भी कर्त्तापनका अभिमान दोष है और पापमें भी कर्त्तापनका अभिमान दोष है। भक्तलोग कहते हैं कि प्रभु जैसा कराते हैं, वैसा होता है—

यत्कृतं यत्करिष्यामि तत्सर्वं न मयाकृतम्।
त्वयाकृतं तु फलभुक् त्वमेव मधुसूदन॥

जो कुछ मैंने किया और जो कुछ करूँगा सो मैंने नहीं किया, तुमने किया—कराया प्रभु! तुम ही करन-करावनहार—तुम्ही करनेवाले हो और तुम्हीं करानेवाले हो—देखो, दिमाग हल्का हो जायेगा। बोले—कि ठीक है, यह विश्वासकी बात बहुत अच्छी है। जो श्रद्धालु हैं, विश्वासी हैं वे बोलते हैं कि हम हुक्मी हैं, हम रक्मी थोड़े ही हैं! तो हुकुम देनेवाला भगवान् है।

तत्त्वज्ञानकी पद्धति दूसरी है। वह कहता है कि असलमें तुम कर्त्ता भी क्यों बने? भोग्य-कर्त्ता क्यों बने? भोगके कर्ता क्यों बने? कर्मके कर्त्ता क्यों बने? बोले कि हम कर्त्ता हैं इसलिए बने; हमने किया इसलिए हम अपनेको मानते हैं कर्त्ता। बोले—कि तुम अपने आपको जानते नहीं हो—

अस्तीत्येवोपलब्धस्य तत्त्वभावः प्रसीदति—पहले तुम अपनेको अस्ति-अस्तिके रूपमें जानो—केवल अस्ति-मात्र, अस्तिमें जो विशेष है सो नहीं, जैसे कोई मृत्तिकामात्रको देखे—यह अंगूर है कि आम है, इसको न देखे।

हमने बचपनमें कभी सुना था कि तुलसीका पौधा जब सूखने लगता है या जब पत्ते नहीं निकलते हैं तब यह जो चाय हमलोग पीते हैं, चाय छाननेके बाद जो उसकी पत्ती बच रहती है—शक्कर नहीं, नमक नहीं, गरमागरम नहीं—चायका जो भूसा निकलता है—ठंडा होनेपर उसको यदि तुलसीकी जड़में डाल दें तो तुलसी उसको बहुत बढ़िया खाद मानती है और हरी-भरी हो जाती है, उसमें खूब पत्ते निकल आते हैं, वह बढ़ने लगती है। मालूम यह पड़ता है कि जैसे तुलसीके पत्ते होते हैं उससे मिलते-जुलते ही चायके पत्ते होते हैं और तीक्ष्णता भी चायमें और तुलसीमें एक-सरीखी होती है तो जो खादके तत्त्व चायमें होते होंगे वे ही तुलसीको अपेक्षित होते होंगे, इसलिए उससे तुलसीकी वृद्धि होती होगी—ऐसा लगता है। अन्वय-व्यतिरेकसे यह बात सिद्ध होती है।

कि यह तो बहुत मामूली बात है। तो मामूली बात यह है कि तुमको यदि चायके पत्तेको खादके रूपमें प्रयोग करना है तो चायकी विशेषताका तो उस समय कोई ध्यान नहीं रहा न—कि यह पीनेकी चीज है, वह तो खाद हो गयी

और खाद हो गयी तो मिट्टी हो गयी। जो लोग संसारकी वस्तुओंको बहुत प्रयोजनीय समझते हैं उनको संसारकी वस्तुओंसे राग-द्वेष बना रहता है और राग-द्वेष बना रहता है तो तत्त्वकी दृष्टिसे उसको नहीं देख पाते। कोई ऐसा पौधा होता है कि जिसमें अंगूरकी भी खाद पड़ती है। खुर्जामें हमारे एक सेठ हैं, उनके यहाँ आमका पौधा लगाया गया था। जबसे वह आमका पौधा लगाया गया तबसे अबतक वह दूधसे ही सींचा जाता—उसकी सिंचाई दूधसे हुई—दशहरी आम था। अब जब वह दशहरी आम खाओ तब उसमें अलगसे दूध मिलानेकी जरूरत नहीं पड़ती, दूधसे मिला हुआ जैसा आमका स्वाद होता है वैसा उसका स्वाद है। इसीका नाम है संस्कार—आममें दूधका संस्कार हो गया; दूधका संस्कार होने से आमजो है सो दूधके स्वादसे युक्त हो गया। तो, ये जितने बीज हैं ये पञ्चभूत-रूप नहीं है, अमुक-अमुक संस्कारसे संस्कृत हैं। यदि तुम्हें अमुक संस्कारसे जनित वस्तुकी जरूरत नहीं है तो वे पञ्चभूत-मात्र हैं।

अब आप देखो, कि जीव क्यों हो तुम? बीज और जीव—यह तो कई बार मैं आपको सुना चुका हूँ कि जड़में जैसे संस्कारसे युक्त मिट्टीको ही बीज बोलते हैं—चना क्या मिट्टी नहीं है, गेहूँ क्या मिट्टी नहीं है—अरे, चना भी पञ्चभूत और गेहूँ भी पञ्चभूत, लेकिन चनेमें संस्कार दूसरा है और गेहूँमें संस्कार दूसरा है, उसका पौधा दूसरे ढंगका, उसका पौधा दूसरे ढंगका; उसके फल दूसरे ढंगके, उसके फल दूसरे ढंगके; उसमें गुण दूसरे, उसमें गुण दूसरे, उसका स्वभाव और ऋतु दूसरी, उसका स्वभाव और ऋतु दूसरी—पर है तो सब पञ्चभूत न? ऐसे ही हम सब जो बैठे हुए हैं—मनुष्य, पशु, पक्षी—यह काहेका भेद है कि यह पञ्चभूतमें ही संस्कारका भेद है—अमुक-अमुक संस्कारसे युक्त बीजके द्वारा स्त्रीका जन्म हुआ; अमुक-अमुक संस्कारसे युक्त बीजके द्वारा पुरुषका जन्म हुआ, अमुक-अमुक संस्कारोंसे युक्त बीजके द्वारा पशुका, पक्षीका, मनुष्यका जन्म हुआ—उसमें माता-पिताका साँचा भी काम देता है, नाना-नानीका भी असर रहता है, लेकिन इस बातको अगर हम बहुत दूरतक ले जायें तो परब्रह्म परमात्माका जो अज्ञान है न उस अज्ञानमें जितने संस्कार अबतक हैं उन सबका असर है। यह नहीं समझना कि तुम्हारे अन्दर साँपके संस्कार नहीं हैं अथवा शेरके संस्कार नहीं है। मनुष्यके शरीरमें रहते हुए भी जब तुम्हारा किसीको नोचनेका होता है तो वे बन्दरके ही संस्कार तो जागते हैं; और जब किसीको मुँहसे काटनेका संस्कार जगता है तो साँपके ही संस्कार, शेरके ही संस्कार जगते हैं; और

जब किसीको अपने दूधसे अपने वात्सल्यसे तुम तर कर देना चाहते हो तब गायके ही संस्कार जगते हैं।

तो, अब यह जो तुमने अपनेको संस्कार-युक्त मान रखा है—और मान क्यों रखा है कि इसलिए कि आमका बीज संस्कार-युक्त है, अंगूरका बीज संस्कार-युक्त है, इमलीका बीज संस्कार-युक्त है तो तुम चेतन जीव भी संस्कार-युक्त हो।

बोले कि यहीं एक बात विशेष ध्यानमें रखनेकी है कि जड़-बीज जो है उसमें वस्तुत: संस्कार लिप्त हो जाते हैं, वह भी जड़ होनेके कारण—तत्त्वत: उसमें भी संस्कारका लेप नहीं होता। क्यों लेप नहीं होता? कि आगसे यदि उन बीजोंको जला दिया जाये तो तत्-तत्-संस्कार मिलकर केवल पञ्चभूत ही रह जायेगा। आपको यह बात शायद स्मरणमें हो कि न हो कि हमारे जो कट्टर वेदान्ती होते हैं वे पञ्चभूतमें इन बीजोंको और संस्कारोंको विवर्त मानते हैं, वास्तविक नहीं मानते हैं। कहते हैं कि यदि पञ्चभूत वास्तवमें आम हो जाता या अंगूर हो जाता या इमली हो जाता या स्त्री हो जाता या पुरुष हो जाता तो आगसे जलानेके बाद सब-के-सब पञ्चभूत नहीं रहते। इसका अर्थ यह है कि पञ्चभूत अपने स्वरूपको कभी नहीं छोड़ता है, संस्कारके कारण वैसा-वैसा मालूम पड़ता है, फिर सड़नेके बाद, जलनेके बाद, गलनेके बाद अन्तमें उसी दशाको पहुँच जाता है। यहाँ तक कि चने और गेहूँका जो बीज है वह जब अंकुर बनता है तब मालूम पड़ता है कि वह तो अंकुर हो गया। लेकिन वह अंकुर नहीं होता है, फिर बीज हो जाता है। बीजका उपादान दूसरा था और जो पैदा हुआ उसका उपादान दूसरा है। जो पञ्चभूत जमीनमें गाड़ा गया था उसके संस्कार ही तनेमें होकर आये; एक गेहूँसे जो दस गेहूँ पैदा हुए वह पहले गेहूँवाला उपादान ही पिछले दस गेहूँओंमें नहीं है, पञ्चभूत तो दूसरा है, लेकिन वह जो साँचा है उसका, गुण है, आकृति है—वह सब-के-सब बीजसे आयी हैं और सब पञ्चभूतके विवर्त हैं।

हमलोग ऐसा मानते हैं कि सोनेसे जो जेवर बनते हैं वह सोनेका परिणाम नहीं है, सोना बदला नहीं ज्यों-का-त्यों रहा, जेवर जो हैं सो सोनेका विवर्त है, केवल अन्यथा मान-मात्र है। जेवरके पहले जैसा सोना था, जेवरके टूटनेके बाद जैसा सोना रहेगा, जेवरमें भी सोना वैसा ही है। इसको हम परिणामवाद नहीं मानते हैं, विवर्त्त ही मानते हैं। इसी प्रकार ये पञ्चभूतमें जितने प्राणी और जितने वृक्ष, जितने पशु, जितने पक्षी बनते हुए दिखायी पड़ते हैं ये सब पञ्चभूतके परिणाम नहीं

हैं, पञ्चभूतका विवर्त्त ही है। घड़ेकी पूर्वावस्था जो है—माटीका लोंदा—वह कारण हो और घड़ा कार्य हो ऐसा नहीं; पहले भी मिट्टी, घड़ा भी मिट्टी और घड़ा फूटनेके बाद भी मिट्टी। घड़ेमें भी जो कार्य-कारण भाव है वह बिलकुल अध्यस्त है। अध्यस्त है माने मिट्टीपर नजर न जानेसे ही घड़ा पैदा हुआ मालूम पड़ता है।

अच्छा, एक बच्चेको घड़ा दिखाओ और उसको मालूम नहीं है कि घड़ा कैसे बना है—कि पहले एक माटीका लोंदा होता है उससे घड़ा बनता है, जिसको घड़ेकी पूर्वावस्थाका ज्ञान नहीं है वह घड़ेकी कारण-दशाका अनुमान कैसे कर सकता है। घड़ा तो मिट्टी ही है—तत्त्व-दृष्टि इतनी ही है कि वह मिट्टी है।

अब देखो—पहले कार्य-कारण भावकी उपाधिसे ब्रह्म-स्वरूपका, अपने स्वरूपका निश्चय करो, परन्तु यह कार्य-कारण भाव जो है यह वास्तविक नहीं है, माने तात्त्विक नहीं है, धात्त्विक नहीं है—माने धातुमें नहीं है, 'मैटर' में नहीं है। मैटरमें कार्य-कारण भाव नहीं है, इसीको तत्त्व बोलते हैं। तो बोले कि कार्य-कारण-भाव अध्यस्त है, माने कार्य-कारण दोनोंके अधिष्ठानका ज्ञान न होनेसे पहले कारण और पीछे कार्य मालूम पड़ता है। असलमें कार्य-कारणका पूर्वापर-भाव—पहले होना पीछे होना; बाहर-होना-भीतर होना; सूक्ष्म होना, स्थूल होना—यह है ही नहीं।

तत्त्वभावः प्रसीदतिका क्या अभिप्राय है कि पहले देखो, कि अस्तिके सिवाय न घड़ा है, न मिट्टी है, न उसकी शकल है। अस्ति ही अस्ति है। इस कार्य-कारण-भावका वर्णन जब धर्मात्मा लोग करते हैं तो कहते हैं कि कर्मके निमित्तसे कार्य-कारण भाव होता है, जैसे टाँचीसे लोहेमें मारकर कैसा भी छेद बना लें; हथौड़ेसे पीटकर गोल या लम्बा उसको बना लें। यह कर्म हुआ न—टाँचीसे कर्म होता है, हथौड़ेसे कर्म होता है, कर्मके द्वारा लोहेमें शकल बनती है; बसुलेसे लकड़ीमें शकल बनती है, आरीसे बनती है, सुनार जो है वह सोनेको गलाकर साँचेमें ढालकर शकल बनाता है। तो जड़में जितनी शकलें बनती हैं वे कर्मसे बनती हैं—इसलिए धर्मात्मा लोगोंका यह ख्याल है कि इस जीवको जितनी शक्लें मिलती हैं वे कर्मसे मिलती हैं; परन्तु, यह तो तब होता है जब जीव और ईश्वर कर्त्ता होते—जीव और ईश्वर दोनों चैतन्यका काम प्रकाशना है, करना नहीं है।

सांख्यवादी कहते हैं कि कर्मसे नहीं, प्रकृतिसे होता है—'नेचर' ही ऐसा है। बोले—कुछ भी हो, अस्ति मात्र ही है कर्म और अस्ति-मात्र ही है प्रकृति।

बौद्धोंने कहा कि यह केवल विज्ञान है। मालूम पड़ता है कि यह परमाणु है, यह प्रकृति है, यह फलाना है, यह ढिकाना है।

बोले कि ईश्वर करता है। कि यह तुम्हारा अभिमान है, जैसे जड़-कारण-का अनुमान प्रकृति है—भला, वैसे ही चेतन-कारणका अनुमान ईश्वर है। कारणत्वकी वासनासे वासित तो अन्तःकरण है वह जब जगत्के कारणको ढूँढ़ने लगता है और जड़के द्वारा इसकी संगति लगाने चलता है तो प्रकृतिपर पहुँचता है और वही कारण-कार्य-शृंखलाकी वासनासे वासित अन्तःकरण जब चेतन कारणका अनुमान लगाने लगता है तो ईश्वरपर पहुँचता है। **'जन्माद्यस्य यतः'** सूत्रकी जब व्याख्या करनी होती है या **यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते**—इस श्रुतिकी व्याख्या करनी पड़ती है या **अहं सर्वस्य प्रभवः**—इस गीताकी स्मृतिकी व्याख्या करनी पड़ती है तब कार्य-कारण-भावका निरूपण करते हैं। कार्य-कारण-भाव इसको बोलते हैं।

बोले कि कार्य-कारणका निरूपण करते हैं वह शास्त्रमें लिखा है, तो यह सच्चा हुआ न! बोले कि शास्त्र जो निरूपण करता है वह प्रयोजन-वश निरूपण करता है। कार्यकी कारणमें एकता होती है या कार्य-कारणमें लय होता है और कार्य कारणमें-से निकलता है, यदि इस ढंगसे प्रतिपादन न किया जाये तो जो सरल बुद्धिके लोग हैं उनकी समझमें यह बात कभी आवेगी ही नहीं कि इस अनेकतामें कोई एकता भी भरी हुई है। तो अनेकतामें एकता भरी हुई है, इस समझदारीको सुगम करनेके कारणकी एकता और कार्यकी अनेकता बतायी जाती है।

बोले कि फिर यह कारण सच्चा? कि नहीं, यह अद्वितीय को समझनेमें उपयोगी है, अद्वितीयका सामीप्य है इसमें। एकमें-से अनेक निकला;तो एकमें-से अनेक कैसे निकला? कि एक काँपता है और अनेक मालूम पड़ता है या एक दो बन जाता है! यदि एक काँपता है और अनेक मालूम पड़ता है—तब तो अनेक बना नहीं, एक ही है; और यदि एकका एकत्व नष्ट होकर एक का एकत्व दो बनता है तो दो भी नहीं बनेगा, जब एकत्व ही नष्ट हो गया तब दोपना क्या बना रहेगा? और जब दोपना नष्ट होकर तीन होता है तो क्या त्रित्व बना रहेगा? जब एक ही नष्ट हो गया—कारण नष्ट होकर यदि कार्यकी उत्पत्ति होती है तब तो कार्य भी नष्टप्राय ही है। कहो कि एकके कम्पनसे अनेककी प्रतीति होती है तो एकमें कम्पन होता है कि बुद्धिमें कम्पन होता है? प्रश्न यह है कि एक काँपता है

कि बुद्धि काँपती है? बोले—एक नहीं काँपता है बुद्धि काँपती है; एक जो है सो कभी काँपकर दो नहीं बनता है, वह तो अद्वितीय-ही-अद्वितीय है; उसमें बुद्धि दो की है।

अब देखो, जैसे मनका कम्पन ही स्वप्न है—तत्त्वका कम्पन स्वप्न नहीं है—इसी प्रकार अद्वितीय परमात्मामें यह जो शत्रु है, मित्र है, पशु है, पक्षी है, मनुष्य है, देवता है, दानव है, मानव है, पाताल है, मर्त्यलोक है, स्वर्ग है, ऊपर है, नीचे है, मध्यवर्त्ती है, दाहिने है, बायें हैं, बीचमें है, बाहर है, भीतर है; कार्य है-कारण है, करण है और पहले है—पीछे है, बीचमें है—यह सब मनः कम्पन है तत्त्वकम्पन नहीं।

तब यह मन क्या है? अरे बाबा, हम न हों तो क्या मन कुछ हो? कम्पन-को प्रतीत करानेवाला मैं ही मन हूँ और कम्पनके बाधित होनेपर जो मैं हूँ वही नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त अपना निज-स्वरूप है—

तत्त्वभावः प्रसीदति।

पहले कार्य-कारण-भावकी उपाधिसे विचार करो और विचार करनेके बाद क्या होगा? बोले **तत्त्वभावः प्रसीदति।** तत्त्वभाव माने सत्कार्योपाधिक अस्तित्व-प्रत्ययसे घड़ेकी अस्ति नहीं घड़ेमें जो सत् है—मिट्टी नहीं, मिट्टीमें जो सत् है उसकी दृष्टिसे घड़ेकी अस्ति गुडूचि नहीं, गुडूचिकी सत्। गुडूचि एक औषधि होती है, उसके पञ्चांगकी सत् निकालते हैं, गुडूचीकी सत् है जैसे जैसे यह सौंफ नहीं, सौंफकी सत् है, यह नींबू नहीं, नींबूका सत् है, यह शक्कर नहीं, शक्कर का सत् है। जो घड़ेका सत् है, तत्त्व है वह क्या है? कि जिस बुद्धिमें घड़ेका सत् भास रहा है, उसी बुद्धिमें घड़ेके नाम-रूपको चूर-चूर करनेपर बुद्धिमें ही घड़ेको हथौड़ेसे मारकर नहीं-जो घड़ेका सत् है सो इसी प्रकार सृष्टिका नाम-रूप ही नहीं, उसमें मिट्टी-पानी-आग-हवा-आकाशको चूर-चूर कर देनेपर जो सत् है, देश-काल-वस्तुके भेदको चूर-चूर कर देनेपर जो सत् है, जिसमें नाम-रूप बिलकुल नहीं है ऐसी कारणावस्थोपाधिक नाम-रूपकी अव्याकृत दशामें जो सत् है, उस सत्-तत्त्वका विचार करके **अस्तीत्येवोपलब्धस्य** करके देखो, तो तुम और वह सद्-वस्तु अलग नहीं है। इससे फिर क्या हो कि **तत्त्वभावः प्रसीदति**-तत्त्वभाव प्रसन्न हो जायेगा। प्रसन्न हो जायेगा माने निरावरण हो जायेगा। प्रसादमें कमी कहाँतक? कि जहाँतक पर्दा है। कपट ही प्रसादकी कमीका लक्षण है भला! कपट माने माया, छल-कपट। कपट माने भी पर्दा ही होता है। क माने

सुख और पट माने पर्दा—सुखपर पर्दा, मस्तिष्कपर पर्दा, ज्ञानपर पर्दा, असलियतपर पर्दा। कपट माने असलियतपर पर्दा! प्रसीदति का अर्थ है फाड़ दिया सारा पर्दा, नष्ट कर दी सारी दूरी! अब इन्तजार और देर इसकी कोई जरूरत नहीं है।

जो बिछुड़े हैं पियारेसे भटकते दर-बदर फिरते।
हमारा यार है हममें हमन को बेकरारी क्या॥

तत्त्वभाव: प्रसीदति—तत्त्वमें न कार्यकी उपाधि है, न कारणकी उपाधि है।

अब आप एक बार कठोपनिषद्के प्रारम्भका ध्यान करो—

अन्यत्र धर्मात् अन्यत्राधर्मात् अन्यत्रास्मात् कृताकृतात्।
अन्यत्र भूताच्च भव्याच्च यत्तत्पश्यसि तद्वद॥ १.२.१४

नचिकेताने यमराजसे प्रश्न किया था कि हमको वह चीज बताओ जो धर्म-अधर्मसे परे है माने कर्मका फल नहीं है माने स्वर्ग-नरकमें नहीं है। इस बातको आप ठीक-ठीक समझलें जो धर्म-अधर्मका फल नहीं है, इसका अर्थ है कि जो मनुष्य पशु-पक्षी आदि योनिमें नहीं है। पशु-पक्षी योनि, मनुष्य-योनि, देव-योनि, मनुष्य योनि, दैत्य योनि ये क्या हैं कि ये धर्माधर्मका फल है। नरक-स्वर्ग-वैकुण्ठादि जो हैं ये क्या हैं कि अन्तरङ्ग-बहिरङ्ग धर्माधर्मके फल हैं। तो **अन्यत्र धर्मादन्यत्राधर्माद्** जो धर्म और अधर्मसे अलग है माने कर्मका फल नहीं है।

एक बात और **अन्यत्रास्मात्कृताकृतात्** जो कार्य-कारण नहीं है, माने द्रव्यकी कोई अवस्था नहीं है यह दूसरी बात हुई। द्रव्यकी कोई अवस्था नहीं है और कर्मका फल नहीं है।

अन्यत्र भूताच्च भव्याच्च—जो कालकी कोई अवस्था नहीं है।

जो कर्म-फल-रूप अनन्त-कोटि योनियाँ चौरासी लाख योनियाँ नहीं हैं जो नरक-स्वर्ग-वैकुण्ठ-गोलोक आदि अन्तरङ्ग-बहिरङ्ग, धर्मके फल और अधर्मके फल नरकादि—ये नहीं हैं और जो कार्य-कारण रूप द्रव्यकी कोई अवस्था नहीं है, जो भूत और भविष्य रूप नहीं है, माने जिसमें देश-काल-वस्तु-कर्म-कर्त्तापन-भोक्तापन आदिका किञ्चित् सम्बन्ध नहीं है वह वस्तु हमको बताओ।

तो वहाँ यमराज ने प्रतिज्ञा की थी—

दूरमथो विदितादथोऽविदितादधि।

'हम ऐसी बातका तुमको उपदेश करते हैं जो विदितसे भी दूर है और

अविदितसे भी दूर है'—जिसको कभी ज्ञान ने नहीं छूया, जिसको कभी अज्ञान ने नहीं छूया। ज्ञानने अपने विषय-रूपसे छूकर जिसको कभी ज्ञेय नहीं बनाया और आश्रय रूपसे छूकर ज्ञानी नहीं बनाया अर्थात् तत्त्वज्ञानी नहीं होता, ज्ञेय नहीं होता अगर ज्ञान उसको छूए, तो विषय-रूपसे यदि छूयेगा कि 'यह तत्त्व है' तब तो वह ज्ञेय हो जायेगा और यदि आश्रय रूपसे छूयेगा कि जो हमारा आश्रय है सो तत्त्व तो तत्त्वज्ञानी हो जायेगा। ज्ञान जिसको आश्रय और विषय दोनों ही प्रकारसे जिसको नहीं छू सकता। और अज्ञान भी जिसको आश्रय और विषय दोनों रूपसे नहीं छू सकता न तो तत्त्व अज्ञात है, क्योंकि वह स्वरूप है, अज्ञात कहाँ है, मैं हूँ, अज्ञात कहाँ है? तब बोले कि ज्ञात है, तो ज्ञात भी कहाँ है? अपनी अद्वितीयता, पूर्णता ज्ञात कहाँ हो रही है?

यह जो ज्ञात और अज्ञात दोनोंसे विलक्षण अपनी अद्वितीयता और पूर्णता तो ज्ञात नहीं हो रही है और अपना-आपा अज्ञात नहीं हो रहा है, हम अपने आपको जानते भी हैं और अनन्त-रूपसे जानते भी नहीं हैं, हम ज्ञानके विषय-रूपसे जानते नहीं हैं और मैं नहीं हूँ या नहीं जानता हूँ यह वृत्ति तो कभी होती ही नहीं है, तो ऐसी वस्तु कौन-सी है? बोले—तत्त्वभाव है। वह कैसा है? कि अद्वय-स्वभाव है। नेति-नेति जो कुछ अपनेसे सिवाय भासे उसका निषेध करो। देश—लम्बाई-चौड़ाई अगर अपनेसे अलग है तो निषेध करो उसका कि है ही नहीं, और पहले-पीछे काल अगर अपनेसे अलग भासता है तो नेति-नेति करो कि नहीं है, बाहर-भीतर अपनेसे अलग भासता है तो निषेध करो कि नहीं है। पूर्वापर भासता है, नेति-नेति कि नहीं है। यह और वह भासता है, नेति-नेति कि नहीं है। यह और वह भासता है तो नेति-नेति करो कि नहीं है। नेति-नेति इति न, इति न वह तत्त्व कैसा? कि—

अस्थूलं अनणुं अह्रस्वं अदीर्घम्।

न वह स्थूल है, न अणु है, न ह्रस्व है न दीर्घ है—

अदृश्ये अनात्म्ये अनिरुक्तं अनिलयने।

ऐसा है।

प्रसीदति अभिमुखीभवति आत्मप्रकाशनाय—पहले अस्ति-अस्ति-अस्तिके रूपमें जिसकी उपलब्धि हो गयी है उसी आत्म तत्त्वके सिवाय दूसरी कोई वस्तु नहीं है, इस बोधके लिए तत्त्वभाव प्रसन्न हो जाता है।

सत्का लक्षण क्या है और सत् का प्रमाण क्या है? तो सत्का लक्षण तो है

अबाध्य होना जिसको कभी कोई नहीं न कर सके उसका नाम सत्। दुनिया में कभी कोई अपनेको न नहीं कर सकता, इसलिए उसका अपना-आपा सत् है। सत्का लक्षण क्या है कि जिसके मिथ्यात्वका ज्ञान कभी न हो। आप इस बातको अपने ध्यानमें बैठा लो कि बाध शब्दका अर्थ मिटना नहीं होता है। 'बाध' शब्दका अर्थ होता है मिथ्यात्व निश्चय। कभी, कहीं, कोई ब्रह्मा भी ईश्वर भी जिसके मिथ्यात्वका निश्चय न कर सके उसको बोलते हैं अबाध्य। अपने आपको कोई मिथ्या निश्चय नहीं कर सकता, कीड़ा-मकौड़ा भी नहीं कर सकता और बड़ा भारी विद्वान् भी नहीं कर सकता और ईश्वर भी नहीं कर सकता। यदि वह अपने आपको मिथ्या निश्चय करे तो निश्चयका साक्षी, निश्चयका प्रकाशक कौन रहेगा? इसलिए अबाध्यका अर्थ होता है कि जिसके मिथ्यात्वका निश्चय कभी, कोई, किसी भी प्रमाणसे न कर सके। यह क्या हुआ? कि यह सत्का लक्षण हुआ। सत्का लक्षण है अबाध्यत्व माने मिथ्यात्व निश्चयकी योग्यतासे विरहित होना—**मिथ्यात्व-निश्चय-योग्यता-बिरहित्वं-अबाध्यत्वम्-अबाध्यत्वं-सत्यत्वम्** एक बात तो यह हुई।

अब सत्में प्रमाण क्या है? कि प्रमाण यह है कि नेति-नेतिसे निषेध करके जब तुम बैठते हो तो अबतक जितने ब्रह्मके अनुभवी पुरुष हुए हैं कृष्णका अनुभवी दूसरा होगा, रामका अनुभवी दूसरा होगा, स्वर्गका अनुभवी दूसरा होगा, प्रपञ्चका अनुभवी दूसरा होगा, राजनीतिका अनुभवी दूसरा होगा, मानवताका अनुभवी दूसरा होगा, विश्वनीतिका अनुभवी दूसरा होगा पर जिसने तत्त्वके अद्वितीयत्वका अनुभव किया है। अबतक जितने भी अनुभवी पुरुष हुए हैं— ब्रह्मानुभवी वे वेदवाणीको दोहराते रहे हैं—तत्त्वमसि, तत्त्वमसि, तत्त्वमसि, वही है प्रमाण आत्माके ब्रह्म होनेमें। असलमें स्वके लिए प्रमाणकी जरूरत नहीं पड़ती, इसलिए सँड़ासीका प्रमाण नहीं होगा, रसायनका प्रमाण नहीं होगा, आँख-कान-नाकका प्रमाण नहीं होगा। इसमें अनुभवीका वचन प्रमाण होगा, यों मान लो।

बोले—अनुभवी कौन है, ऐसा कैसे मालूम पड़े? जो आत्मा और ब्रह्मके अद्वितीयत्वका निरूपण करे सो अनुभवी। बोले-आत्मा और ब्रह्मके अद्वितीयत्वका निश्चय करनेवाला ही अनुभवी है इसमें क्या प्रमाण? बोले—हम ब्रह्मकी चर्चा कर रहे हैं, अद्वितीय वस्तुकी चर्चा कर रहे हैं, तो जिसने अद्वितीयता का अनुभव किया हो उसीका अपौरुषेय अनुभव प्रमाण है।

आपको अन्तःकरण और आत्माका भेद बताया था न! अन्तःकरण वह है जो बाहरसे सामग्री इकट्ठी करता है और इकट्ठी की हुई सामग्री को बाहर फेंकता है। खानेका, पीनेका, करनेका, भाईका, बन्धुका संस्कार बाहरसे भीतर लिया— **अन्तःक्रियते अनेन अन्तःकरणम्**—जो बाहरके संस्कारको भीतर ले ले उसका नाम अन्तःकरण। लेकिन आत्मा जो है वह बाहरके संस्कारको भीतर नहीं लेता है, वह क्या है कि वह स्वयं प्रकाश है। वह तो अन्तःकरण और अन्तःकरणके विषयोंको प्रकाशित मात्र करता है। यह जो प्रकाश है यह देशके, कालके वस्तुके संस्कारसे संस्कृत अन्तःकरण देश-काल-वस्तुके संस्कारकी कल्पनाका प्रकाशक अपना स्वरूप है। यह आत्मा कैसा है? कि यह दृश्य नहीं है, इसकी दूसरी आत्मा नहीं है, यह निर्वचनीय नहीं है और अनिलयन है।

ब्रह्मानुभूति तुम्हें हुई कि नहीं?। कि हुई! तुम्हारी ब्रह्मानुभूति का क्या स्वरूप है? कि हमारी ब्रह्मानुभूतिका स्वरूप यह है कि आत्मा और ब्रह्म जुदा-जुदा नहीं हैं, ब्रह्म और संसार जुदा-जुदा नहीं है, आत्मा-आत्मा जुदा-जुदा नहीं हैं। और संसार-संसार जुदा-जुदा नहीं हैं। देखो न, पाँच प्रकारके भेदकी निवृत्ति हुई कि नहीं हुई? जगत्से जगत्का भेद-एक, जगत्से जीवका भेद दो, जीवका जीवसे भेद-तीन, जीवका ईश्वरसे भेद-चार और ईश्वरका जगतसे भेद पाँच, यह पाँचों भेद तुम्हारे कट गये कि नहीं? कट गये। तो आत्मा और ब्रह्म की एकता का अनुभव हो गया। ब्रह्म दृष्टि ही आत्म-दृष्टि है यह दृष्टि तुम्हें प्राप्त हुई कि नहीं? कि कैसे यह दृष्टि प्राप्त हुई? बोले—आत्मा और ब्रह्मकी एकता का ज्ञान होनेसे अपनी दृष्टिका वर्णन करो, उल्लेख करो, तो बोले आत्मा और ब्रह्म एक है।

मतलब यह हुआ कि चाहे अंग्रेजी बोलो चाहे संस्कृत—इस अनुभूतिका उल्लेख इस रूपमें होना चाहिए कि अद्वय-आत्माके सिवाय दूसरी कोई वस्तु नहीं है। आत्मा अद्वय है—माने अहं ब्रह्मास्मि, तत्त्वमसि, प्रज्ञानं ब्रह्म। हम दुनियासे अलग हैं यह उल्लेख नहीं, यह अनुभूति नहीं; हम संसारसे असंग हैं यह उल्लेख, यह अनुभूति नहीं। तो **तत्त्वभावः प्रसीदति** का अर्थ हो गया कि जहाँ तत्त्वने निरावरण-रूपसे यह प्रकट कर दिया कि मेरे सिवाय दूसरी कोई वस्तु नहीं है, मैं-ही-मैं हूँ—आत्मामें, परमात्मामें, जगत्में, शत्रुमें, मित्रमें—संसारके व्यवहारमें जितने भेद हैं, उनकी उपस्थितिमें भी मैं अद्वय।

अध्यय-२ वल्ली-३ मन्त्र-१४-१५

यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि श्रिताः
अथ मर्त्योऽमृतो भवति अत्र ब्रह्म समश्नुते॥
यदा सर्वे प्रभिद्यन्ते हृदयस्योह ग्रन्थयः।
अथ मर्त्योऽमृतो भवति एतावद्ध्यनुशासनम्॥ २.३.१४-१५

अर्थ :—जिस समय सारी कामनाएँ, जो इसके हृदयको आश्रय करके रहती हैं, छूट जाती हैं; उस समय यह मर्त्य (मरनेवाला प्राणी) अमृत हो जाता है और यहीं, इसी लोकमें और इसी शरीरसे ब्रह्म हो जाता है॥ १४॥ जिस समय इस मर्त्यके हृदयकी सारी ग्रन्थियोंका इसी जीवनमें भेदन हो जाता है, उस समय वह अमृत हो जाता है। बस इतना ही (सम्पूर्ण वेदान्तोंका) अनुशासन है॥ १५॥

यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामाः—जिस समय सारी कामनाएँ छूट जाती हैं। यह मन्त्र पढ़नेसे जैसा मालूम पड़ता है वैसा नहीं है। इसमें कई शब्द विचारणीय हैं।

प्रमुच्यन्ते—यह गुजराती लोग भोजन परोसते समय बोलते हैं न—मूक दो, तो मूक माने छोड़ दो, डाल दो, परोस दो। संस्कृतमें 'मुच्' धातु है, उसीसे मुक्ति, मुक्त शब्द बनते हैं। तो—

यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि श्रिताः।

ये कहते हैं कि आत्मा मुक्त नहीं होता, काम मुक्त होता है। आप इस आश्चर्य-पर कभी विचार करना कि आत्मा मुक्त नहीं होता काम मुक्त होता है। शांकर भाष्यके जो टीकाकार हैं—आनन्द बोधाचार्य, गोपाल स्वामी, आनन्द-विज्ञान, उन्होंने बड़ा मजा किया है। बोले—कामकी मुक्तिका क्या अभिप्राय है? यह मुक्ति आत्माको मिली कि कामको मिली? आत्मा तो सहज ही नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त है तब यह मुक्ति तो कामको ही मिली!

अब मन्त्रपर विचार आरम्भ करते हैं।

मन्त्रमें कहते हैं कि ज्ञानी पुरुषके ज्ञान होनेके पूर्व हृदयमें जो काम रह रहे थे, वे सब-के-सब जब छूट जाते हैं तब वही पुरुष जो ज्ञानके पहले अपनेको मरनेवाला मानता था वह अपनेको अमृत मान लेता है, अमृत हो जाता है और इसी जीवनमें उसको ब्रह्मकी प्राप्ति हो जाती है—**अत्र ब्रह्म समश्नुते।**

विरक्त लोग इस 'अत्र' को बहुत उद्धृत करते हैं। अत्र अर्थात् इसी जीवनमें, इसी धरतीपर, बिलकुल प्रत्यक्ष; ब्रह्म समश्नुते=ब्रह्मकी अनुभूति होती है, ब्रह्मका स्वाद मिलता है। **समश्नुते**—वे ब्रह्मसे एक हो जाते हैं, किसी अप्राप्तकी प्राप्ति नहीं होती—यह 'समश्नुते' पदका अर्थ है। मुण्डकमें भी आता है, वहाँ भाष्यकारने उसकी व्याख्या यही की है—

अप्राप्तप्राप्तेर्मा शंकी इति।

यह मत समझना कि ब्रह्म कोई अनमिली चीज है और मिल जाती है। वह तो नासमझीका ही पर्दा है। ब्रह्म तो तुम्हीं हो, पर्दा तो नासमझीका है; इसलिए नासमझीका पर्दा हटाओ और फिर ज्यों-का-त्यों!

इसका अर्थ हुआ कि जैसे कर्मसे दो प्रकारके फल मिलते हैं—दृष्टफल और अदृष्टफल, वैसा ज्ञानमें नहीं होता। एक आदमी आज ही कर्म करते-करते-करते बड़े ऊँचे पदपर पहुँच सकता है, ऐश्वर्यशाली हो जाता है; और इस जन्ममें कर्मका फल न मिले तो मरनेके बाद मिलेगा, स्वर्गमें पहुँच जायेगा। कई लोग कर्म और उपासना समुचित रूपसे करते हैं तो उन्हें और लोकोंकी प्राप्ति होती है। कहीं ज्ञान और उपासनाका समुच्चय होता है तो और लोककी प्राप्ति होती है। पर जब शुद्ध ज्ञान होता है तब वहाँ जाना-आना नहीं रहता है। बिना वासनाके आना-जाना नहीं होता है और ज्ञानी की तो सारी वासना ही मिट जाती है। अब इस बात पर जरा गहराईसे विचार करते हैं।

एक बात यह कही गयी कि सब कामनाएँ मुक्त हो जाती हैं। दूसरी बात कही गयी कि वे हृदयमें रहती थीं। इससे सिद्धान्त निकलता है कि कामना आत्मामें नहीं रहती, कामना हृदयमें रहती है। अब जो लोग वेदान्तका संस्कार नहीं रखते उनको इसका भेद नहीं मालूम पड़ेगा। कामना मन है, कामना मनोधर्म है कि कामना आत्म-धर्म है—इस बातको लेकर दर्शन-शास्त्रमें बड़ा विवाद है। वैशेषिक कामनाको आत्म-धर्म मानते हैं। सांख्य और योग प्राकृत मनोधर्म मानते हैं, परन्तु उनके द्रष्टामें तो कामना है नहीं। वेदान्त-सिद्धान्तमें कामनाको प्रातिभासिक मनोधर्म मानते हैं—मिथ्या मनोधर्म। इसमें भी फर्क होता है—

प्रातीतिक मनोधर्म और प्राकृत मनोधर्म। बौद्ध और जैन दोनों कामनाको आत्मधर्म ही मानते हैं परन्तु जैन मान्यता यह है कि संयम विशेषके अनुष्ठानसे—सम्यक्-चारित्र्य, सम्यक्-संकल्प और सम्यक्-समाधिसे काम शान्त हो जाता है। बौद्धोंका कहना है कि शून्यताका ज्ञान होनेसे आत्मोच्छेद जब हो जाता है—आत्माका ही निर्वाण हो जाता है—तब कामनाका निर्वाण होता है; बिना कामनाका निर्वाण हुए वासनाका उच्छेद होगा ही नहीं। जैसे वेदान्तमें ज्ञान होनेसे ही अज्ञानका उच्छेद होता है वैसे बौद्ध-सिद्धान्तमें शून्यका ज्ञान होनेसे कामनाका उच्छेद हो जाता है। अज्ञानकी निवृत्ति कब होगी कि जब ज्ञान होगा; वैसे ही निर्वासन होनेसे ही निर्वाण होता है, यह बौद्ध-सिद्धान्त है।

यह तो आपको विषयमें प्रवेश करानेके लिए मतभेदकी चर्चा की। आप इस बात पर ध्यान दें कि न्याय-वैशेषिकमें जबतक आत्मा है तबतक काम है। उनके यहाँ इस बातका प्रतिपादन है कि आत्मा द्रव्य है और उसके आठ गुण हैं धर्म, अधर्म, इच्छा, प्रयत्न, ज्ञान, संस्कार, सुख और दुःख। **अष्टौ आत्म-गुणाः**—ये आठों आत्माके गुण हैं और आत्माके साथ इनका गुण-गुणी सम्बन्ध है और इसलिए यावत् द्रव्य भावित्व है तावत् धर्म भावित्व है। जबतक पृथ्वी रहेगी तबतक गन्ध रहेगी—यह जैसे गुण-गुणी भाव नित्य है वैसे ही काम-कामी भाव जो आत्माका है वह नित्य है। [लेकिन यह औपनिषद मत नहीं है क्योंकि उपनिषद्के अनुसार जब काम नष्ट हो गया तब आत्माका क्या होगा?] जब नैयायिक और वैशेषिक आत्माका काम-कामी भाव नित्य मानते हैं तब गुणकी निवृत्ति होनेपर वस्तुका भी निच्छेद हो जायेगा। गन्ध नहीं रहे तो पृथ्वी क्या? रस नहीं हो तो जल क्या? रूप नहीं हो तो तेज क्या? स्पर्श नहीं हो तो वायु क्या? शब्द नहीं हो तो आकाश क्या? इसी प्रकार यदि काम आत्माका गुण है तो काम नहीं रहनेपर आत्मा भी क्या 'नहीं' हो जायेगा? [परन्तु ऐसा नहीं हो सकता]।

जब हम अपने जीवनमें देखते हैं तो ऐसा मालूम पड़ता है कि किसी को भी चौबीसों घण्टे काम नहीं होता है। काम माने इच्छा—अप्राप्त की प्राप्तिकी इच्छा। इच्छा कई तरहकी होती है! एक होती है कि जो चीज अनुकूल है और हमको नहीं मिली है उसको पानेकी इच्छा और दूसरे-जो चीज प्रतिकूल है और हमें प्राप्त हो रही है उसको हटानेकी इच्छा। और तो क्या, निष्काम होनेकी इच्छा, निष्काम होनेकी कामना भी एक कामना है। इससे भी आदमीको बड़ा दुःख होता है—आदमी चाहता हो कि हम निष्काम हो जायें और उसके मनमें कोई कामना आ

जाये, तो वह तो जलने लगेगा—निष्काम होनेकी कामना भी बड़ा दुःख देती है। कई लोग तो ऐसे गलत रास्तेपर पड़ जाते हैं कि उनसे जब ब्राह्मण कहता है कि तुम दुर्गा-पाठ करा लो, तुम्हारा मंगल होगा तब उससे कहते हैं कि हम सकाम अनुष्ठान नहीं करावेंगे और दिन भर व्यापार करते हैं सकाम-भावसे। तो उनका ख्याल गलत हो जाता है। सकाम-भावसे बच्चे होते हैं, सकाम-भावसे ब्याह करते हैं, सकाम-भावसे पैसा कमाते हैं, सकाम-भावसे मकान बनाते हैं और सकाम-भावसे देवताकी उपासना करनी हो तो कहते हैं कि राम-राम-राम, इससे मैं सकाम हो जाऊँगा। ऐसे लोग मूर्ख हैं, इनको सकामता-निष्कामताका कोई विवेक नहीं है।

अब आपको ज्ञानीकी बात सुनाता हूँ। जाग्रत्में जो कामना रहती है, स्वप्नमें उससे विरुद्ध कामना देखनेमें आती है; और सुषुप्तिमें न अनिरुद्ध और न विरुद्ध—न अनुरोधी और न विरोधी—किसी प्रकारकी कामना नहीं रहती, सब शान्त हो जाती हैं। जाग्रत्में अनुकूल को सटानेकी और प्रतिकूलको हटानेकी कामना होती है; और स्वप्नमें भी जो अनुकूल भासती है उसको सटानेकी और जो प्रतिकूल भासती है उसको हटानेकी कामना होती है; लेकिन, सुषुप्तिमें कामना नहीं होती है, शान्त रहती है। परन्तु जब कामना जागती है तब भी आत्मा है, जब कामना बदलती है तब भी आत्मा है और जब कामना सो जाती है तब भी आत्मा है और जब कामना बिलकुल अव्यक्त दशामें होती है तब भी आत्मा है। कामनाकी सर्व-दशामें आत्माका अन्वय है और कामनाकी सर्व-दशासे आत्माका व्यतिरेक है। विवेकी पुरुषोंने अपनेको द्रष्टाके रूपमें अनुभव किया है,कामीके रूपमें अनुभव नहीं किया है। इसलिए अपनेको कामी मानना अपने अनुभवके विपरीत है।

काम माने क्या? काम माने इच्छा-विशेष। काम माने केवल स्त्री-पुरुषके मिलनेकी इच्छा ही नहीं। हम यदि काम शब्दके अर्थपर विचार करें तो समझो कि जिस वर्तमान सेकेण्डमें तुम हो उस सेकेंडके बाहरकी—माने अगले सेकेण्डकी किसी भी बातको सोचनेका नाम काम है। सेकेण्डके भी हजार हिस्से कर दो—सेकेण्डके उस हजारवें-लाखवें-अरबवें हिस्सेसे आगेके लिए हमारी दृष्टि गयी और काम हुआ!

अच्छा, जिस देशमें तुम हो, उसके बाहर देशमें कुछ भी चाहना काम है; और जो तुम हो उसके सिवाय और किसीको चाहना काम है। मैंके सिवाय औरको

चाहना काम है और जहाँ तुम हो उसके बाहरकी वस्तुको चाहना काम है औरं जहाँ तुम हो उसके आगेकी चीजको चाहना काम है। काम-वृत्ति बहिर्देशको, बहिर्विषयको, बहिर्कालको चाहती है—माने स्व-स्थितिसे अतिरिक्त स्थितिके कालको और स्वदेशसे अतिरिक्त देशको और स्व-देशसे अतिरिक्त विषयको जो चाहना है—अनुकूल बुद्धिसे या प्रतिकूल-बुद्धिसे—इसका नाम काम, है। कामकी यह परिभाषा वेदान्ती लोग जिस ढंगसे सोचते हैं, उस ढंगसे है।

बोले—अच्छा भाई, किसीको ज्ञान हो गया तो उसकी कामना कैसी हुई? कि उसमें भी कामना मानते हैं! आप यह नहीं समझना कि ज्ञानीको कामना नहीं होती। कहते हैं कि शरीर-स्थितिके लिए जितने अन्नकी जरूरत है उसकी कामना होगी। ज्ञानी व्यक्ति है न—ज्ञानी व्यक्ति है, तो उसको अपनी स्थितिके अनुकूल खान-पानकी जरूरत पड़ेगी। अरे बाबा, साँसकी तो जरूरत पड़ेगी। शरीरकी गर्मी बनाये रखने की तो जरूरत पड़ेगी। गंगोत्रीका ज्ञानी बारह महीनेके लिए लकड़ी रख लेता है कि हम आग जलाकर अपनेको गरम रखेंगे—तब वह क्यों बारह महीनेकी गर्मी बनाये रखनेके लिए लकड़ी इकट्ठी करता है? कि भाई, चार महीने जाड़ेके दिनोंमें यहाँ कोई नहीं आवेगा तो आठ महीनेमें उसके लिए अन्न-संग्रह कर लो! गंगोत्रीके ज्ञानी के मनमें क्यों आता है यह? प्रश्न है भला! वर्फीला पानी हाथसे उठाकर क्यों नहीं पी लेता है वह? अपने कमण्डलुमें ले जाकर रखता है और जब बर्फ पिघल जाती है और बालूके कण जब नीचे बैठ जाते हैं तब छान कर पीता है, क्यों पीता है ऐसे? साँसके लिए हवा चाहिए, घूमनेके लिए मैदान चाहिए—क्यों चाहिए? पीनेके लिए पानी चाहिए, खानेके लिए अन्न चाहिए—बारहों महीने के लिए चाहिए; ठण्ड मिटानेके लिए कम्बल चाहिए, रजाई चाहिए और नंगे भी हों तो पुआल चाहिए, पुआलपर सोते—बैठते हैं, नहीं तो गुफा ही चाहिए।

देखो, इसका अभिप्राय यह है कि जो परिच्छिन्न वस्तु होगी वह पूर्णसे सम्बन्ध रखे बिना रह ही नहीं सकती। आप कामनाका स्वरूप समझो—मिट्टीका बना शरीर मिट्टीके बने हुए अन्नसे सम्बन्ध रखे बिना नहीं रह सकता; पानीका बना हुआ शरीर पानीके बिना नहीं रह सकता, गर्मीका बना हुआ जीवन गर्मीसे सम्बन्ध रखे बिना नहीं रह सकता, हवासे बना हुआ शरीर हवासे सम्बन्ध रखे बिना नहीं रह सकता; और शरीरके भीतर अवकाश है तो वह भी बाह्य आकाशके साथ सम्बन्ध रखे बिना नहीं रह सकता। पञ्चभूतका बना हुआ शरीर पञ्चभूतके साथ

सम्बन्ध रखकर ही तो जीयेगा न! और जो परिच्छिन्न होगा उसको पूर्णके साथ सम्बन्ध रखना पड़ेगा और जो वस्तु अप्राप्त होगी उसकी लालसा भी उसके अन्दर आवेगी।

ज्ञानीको अन्न नहीं चाहिए, पानी नहीं चाहिए, गर्मी नहीं चाहिए, उसको साँस लेनेके लिए हवा नहीं चाहिए, घूमनेको आकाश नहीं चाहिए—ऐसा लोग सोच लेते हैं। कुलका मतलब यह है कि ज्ञानीको तुम एक मिट्टीका (जड़) पुतला समझते हो। ज्ञानी अपनी दृष्टिमें तो पाञ्चभौतिक शरीर है नहीं, ज्ञानी अपनी दृष्टिसे तो ब्रह्म है। अब देखो ज्ञनीकी निष्कामतामें और अज्ञानीकी निष्कामतामें क्या फर्क है? अज्ञानी अपनेको परिच्छिन्न देशमें, परिच्छिन्न कालमें, परिच्छिन्न रूपमें मानकर इसी परिच्छिन्नको रखनेके लिए, जिलानेके लिए, पूर्णके साथ सम्बन्ध रखता है; और ज्ञानी पुरुष इस परिच्छिन्नमें तो अपना मैं रखता नहीं, वह तो अपरिच्छिन्न है। काम जो है उसका आश्रय परिच्छिन्न अहं है, कामका आश्रय परिपूर्ण ब्रह्म नहीं है। मिट्टीको ठण्ड चाहिए, मिट्टीको पानी जरूरी है, नहीं तो मिट्टी नष्ट हो जायेगी—द्रवताके बिना, स्नेहके बिना मृद्-पिण्ड नहीं रह सकता। और जलको अपनेको बनाये रखनेके लिए गर्मी चाहिए; गर्मीको अपनेको बनाये रखनेके लिए हवा चाहिए; और हवाको आकाश चाहिए; क्योंकि ये सब परिच्छिन्न हैं। केवल जो देश-काल-वस्तुसे अतीत ब्रह्म-सत्ता है उसको अपने पैदा होनेके लिए भी कुछ नहीं चाहिए, रहनेके लिए भी कुछ नहीं चाहिए, मरनेके लिए भी कुछ नहीं चाहिए; क्योंकि न उसमें जन्मना है, न मरना है और न तो देश-कालके आधारसे वह रह ही रहा है। त्याग, वैराग्य, निष्कामता—ये सब व्यक्ति-विशेषकी शोभा है, व्यक्ति-विशेषके साधन हैं और व्यक्ति-विशेष ज्ञानी हो तो ये उसकी शेभा हैं।

सुनाता हूँ सपना—ज्ञानीको सपना न आता हो ऐसा नहीं है। जब ज्ञानीका शरीर है, जब ज्ञानीके मन हैं, जब ज्ञानीकी नींद कभी गाढ़ी और कभी हल्की होती है और ज्ञानीके मनपर भी अन्न-पान आदिका प्रभाव पड़ता है तो उसे भी सपना आता है। एक ताजा सपना आपको सुनाता हूँ। स्वप्नमें हम किसी उत्सवमें गये हुए थे, तो श्रीउड़िया बाबाजी महाराज थे और हम सब लोग भी थे और कई बड़े-बड़े लोग आये हुए थे। इतनेमें पता लगा कि यहाँके जंगलमें घूँघट बाबा आये हैं। तो उनकी क्या बात है कि वे लँगोटी-मात्र पहनते हैं, काला-काला उनका शरीर है, बाल बिखरे हुए हैं, किसीसे कुछ लेना-देना नहीं। लोगोंने कहा कि चलें, उनका दर्शन कर आयें। मैंने लोगोंको बताया कि हम तो उनको जानते हैं, हमारे तो मित्र हैं

और हमसे बहुत प्रेम करते हैं; हम उनका दर्शन कर चुके हैं; जो लोग उनको नहीं देखे हों वे लोग जायें। हमारे एक साथी गये, उनका दर्शन करके आये, बड़े प्रभावित हुए और हमसे बोले कि आप भी चलो, चलकर दर्शनकर आओ। श्रीउड़ियाबाबाजी से मैंने कहा कि ये कहते हैं कि चलो दर्शनकर आयें, तो हम भी दर्शन कर आते हैं। उड़ियाबाबाजीने एक बात कही—कि तुम्हारी दृष्टिमें ज्ञानका मूल्यांकन है कि रहनीका मूल्यांकन है? रहनीको महत्त्वपूर्ण समझते हो या ज्ञानको महत्त्वपूर्ण समझते हो? यदि ज्ञान महत्त्वपूर्ण है तो ज्ञान-स्वरूप तुम्हीं हो और यदि रहनीको तुम महत्त्व देते हो तो रहनी तो व्यक्तिकी होती है, वह तो हाड़-मांस-चामके एक शरीरकी होती है, कोई कैसे रहता है, कोई कैसे रहता है, तो तुम दर्शन करने जाना चाहते हो तो उसके ज्ञानका दर्शन करनेके लिए कि उसकी रहनीका दर्शन करनेके लिए? चुप हो गये हम।

देखो, यह जो दर्शनकी इच्छा है वह महत्त्व-बुद्धिमें-से निकलती है कि अमुक स्थान बड़ा महत्त्वपूर्ण है देखने चलो, अमुक व्यक्ति बड़ा महत्त्वपूर्ण हैं दर्शन करने चलो; अमुक समय बड़ा महत्त्वपूर्ण है दर्शन करने चलो। सुहावना मौसम है और घरसे लोग निकल जाते हैं। लन्दनमें अगर धूप हो जाय तो लोग अपने घरसे बाहर निकल आते हैं कि बड़ा सुहावना मौसम है, चलो-चलो धूप देखनेके लिए चलो; और हिन्दुस्तानमें लोग जब धूप होती है तब घरमें घुस जाते हैं कि कहीं गर्मी न लग जाय। यह धूपके प्रति महत्त्व, ठण्डकके प्रति महत्त्व देश-विशेषकी बात हो गयी न? महत्त्व जो होता है वह अपने संकल्प-बलका होता है, लेकिन वह हैं-हैं, पैं-पैं नहीं करेगा ईश्वरके सामने। संकल्पमें बल हो तो (दुःख) दूर हो जाय, संकल्पमें बल नहीं हो तो दूर न हो।

हमने कई बार देखा है—संकल्पके बलसे दूर हो जाता है—हम मैक्समरीजमकी बात नहीं कर रहे हैं, हिप्नोटाईजकी बात भी नहीं कर रहे हैं—ऐसा कई बार देखा है। हमारे साथ गीताप्रेसमें दो व्यक्ति रहते थे—एक संस्कृतका अच्छा पण्डित था और एक हिन्दीका। दोनों बैठकर भक्ति-रसायन ग्रन्थका (मधुदूसन सरस्वतीका नहीं, हरि सूरिका है, बड़ा पुराना, पाँच-चार हजार श्लोक हैं उसमें) अनुवाद करते थे। जो हिन्दी लिखनेवाला था वह जरा कमजोर था। उसके सिरमें एक दिन दर्द हुआ, वह लिखे भी और बार-बार घबड़ाये भी। मैंने एक हँसी की उससे। मैंने कहा कि कहो तो हम तुम्हारा बुखार हटाकर, तुम्हारा सिर-दर्द हटाकर इनको दे दें—ऐसे हँसीकी। उसने

कहा—नहीं-नहीं, यह ठीक नहीं है, हम स्वयं भोग लेंगे, इनको देनेकी क्या जरूरत है? पर दूसरा था काशीका पण्डित, बड़ा तगड़ा, उसने कहा कि ये कमजोर हैं और मैं जोरदार हूँ, इनका सिर-दर्द हमारे आ जाय तो ठीक है। वे दोनों हमारे पास रहते थे न, तो उनकी हमपर बड़ी श्रद्धा थी, बड़ी भक्ति थी। मैंने ऐसे ही जिनके बुखार था उनके सिरकी तरफ ऐसे हाथ किया और कहा कि लो, तुम्हारा बुखार और सिरदर्द मैंने निकाला और इनके ऊपर डाल दिया! केवल हँसी की बात थी, कुछ था नहीं; पर अब हुआ यह कि उनका सिर-दर्द और बुखार तो तुरन्त अच्छा हो गया और उनके (दूसरेके) सिरमें आ गया। वे (दूसरे) जाकर सो गये विचारे और कमजोर वाला बैठकर लिखता रहा। कहनेका अभिप्रय है कि दोनोंके मनपर प्रभाव पड़ गया—एकके मनपर यह प्रभाव पड़ा कि हमारा सिर-दर्द, बुखार दूर हो गया और दूसरेके मनपर यह प्रभाव पड़ा कि हमारे दर्द-बुखार आ गया और मैंने न दर्द निकाला और न दर्द दिया। उसमें मेरी कोई तारीफ नहीं थी, केवल हँसी की बात थी, हँस ही रहे थे, यदि वह दर्द नहीं भी बदलता तो भी हमको उसमें मजा ही आता।

यह बात आपको क्यों सुनायी कि मनका बड़ा-भारी प्रभाव पड़ता है। योगीकी मानसिक शक्ति बड़ी प्रबल होती है, वह कहेगा—कि अरे बुखार, हट जा! महात्माओंके बड़े-बड़े चमत्कार होते हैं—

स्वामी आत्मानन्दजी महाराज नर्मदा-किनारे हर्दाके उस पार रहते थे। उनसे एक महात्मा मिलने आया, बोले भाई, बुखार तो बड़ा प्रबल है—१०४ डिग्री है। बोले कि अच्छा, थोड़ी देरके लिए बुखारसे कह देते हैं कि चले जाओ।

हरि बाबाजीका मनोबल बड़ा प्रबल है, बड़ा प्रबल है। एक बार लेटे हुए थे, लेटे-ही-लेटे टट्टी जाते थे—महीने-दो-महीनेसे लेटे हुए थे। एक महात्मा आ गये, शामको आये और उन्होंने कहा कि हमको सुबह जाना है; तो हरिबाबाजी उठकर बैठ गये और बैठकर उनसे जब बात करने लगे तब रात भर बात कते रहे, न टट्टी गये, न पेशाब; न उठे, न लेटे—बैठकर बात करते रहे!

मनमें बड़ा भारी बल होता है। योगी ईश्वरसे प्रार्थना नहीं करेगा और भक्त यह नहीं कहेगा कि हमारा हुकुम है, बुखार तू हट जा, भगत कहेगा कि भगवान्‌की कृपा है, भगवान्‌का वरदान है, आया है तो रहने दो—या तो हाँ कर लेगा और या कहेगा कि हे भगवान्, बुखारमें आपका भजन नहीं होता है हटा दो बुखार! वह जो कुछ करेगा-कहेगा सो भगवान्‌से कहे—करेगा!

और ज्ञानी क्या करेगा? कि इसके सामने जो आयेगा उसको कहेगा कि यह झूठा है। जैसे किसी बुद्धिमान और मनोबल वाले पुरुषके सामने भूत दिखता हुआ मालूम पड़े तो वह कहेगा कि झूठा है। बिलायतमें एक लड़कीको कोई बहुत सताता था। वह रातको जब सोवे तो ऐसा विकराल भेष बनाकर उसके सामने खड़ा हो जाता कि भूत आया है भूत! अब वह लड़की बेचारी डरे-डरे! तब एकने उसको बताया कि वह भूत-वूत नहीं है, कोई आदमी है। एक दिन वह पिस्तौल लेकर सोयी। अब जब रातको वह भूत आकर उसको डराने लगा तब उसने धीरेसे दबा दी पिस्तौल। लग गयी गोली भूतको—पहचान लिया गया कि कौन आदमी है।

ये तत्त्वज्ञानी पुरुष जो हैं, इनके सामने जब कोई तकलीफ देनेवाली बात आती है तब कहते हैं कि अरे, तू मिथ्या है, तू मेरे अधिष्ठान स्वरूपमें बिना हुए भास रहा है! एक बार जब वह मिथ्या कहता है तब उसके सामने आया हुआ ब्रह्मा भी मिथ्या हो जाता है, शंकर भी मिथ्या हो जाता है, उसके सामने बड़ी-बड़ी कीमती चीजें भी मिथ्या हो जाती हैं।

कामनाका आश्रय परिच्छिन्न—अहं होता है—कामनाका आश्रय साक्षी-अहं नहीं होता और साक्षीके ब्रह्मपनेका ज्ञान जिसको हो गया वह तो कामनाका आश्रय होगा ही कहाँसे?

तत्त्वदृष्टिसे शंकराचार्य भगवान्‌ने यहाँ यह व्याख्या की—**कामयितव्यस्य अन्यस्य अभावात्।**—ये कहते हैं कि ज्ञानी निष्काम क्यों है? कि ज्ञानी निष्काम इसलिए है कि उसके सिवाय दूसरी कोई वस्तु ही नहीं है, अर्थात् ज्ञानी आत्म-दृष्टिसे निष्काम है।

आपको श्रुतिका एक रहस्य सुनाता हूँ—जैसे ज्ञानीके लिए निष्काम शब्दका प्रयोग होता है—**यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि श्रिताः**—ऐसे ही एक आत्मकामः शब्दका प्रयोग भी वेदान्तमें मिलता है। उननिषद्‌में आपलोग ढूँढ़ लेना कहीं—आप्तकामः आत्मकामः। आप्तकामः माने—उसकी सारी कामनाएँ परिपूर्ण हैं और आत्मकाम माने कि उसके मनमें यह संकल्प कभी नहीं होगा कि मैं यज्ञ करूँ और स्वर्गमें जाकर नन्दन-वनका भोग करूँ। क्यों नहीं होगा इन दोनों मन्त्रोंके बीचमें किसी मन्त्रकी व्याख्यामें आनन्दगिरिमें यह बात लिखी है कि ज्ञानीके मनमें यह कामना कभी नहीं होगी कि मैं यज्ञ-यागादिका अनुष्ठान करूँ और फिर स्वर्गमें जाकर नन्दनवन, अप्सरा और अमृतका भोग करूँ। क्यों नहीं होगी—इसका हेतु देखो!

परिच्छिन्न आत्मा यह जानेगा कि मैं यहाँसे चलकर स्वर्गमें जाऊँगा तब मुझे स्वर्गका अनुभव होगा; और ज्ञानी आत्माको यह मालूम है कि स्वर्ग और नरक मुझमें कल्पित हैं इसलिए कल्पितका अधिष्ठान मैं, कल्पितका प्रकाशक मैं, मुझे स्वर्गमें जाना नहीं पड़ता, स्वर्ग तो मुझमें है ही है—स्वर्ग तो मुझमें कल्पित है, और कल्पित वस्तु तो मुझको नित्य प्राप्त ही है। मैं ही इन्द्र होकर अमृतका पान कर रहा हूँ, मैं ही राजा होकर सिंहासन पर बैठा हूँ, मैं ही अप्सरा होकर नाच रहा हूँ और मैं ही नन्दनवनमें विचरण कर रहा हूँ। यदि कल्पना करना हो तो मैं ही ब्रह्मा बनकर ब्रह्मलोकका भोग कर रहा हूँ, मैं ही विष्णुकी आकृतिके रूपमें भास करके वैकुण्ठका भोग कर रहा हूँ और मैं ही शिवलोकका भोग कर रहा हूँ। क्योंकि जितने लोक विशेष हैं वे देशके अन्तर्गत हैं—चाहे प्राकृत देशके अन्तर्गत हैं चाहे दिव्य-देशके अन्तर्गत हैं, परन्तु देशके अन्तर्गत हैं और देश मेरी कल्पनामें है और उस कल्पनाका मैं अधिष्ठान और प्रकाशक हूँ। स्वयं प्रकाश मैं अपनी कल्पनामें चाहे जो प्रकाशित करके उसका भोग कर सकता हूँ—ठीक वैसा ही भोग जैसा स्वर्गमें देवता करते हैं, मैं यहीं बैठे-बैठे वैसा भोग कर सकता हूँ। परन्तु भोगमें अपनी रुचि ही कहाँ है?

आप्तकाम: का अर्थ क्या हुआ? छान्दोग्य श्रुति है—

जक्षत्क्रीडन् रममाण: स्त्रीभिर्वा यानैर्वा ज्ञातिभिर्वा नोपजनम् स्मरन्निदं शरीरम्।

इस श्रुतिकी व्याख्या विद्यारण्य स्वामीने अनुभूति-प्रकाशमें की है। क्या कि बोले—दुनियामें जितने लोग जो भोजन कर रहे हैं वह मैं ही कर रहा हूँ; जितने लोग क्रीड़ा कर रहे हैं वह मैं ही कर रहा हूँ, जितने लोग विहार कर रहे हैं वह मैं ही कर रहा हूँ, जितने लोग विमानमें हैं, अपने मित्रोंके साथ हैं, अपनी पत्नियोंके साथ हैं, वह मैं ही हूँ। यह शरीर मैं नहीं हूँ, मैं अखण्ड, अद्वितीय, परब्रह्म परमात्मा हूँ और मुझमें मेरी ही कल्पनासे प्रतिभास जो कुछ हैं, वह सब मुझे प्राप्त ही है—आप्तकाम:।

अब एक दूसरी बात सुनाता हूँ—उसी श्रुतिमें 'आत्मकाम:' शब्दका वर्णन है। यह तो कामका वर्णन आ गया न, इसलिए आपको प्रसङ्गवश सुना रहा हूँ। यह संसारियोंको भी जो सुख होता है वह कल्पनामें ही होता है—पति-पत्नीके मिलनका सुख बाहर नहीं है कल्पनामें है; धन होनेका सुख बाहर नहीं है कल्पनामें है। ये सारे सुख कल्पना-जन्य हैं लेकिन वे लोग इस रहस्यको नहीं समझते हैं, सोचते हैं कि बाहर कोई वस्तु होवे तब कल्पना बने। अरे भाई, जब

बाहर वस्तु हुए बिना ही आत्म-सत्तासे आत्म-स्वरूपमें उत्तम-से-उत्तम कल्पना हो सकती है तो उसके लिए बाह्य-वस्तुकी कल्पना ही कहाँ है? सुख तो कल्पनामें है। यह जो संसारी सुख है यह सब-का-सब कल्पना में है और जो वास्तविक सुख है वह अपने आत्मामें है—अपने सुखका ही तो आधान करके, अपने सुखका ही तो आरोप करके हम दूसरेमें सुखको ढूँढ़ते हैं।

दूसरा शब्द है—आत्मकाम:। आत्मकाम: शब्दका क्या अर्थ है? आत्माकी कामना—यह नहीं। जिज्ञासुमें जो कामना होती है—आत्मोपलब्धिकी कामना—मैं अपने-आपका साक्षात्कार करूँ—यह कामना तो जिज्ञासुमें है और वह परिच्छिन्न अहंमें है; और ज्ञानी आत्मकाम: है—आत्मकाम: शब्दका क्या अर्थ है? कि अरे! वहाँ विषय भी वही है, इच्छा भी वही है, आश्रय भी वही है 'स्वयं कामयते स्वयं काम: स्वयं काम्य:'—कामका विषय भी वही है और कामना भी वही है और कामायिता अर्थात् जो प्रातिभासिक जीव है वह भी वही है। प्रातिभासिक जीव कामना करता है और प्रातिभासिक अन्त:करणमें कामना होती है और प्रातिभासिक प्रपञ्चमें काम्यमान विषय होता है; और यह सम्पूर्ण काम्यमान-विषय, कामनाकाराकारित अन्त:करण और कामित्वके अभिमानसे युक्त आभास—व्यष्टि-रूपसे भी और समष्टि-रूपसे भी, जीवरूपसे भी और ईश्वररूपसे भी—यह सब स्वरूप है, अपने स्वरूपमें बिना हुए ही भास रहा है। जो कुछ कामना है सो मैं, जिसकी कामना होती है सो मैं और जो कामना करता है सो मैं—मेरे सिवाय तो दूसरी कोई वस्तु ही नहीं है।

यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि श्रिता:।

यह बात जानो। प्रमुच्यन्ते=छोड़ दिये जाते हैं। यह 'प्र' उपसर्ग भी बड़ा विलक्षण है, इसकी आपको यदि कथा सुनावें तो यह जिसके साथ जुड़ता है उसको उत्कृष्ट बनाता है पर निकृष्ट भी बना देता है—माने वेदान्तमें जैसे हमारी सृष्टि अनिर्वचनीय है वैसे शब्द-सृष्टि भी अनिर्वचनीय होती है। यदि आपको कोई प्रकर्षकी बात कहनी हो तो आप 'प्र' उपसर्गको किसीके भी साथ जोड़ दो—ज्ञानका प्रज्ञान हो जाये तो श्रेष्ठ ज्ञान हो गया, अध्यापकका, प्राध्यापक हो जाये तो बड़ा हो गया न! 'प्र' उपसर्ग श्रेष्ठ बनाता है। लेकिन 'प्र' उपसर्ग निकृष्ट भी बनाता है—आपको एक-दो शब्द सुना देता हूँ। जैसे हार है, उसके साथ 'प्र'को जोड़ दो तो प्रहार हो जायेगा। 'तारक' माने जो तार दे, चाहे नदीका तारक हो, चाहे संसार-सागरका तारक हो—अच्छा शब्द है—लेकिन उसके

साथ यदि 'प्र' जोड़ दो तो क्या होगा—प्रतारक। प्रतारक माने संस्कृतमें ठग होता है।

यह आपको क्यों सुनाया कि यह सृष्टि अनिर्वचनीय है। जैसे रूप-सृष्टि अनिर्वचनीय है वैसे ही नाम-सृष्टि भी अनिर्वचनीय है और जो अनिर्वचनीय वस्तु होती है वह अपने अधिष्ठानसे अलग नहीं होती है और जो अधिष्ठान होता है वह आत्म-सत्तासे पृथक् नहीं होता है। इसलिए इस सृष्टिमें जो नाम हैं और जो रूप हैं वे सब-के-सब अनिर्वचनीय हैं और आत्मसत्तासे पृथक् नहीं हैं।

काम अच्छा भी है और काम बुरा भी है और काम न अच्छा है न बुरा! आप जानते हैं ईश्वरके भी काम होता है।

श्रुतिमें वर्णन आता है—

सोऽकामयत् बहुस्याम् प्रजायेयेति।

ईश्वरके मनमें कामना हुई कि मैं एकसे बहुत हो जाऊँ।

कामस्तदग्रे संवर्तत:—सृष्टिके प्रारम्भमें काम ही था।

यह काम क्या है? तो बोले कि ईश्वरमें तो खेलनेकी कामना है और जीवमें (सुखकी तृष्णा है अर्थात्) जितना सुख अपनेको मालूम पड़ता है उससे अधिक सुखी होनेकी कामना है। बोले कि तुम्हारा ईश्वर तो अभी है बच्चा और जीव है दु:खी। जिस ईश्वरको खेलनेकी इच्छा होती है कि मैं क्रीड़ा करूँ वह तो बच्चा ही है। श्रीमद्भागवतमें यह बात है भला—आप तीसरे स्कन्धमें देखना—

क्रीडायां उद्यमो बालकस्य।

क्रीड़ाके लिए उद्यम तो बालक करता है। यह ईश्वर भला खेलनेके लिए यह प्रपञ्च कैसे बनाता है? आखिर क्रीड़ाकी कामना क्यों हुई ईश्वरको? बोले—कोई दु:ख जरूर होगा उसको; बैठे-बैठे शरीर अलसाता होगा, तो उसने कहा कि चलो कुछ खटपट करें!

स एकाकी नारमत् ततो द्वितीयोऽसृजत्।

एकाकी उसकी क्रीड़ा सम्पन्न नहीं हुई तब उसने द्वैतकी सृष्टिकी। ईश्वरमें क्रीड़ाका संकल्प है या सुखका अभाव है यह बतानेमें तात्पर्य नहीं है; तात्पर्य यह बतानेमें है कि ईश्वरकी कल्पनाके अतिरिक्त सृष्टि और कुछ नहीं है और अपनेमें दु:खीपनाके भ्रमके सिवाय हमें (सुखके लिए) सृष्टिकी कोई जरूरत नहीं है। और अपनेमें परिच्छिन्नताके सिवाय दु:खीपनेका भ्रम हो नहीं सकता और अपनेमें परिच्छिन्नताका भ्रम अपनेको ब्रह्म न जाननेके कारण है।

अपनेको ब्रह्म न जाननेसे परिच्छिन्नताका भ्रम और परिच्छिन्नताके भ्रमसे अपनेमें दु:खीपना, फिर उस दु:खीपनेके निवारणके लिए वस्तुओंकी कामना। पर किसकी कामना? अपनी ही तो कामना! तो—

कामयितव्यस्यान्यस्याभावात्।

जो मुझमें कामी भास रहा है सो भी मैं, जो काम भास रहा है सो भी मैं, जो कामयितव्य भास रहा है सो भी मैं—माने सम्पूर्ण-विषय-रूप प्रपञ्च मैं, वृत्ति-रूप प्रपञ्च मैं और अहमर्थ-रूप प्रपञ्च मैं। ये तीनों मुझमें प्रातिभासिक रूपसे ही भास रहे हैं—ये न कभी हुए, न हैं, न होंगे, इनके साथ हमारा कोई सम्बन्ध नहीं है।

मुच्यन्ते=मिथ्यात्वेन, प्रमुच्यन्ते। अज्ञान-निवृत्तिके पूर्व जो हृदयमें उदय होनेवाले काम अपने मालूम पड़ते थे, वे प्रमुच्यन्ते अर्थात् वे न थे, न हैं न होंगे। इसलिए बिना हुए उनकी केवल प्रातिभासिक सत्ता है अथवा केवल व्यावहारिक-सत्ता है, पारमार्थिक-सत्ता नहीं है। माने हमारे स्वरूपमें ये बिलकुल नहीं हैं, बिलकुल नहीं हैं, चाहे हजार-हजार काम आवें, चाहे हजार-हजार जायें। चोरके मनमें धनकी कामना रहे, व्यभिचारीके मनमें व्यभिचारकी कामना रहे, चींटीके मनमें शक्करकी कामना रहे और धर्मात्माके मनमें स्वर्गकी कामना रहे, उपासकके मनमें ब्रह्मलोककी कामना रहे और योगीके मनमें समाधिकी कामना रहे और वे अपनी-अपनी कामनाको चाहे रखें और चाहे रोक लें; लेकिन ज्ञानी जानता है कि कोई वस्तु अप्राप्य है ही नहीं। यह तो सारा-का-सारा अपना-आपा ही स्फुरणात्मक, प्रतिभासात्मक भास रहा है—इसमें कहाँ काम और कहाँ बेकाम।

मनुष्यमें काम होता है तो विवाह करता है। विवाहमें मन्त्र पढ़ते हैं—'कोऽदात् कस्मै अदात्'—बोले—**कामोऽदात् कामायै अदात्। कामो दाता कामो हि प्रतिग्रहीता कामैः दत्तै**—यह वेदका मन्त्र है, विवाहमें पढ़ा जाता है। बाप समझते होंगे कि हम निष्काम हैं और पति सकाम है इसलिए निष्काम पिता अपनी पुत्रीका सकाम-पतिको दान करता है। लेकिन वेद-मन्त्र कहता है—नहीं, कोऽदात् कस्मै अदात्—किसने दिया, कामने दिया—पिताके मनमें भी काम है और पतिके मनमें भी काम है—दोनों काम ही के चक्करमें हैं। यह क्या? यह यह है कि पिताके मनमें कामना है कि लड़की पतिके घरमें जाकर सुखी हो जाय, हमारे सिरपर जो भार है वह उतर जाये और हम निश्चिन्त हो जायें। यह कामना पिताके मनमें है कि नहीं है? तो असलमें कामसे प्रेरित होकरके पिता कन्या-

दानका उद्योग करता है और कामनासे प्रेरित हो करके ही पति कन्याका पाणि-ग्रहण करता है।

कर्मके लिए प्रेरक तत्त्वको ही काम बोलते हैं। वह काम जब संवैधानिक होता है तो उसको जीवनके लिए उन्नतिकारक मानते हैं और जब अवैधानिक होता है तब वह जीवनके लिए अवनतिका हेतु माना जाता है; परन्तु, यह काम उन्नतिका हेतु है कि अवनतिका हेतु है? बोले—असलमें उन्नति और अवनति भी क्या है? कि वह भी तो अपने सम्प्रदायकी मान्यता ही है—वैष्णव दृष्टिकोणसे यदि कोई वैष्णव शिवलोकमें जाकरके शंकरजीका भूत-प्रेत बन जाये तो उसकी उन्नति हुई कि उसकी अवनति हुई? अवनति हो गयी। और शैव-दृष्टिसे शंकरजीका कोई सेवक यदि श्रीकृष्णके साथ गाय चराने लगे तो उसकी उन्नति हुई कि अवनति हुई? अवनति हुई। तो उन्नति और अवनतिमें भी अपनी जातिका, सम्प्रदायका, समाजका, शास्त्रका, वर्गका, परिस्थितिका जो दृष्टिकोण है वही विभाजक होता है। इसलिए तत्त्व-दृष्टिसे न उन्नति है, न अवनति, न साधक है, न बाधक। यह बड़ा क्रान्तिकारी दृष्टिकोण है जब हम कहते हैं कि उन्नति और अवनति, धर्म और अधर्म, सकामता और निष्कामता केवल शास्त्रके द्वारा ही नियन्त्रित होती है। तो एक ओर हमको कोई कहेगा—बड़े श्रद्धालु हैं जी, बड़े अन्ध-विश्वासी हैं जी—यह तो शास्त्रका नाम लेते हैं, लेकिन दूसरी ओर अगर कोई समझदार होगा तो यह कहेगा कि तात्त्विक-दृष्टिसे इनके मिथ्यात्वका दर्शन करके, इसके काल्पनिक नियमनके लिए शास्त्रके महत्त्वका प्रतिपादन कर रहे हैं—हमारे जैसा स्वर्ग और नरकको और धर्म-अधर्मको और सुख और दुःखको और उन्नति और अवनतिको मिथ्या जाननेवाला और कौन है—हम तुम्हारे भेद-विभेदका ही तत्त्वमें निषेध कर देते हैं।

प्रमुच्यन्तेका अर्थ है छोड़ दिये जाते हैं। छोड़ दिये जाते हैं कि बेटा, तुम अपने दायरेमें घूमो। प्रमुच्यन्ते अर्थात् मूक दिये गये—भोजन थालीमें मूक दिया गया। कामको—काम्यमान विषयको, काम-वृत्तिको और कामीको मिथ्या-दृश्यमें डाल दिया। मिथ्या-दृश्यमें डाल दिया माने अपने स्वरूपमें बिना हुए ही ये स्फुरित हो रहे हैं, ये मुक्त हो गये। मुक्त हो गयेका अर्थ हुआ कि हमारी सत्तामें इनकी सत्ता नहीं है; हमारे ज्ञानके ये स्वरूप नहीं हैं, हमारे आनन्दके ये हेतु नहीं हैं, हम स्वयं सच्चिदानन्दघन-ब्रह्म—मुझमें कहाँ कामी और कहाँ काम और कहाँ कामका विषय?

जबतक कामका आश्रय और कामका विषय और कामकी वृत्ति—ये तीनों अपने स्वरूपमें बाधित न हों तबतक यह मनुष्य कौन? बोले—मर्त्य। और जहाँ यह बाधित हो गया वहाँ मर्त्य नहीं है। असलमें काम ही मृत्यु है, क्योंकि काम जिसको दबोच लेगा वह परिच्छिन्न हो जायेगा। कामने तुम्हारे आनन्दको तुम्हारे पास नहीं रहने दिया, दूसरेके पास फेंक दिया। काम माने—तुम्हारा आनन्द तुम्हारे घरमें नहीं होना, दूसरेके घरमें होना—इसीका नाम तो काम है। स्त्री दुःखी है तो पुरुषसे आनन्द माँगने जाती है और पुरुषके पास आनन्द नहीं है तो स्त्रीके पास जाता है—मानो दोनों आनन्द-शून्य हैं—यही हुआ न काम?

काम माने तुम्हारे आनन्दको बाहर फेंकनेवाला और काम माने तुम्हारे ज्ञानको बाहर फेंकनेवाला। कैसे? कि जबतक विषयका ज्ञान नहीं होगा तबतक काम कैसे होगा? और काम माने तुम्हारे जीवनको पराधीन करनेवाला—जिसके प्रति काम होगा उसके अधीन होकर रहना पड़ेगा न, वह जहाँ मिले वहाँ रहना पड़ेगा। काम माने जीवनमें पराधीनताका आना, काम माने ज्ञानका स्वरूपमें न रहकर विषय-निष्ठ होना; काम माने आनन्द स्वयंमें नहीं होकर दूसरेमें होना—काम माने आनन्द स्वयं में नहीं होकर दूसरेमें होना—माने हमारा दीन-हीन होना; काम माने हम दीन-हीन हैं; काम माने हम अपनेको नहीं जानते दूसरेको जानते हैं; काम माने हम दूसरी वस्तुके अधीन हैं।

यह (ज्ञानी) जो अखण्ड-काम है, आत्म-काम, आप्त-काम है, उसे सब कुछ मिला हुआ है, सब कुछ मिला हुआ है।

बोले—नारायण, जरा आओ, शंख-चक्र-गदा-पद्मधारी! जरा आकर खड़े तो हो जाओ सामने। कि क्या बात है भाई? कि मैं तुमको जरा मुस्कुराते देखना चाहता हूँ। नारायण मुस्कुराने लगे। फिर बोले कि जरा अपना हाथ उठाकर हमारे सिरपर रखो। कि रख दिया। अच्छा, अब आप पधार सकते हैं।

एक हमारे मित्र हैं—एक दिन हमने ऐसे ही वेदान्तके सत्संगमें बाँधकर प्रतिपादन किया कि अपने सिवाय जो कुछ है सो सब कल्पित ही होता है। कई भक्तोंको वह अच्छा नहीं लगा। वैसे हम वेदान्तके प्रसङ्गमें वेदान्तकी बात करते हैं और भक्तिके प्रसङ्गमें भक्तिकी बात करते हैं। वह तो अपनी निष्ठा है—भक्तिमें ईश्वर पूर्ण होता है और वेदान्तमें आत्मा ब्रह्म होता है, तो पूर्णता तो एक ही है चाहे उसमें आरोपित करो चाहे इसमें आरोपित करो और चाहे दोनोंमें आरोपित करो

और चाहे दोनोंमें-से निषेध कर दो—यह पूर्णता तो ऐसी विलक्षण वस्तु है। मैंने अपने आपमें पूर्णताका आरोप किया और सबको कल्पित बताया। थोड़ी देरके बाद वे मेरे मित्र आये, बड़े समझदार व्यक्ति थे, बोले—स्वामीजी, आज हमारी समस्या हल हो गयी, मैं बड़ा दुःखी था, मैं समझता था कि जब कृष्णके हृदयमें कभी कृपा होगी तब वे हमारे हृदयमें कभी प्रकट होंगे और तब हमको उनका ध्यान होगा, दस वर्ष हो गये ध्यान करते, न उनकी कृपा हुई, न हृदयमें प्रकट हुए और न ध्यान आया; और जब आपने कहा कि अरे, यह तो उनके अधीन नहीं है, यह तो हम जब चाहें कि आओ कृष्ण, खड़े हो जाओ, तो खड़े हो जायेंगे। बोले—कि आज मैं स्वतन्त्र हो गया, आज मेरा ध्यान लगा, क्योंकि अब तो मैं जब कहूँगा कि कृष्ण आओ, तब आयेंगे, अबतक मैं कृष्णके अधीन भटक रहा था, आजसे कृष्ण मेरे अधीन हो गये—जब मैं कहूँगा तब कृष्ण मेरे ध्यानमें आकर खड़े हो जायेंगे।

यह काम जो है न, इसके बारेमें यह जानो कि यह विषयमें-से नहीं निकलता, यह पड़ौसीमें-से नहीं आता, यह काम अपने संकल्पका नाम है। अपने संकल्पका ही नाम काम है। निःसंकल्पताका संकल्प ही निष्कामता है। विषयका संकल्प ही कामना है। और इसमें आत्मदेवका बिलकुल स्वातन्त्र्य है—इस बातको नहीं भूलना चाहिए।

यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि श्रिताः।

इस मनुष्यके हृदयमें जो कामनाएँ रहती हैं वे जब सब मुक्त हो जाती हैं, अर्थात् जब सब छोड़ दी जाती हैं। इसका अर्थ है कि कामनाओंका जो विषय है सो मिथ्या है और मैं कामी नहीं हूँ, मैं तो अनन्त-ब्रह्म, साक्षी, अधिष्ठान हूँ इसलिए मुझमें कामीपनेका अभिमान नहीं है और जिन विषयोंकी कामना की जा रही है उनका कोई सत्त्व, तत्त्व-महत्त्व, कोई अस्तित्व ही नहीं है।

जब कामी भी मिथ्या और काम्यमान विषय भी मिथ्या तो यह दोनोंकी कड़ी, दोनोंकी लड़ीको जोड़नेवाली यह जो कामना है यह क्या है? कि यह तो केवल स्फुरण है, केवल कल्पना है, क्योंकि कामनाका संचालन करनेवाला जो है वह मिथ्या जादूगर है और जिसकी ओर कामना बिचारी दौड़ रही है वह मृग-तृष्णाका जल है, तो, दोनोंके बीचमें पिस करके कामना तो स्वयं मिथ्या हो गयी! जो सर्प भास रहा है वह तो अपने अधिष्ठान रज्जुमें नहीं है और जो उसको चाहनेवाला परिच्छिन्न पुरुष अहं भास रहा है सो साक्षीमें नहीं है, तो सर्प-स्थानीय

विषय नहीं है और स्वप्न-पुरुष-स्थानीय कामी नहीं है। इस प्रकारका न आश्रय है न विषय है—माने कामनासे जो चाहा जाता है सो भी नहीं है और जो कामनाको करनेवाला है सो भी नहीं है। तब कामना माने क्या होता है? श्रुति भगवतीने इसका बड़ा सुन्दर विश्लेषण किया है। विश्लेषण माने जब दो चीज, तीन चीज एकमें मिली हुई मालूम पड़ती हो तो उनको अलग-अलग-अलग कर देना—श्लेष माने आलिङ्गन-मिलना, और विश्लेष माने दोनोंको छुड़ा देना, अलग कर देना। श्रुति भगवती कहती है कि यदि तुमको मालूम हो गया कि मैं कौन हूँ तब—

किमिच्छन् कस्य कामाय शरीर मनु संज्वरेत्।

श्रीमद्भागवतमें भी यह श्लोक है, विष्णुपुराणमें भी है, पञ्चदशीमें भी है और वेदका मन्त्र तो है ही है। थोड़ा-थोड़ा पाठ-भेद किया है—श्रीमद्भागवतमें ऐसा है कि—

किमिच्छन् कस्य कामाय देहं पुष्णाति लम्पटः।

किं विषय जातम् इच्छन् कस्य भोक्तुः कामाय—विषय और भोक्ता दोनों-पर आक्षेप किया—न तो विषयमें कोई सत्त्व-महत्त्व है और न तो भोक्तामें कोई सत्त्व-महत्त्व है। भोक्तापना तो एक दिलकी फुरफुराहट है और विषयपना इन्द्रियोंका चमत्कार है, इन्द्रियोंका जादू है, वस्तु एक है। एक अखण्ड वस्तु इन्द्रियोंके चमत्कारसे पाँच प्रकारकी भास रही है और अखण्ड वस्तु ही अन्तःकरणके चमत्कारसे परिच्छिन्न भोक्ता भास रहा है! अन्तःकरणके चमत्कारसे आत्मामें परिच्छिन्नत्व-भोक्तृत्व और इन्द्रियोंके चमत्कारसे विषयोंमें पञ्च-विधत्व—सत्ता एक ही है। ये मशीनके खेल हैं, विषयोंका पाँच प्रकारसे भासना इन्द्रियोंका मशीनी खेल है और अपनेमें भोक्तापनका ख्याल अन्तःकरणकी मशीनका खेल है। यह जैसे सपनेमें स्त्री-पुरुषका समागम होता है, जैसे सपनेमें चाट और खीरका भोजन होता है, जैसे सपनेमें साम्राज्य होता है, तो वहाँ जैसे भोक्ता तुच्छ है, तात्कालिक है, इसी प्रकार यह जाग्रत् अवस्थाके व्यवहारमें जो भोक्ता है, वह तुच्छ है, तात्कालिक है और विषय भी तुच्छ है और तात्कालिक हैं, इनमें अपनी सत्तासे ही हम सत्ता दे रहे हैं।

शास्त्रमें कामकी चर्चा बड़े ढंगसे की गयी है। इसका दो विभाग कर दो—तत्त्वको समझनेके लिए कामकी चर्चा और व्यवहारको समझनेके लिए काम की चर्चा। जब आप तत्त्वज्ञान प्राप्त करना चाहते हो, तत्त्वका असली स्वरूप जानना चाहते हो तो कामनाके चश्मे-से जो हम वस्तुको देखते हैं उसमें भले ही कामना

बनी रहे और कामनासे दीखनेवाली वस्तु बनी रहे, लेकिन वस्तुमें कितनी असलियत है और कितना कामके चश्मे-से उसमें आगया है यह विवेक तो करना पड़ेगा। चीज दिख रही है, तो वह चीज असली कितनी है और उसपर हमारे चश्मेका रंग कितना है, अगर इसका विवेक नहीं करोगे तो फँस जाओगे। संसारमें जितना सौन्दर्य मालूम पड़ता है वह वस्तुका रंग नहीं है चश्मेका रंग है और जो अपनेको मजा आता है वह वस्तुका मजा नहीं है, इन्द्रियोंका मजा नहीं है, वासनाका मजा है। मजा जो आता है वह वासनासे आता है—वासना न हो तो मजा नहीं आवेगा और सौन्दर्य जो भासता है, वह वासनासे युक्त इन्द्रियोंके द्वारा विषयमें रंग डाला गया है। तो श्रुतिने थोड़ी निन्दा की—

कामान्यः कामयते मन्यमानः स कामभिर्जायते तत्र तत्र।
पर्याप्त कामस्य कृतात्मनस्तु इहैव सर्वे प्रविलीयन्ति कामाः॥

(मुंडक.)

बोले कि संसारके विषयमें-से जो सौन्दर्य भासता है—मन्यमानः —उसको सच्चा मानकर और अपनेको जो भोगमें मजा आता है ऐसी जो स्वप्रवत् प्रतीति है उसको सच्चा मानकर जो विषयोंको चाहने लगता है—

कामान्यः कामयते मन्यमानः स कामभिर्जायते तत्र तत्र।

उसको अपनी कामनाके अनुसार वहाँ-वहाँ जाना पड़ेगा—माने वह अपने मूल स्रोत ब्रह्मतासे विच्छिन्न हो जायेगा। 'तहाँ-तहाँ जाना' माने अपनेको परिच्छिन्न मानना और अपनेको परिच्छिन्न मानना माने वह अपने ब्रह्मत्व-रूप-सत्यसे वंचित हो जायेगा। और—

पर्याप्त कामस्य कृतात्मनस्तु।

जिसने सद्गुरुओंकी शरणमें रहकर-कृतात्मा अपने मनको ठीक-ठीक अपने ढंगका बना लिया और सारी कामनाएँ जिसको प्राप्त है—

इहैव सर्वे प्रविलीयन्ति कामाः।

इस जीवनमें ही उसकी सारी कामना शान्त हो जाती है।

अच्छा, अब दर्शनकी दृष्टिसे आप एक प्रश्न उठाओ कि आप क्या चाहते हैं—क्यों चाहते हैं यह मत बताइये—और जो चाहता है सो क्या है? आप क्या चाहते हैं और कैसे चाहते हैं और कब चाहते हैं और कहाँ चाहते हैं इस विचारको छोड़ दीजिये। आप क्या चाहते हैं? उस काम्य वस्तुके स्वरूपको आप देखिये—आप अपनेसे अन्यको चाहते हैं कि अपने आपको ही चाहते हैं?

यदि वह वस्तु खुद मैं ही हूँ, तो मैं-को मैं क्या चाहूँगा ? मैं तो जो अप्राप्त है, अन्य है, उसको चाहता हूँ। अच्छा, जो अप्राप्त है, अन्य है, वह जड़ है कि चेतन है ? आप अपनेसे अन्यको यदि चेतन मानते हैं तो चेतन और जड़का विवेक नहीं है; चैतन्य आत्मासे अन्य न दूसरे आत्माके रूपमें होता है और न ईश्वरके रूपमें होता है—न परोक्ष होता है, न प्रत्यक्ष होता। चैतन्य उसीको कहते हैं जो प्रकाशक है और जो अन्य है, वह अन्तःकरणमें वृत्तिके रूपमें कल्पित होता है और मिटता है और सुषुप्तिमें नहीं रहता है।

अच्छा, तो यदि आप अन्यको चाहते हैं तो आप अपने अन्तःकरण द्वारा कल्पितको चाहते हैं, अपने द्वारा प्रकाशित जड़को चाहते हैं और जितनी देर तक आपकी चाह रहेगी उतनी देरके लिए ही चाहते हैं। और सचमें आप बाहर चाहते हैं कि भीतर चाहते हैं ? आपको भीतर उसके मिलनेकी संवित् हो यह चाहते हैं कि आपको संवित् न होवे और मिले, ऐसा चाहते हैं ? संवित् न होवे और मिले ऐसा तो आप नहीं चाहते हैं, मिले और मिलना मालूम पड़े—ऐसा चाहते हैं न ? मिलना मालूम न पड़े और मिले तो उसमें क्या मजा है ? कोई मजा नहीं है, तो आप उसको चाहते ही नहीं हैं। कि असलमें हमको मिलना मालूम पड़े हम यही चाहते हैं और मिलना मालूम पड़े यही चाहते हैं तो बाहरके विषयोंकी तो कोई जरूरत ही नहीं है—आप आँखें बन्द किये ही उससे मिल लीजिये न! वह तो बिलकुल कल्पना है।

अच्छा, तो जिसको आप चाहते हैं वह आपकी कल्पना है, जिसको आप चाहते हैं वह आपके आश्रित है, जिसको आप चाहते हैं वह आपके सामने ही पैदा हुआ है और आपके सामने ही मर जायेगा। आप बने रहेंगे—प्रकाशक बना रहेगा और अन्तःकरणके द्वारा गृहीत जो अन्य है वह मिट जायेगा, वह पिट जायेगा।

आप क्या चाहते हैं ? बोले कि, हम अपने आपको ही चाहते हैं। बोले-देखो, अपने आपको आप चाहते हैं माने अपने आपको आप अप्राप्त मानते हैं। यदि आप अपनेको अप्राप्त मानते हैं तो अपने आपको नहीं जानते हैं, तो अपने आपको अज्ञानसे चाहते हैं। हम क्या चाहेंगे ? कि हम आत्माका ज्ञान चाहते हैं। कि ज्ञान नहीं विचार चाहते हैं—ज्ञान चाहना माने जिज्ञासा, जिज्ञासासे सूचित विचार चाहते हैं। आप यह जानना चाहते हैं कि मैं कौन हूँ ? माने इसपर श्रवण, मनन, निदिध्यासन करना चाहिए कि मैं कौन हूँ। आप दूसरे देशमें नहीं हैं, दूसरे कालमें

नहीं हैं, दूसरी वस्तुके रूपमें नहीं हैं, स्वयं हैं। आप अपनेको चाह क्या रहे हैं, अपनेमें अप्राप्तिका जो भ्रम है वही मिटाना पड़ेगा।

आपको दूसरे ढंगसे यह बात सुनाता हूँ—अगर आत्मा अन्य है—आप जिसको चाहते हैं, जिसके बारे में काम है वह अगर अन्य है—तो उसको चाहना माने वह हमारी कल्पनामें बना रहे, उसकी संवित् होवे इतना ही चाहते हैं। और चूँकि उसकी संवित् आप निरन्तर नहीं रख सकते—सुषुप्तिमें नहीं रख सकते, स्वप्नमें नहीं रख सकते, घट-पटादिका विचार करने पर नहीं रख सकते, भोजन के समय नहीं रख सकते क्योंकि स्वादमें मन जायेगा ही, देखते समय नहीं रख सकते, सुनते समय नहीं रख सकते, सूँघते समय नहीं रख सकते—संवित् तो एक ही रहेगी, दो-चार-दस थोड़े ही होगी—तो जिस अन्यको आप चाहते हैं उसको चाहना बिलकुल बेकार है। अगर उससे मिलनेका आपका ख्याल हो तो आँख बन्द करके वह मुझसे मिल रहा है, इस ख्याल में जितनी देरतक आपका मन लगे लगा लीजिए और जब 'बोर' होने लगें तब उसको छोड़ दीजिए—यदि अन्यको चाहते हैं तो! और यदि अपने आपको चाहते हैं तो सोचिए कि अपना-आप तो मैं खुद ही हूँ, मैं चाहता क्या हूँ? मैं कहाँ खो गया हूँ कि अपने-आपको चाहता हूँ।

आपको दूसरे ढंग से यह बात सुनाता हूँ—बोले भाई, जो शरीरके भीतर है वह तो मैं नहीं चाहता, जो स्वर्ग है वह चाहता हूँ, या जो नई-दिल्लीमें है वह चाहता हूँ, जो न्यूयार्क, पैरिस में है सो चाहता हूँ। इसका मतलब यह हुआ कि आप यहीं हैं, वहाँ नहीं हैं, एक बात। विचार करना पड़ेगा कि यह जो यहाँ और वहाँका भेद है यह आपके मन में है, आपमें है कि आप इसमें विचरण करते हैं? आप इस भेदमें विचरण करते हैं—कभी यहाँकी कल्पनामें, कभी वहाँ की कल्पनामें; और आप देखो, जैसे आप यहाँ रहकर वहाँ की कल्पना कर रहे हो वैसे ही वहाँ जाओगे तो यहाँकी कल्पना करने लग जाओगे या और कहीं की कल्पना करने लग जाओगे क्योंकि कल्पनामें मर्यादा नहीं है, इसलिए तुम यहाँ छोड़ कर वहाँ गये तो वहाँ छोड़कर और कहीं जाओगे; और तब भटकते ही जिन्दगी बीतेगी। लेकिन, यह बात तो मैं बहुत मोटी दृष्टिसे बोल रहा हूँ। आत्मा यहाँ भी है वहाँ भी है। यदि ऐसी भावना कोई करे कि मैं ही इंगलैंडमें हूँ, पेरिस में हूँ, न्यूयार्कमें हूँ और मैं ही नई दिल्ली में हूँ, और मैं ही स्वर्ग में हूँ, तो यह कल्पना भी बिलकुल झूठी है, क्योंकि यदि मैं देश के पेटमें नहीं होता, देश मेरे पेट में है कि मैं देशके

पेट में ? देखो न—न मेरे पेट में देश है और न देशके पेटमें मैं हूँ; यह परिच्छिन्न मैं और देश दोनों स्फुरणाके पेटमें हैं और फुरणा जो है वह मुझ स्वयं प्रकाश स्वरूपसे पृथक् नहीं है।

इसका अर्थ है कि स्थान-विशेषमें किसी वस्तुको चाहना अपनेको स्थान विशेषमें मानना है। यह लाउड-स्पीकर हमसे उत्तर-दिशामें है, क्यों है ? इसलिए कि मैं शरीर बनकर इसके दक्षिण-दिशामें बैठा हुआ हूँ। अच्छा, यदि मैं आकाश हूँ तो मुझमें यह किस दिशामें है ? यदि मैं ब्रह्म हूँ तो यह मुझसे ऊपर है कि नीचे है कि सामने है कि पीछे है कि बाएँ है कि दाएँ है ? ब्रह्ममें तो यह सब नहीं होता। स्थान-विशेषकी जो कल्पना है और उसमें संकल्पना है माने सम्यक्त्वकी कल्पना है, सौन्दर्यकी कल्पना है, हितकारित्वकी कल्पना है—यह भी चित्तकी ही कल्पना है—यह भी चित्त की ही कल्पना है।

अच्छा भाई, अब नहीं तब हमको सुख मिलना चाहिए अरे, तुमने तो मार दिया अपनेको ! तुम तो अब हो, तब रहोगे कि नहीं, यह कैसे मालूम है तुमको ? बोले—अब और तब ये दोनों जिस मनमें हैं उस मनके तुम साक्षी हो। जब अपनेको मनसे मिला देते हो तब अब मैं दुःखी हूँ तब सुख मिलेगा या अब मैं सुखी हूँ तब दुःख मिलेगा, यह कल्पना करते हो। और यहाँ सुख है वहाँ दुःख है या यहाँ दुःख है वहाँ सुख है और यह मैं के रूपमें शरीरमें बैठा रहूँ ऐसा या यहके रूपमें कोई अपना प्यारा प्राप्त कर लूँ ऐसा, ये दोनों कल्पना हैं।

असलमें काम कहाँ है ? कि अपने स्वरूपके अज्ञानसे-स्वरूप माने ब्रह्मता, अपने ब्रह्मत्वके अज्ञानसे, अपनेको मानते हैं देश-काल-वस्तुसे परिच्छिन्न, इसको भ्रान्ति बोलते हैं। आपके ध्यानमें अज्ञान और भ्रान्तिका जो भेद है वह आना चाहिए। भ्रान्ति अन्तःकरणमें होने वाली एक वृत्ति है और उसमें मैं-मैं मनुष्य हूँ, मैं हिन्दू हूँ, मैं ब्राह्मण हूँ, मैं संन्यासी हूँ, मैं महात्मा हूँ, मैं धर्मात्मा हूँ, मैं उपासक हूँ, मैं योगी हूँ, मैं ज्ञानी हूँ और मैं ब्रह्म हूँ इस वृत्तिका अभिमान लेकरके अगर कोई बैठा हुआ है तो यह अन्तःकरणकी वृत्ति ही है। मैं ब्रह्म हूँ यह वृत्ति, मैं जीव हूँ या परिच्छिन्न हूँ इस भ्रमको मिटानेके लिए अपेक्षित है, अपने स्वरूपमें इसकी भी जरूरत नहीं है। सचमुच अपने स्वरूपको न जाननेके कारण ही जैसे मैं जीव हूँ यह भ्रान्ति बन गयी, इसी प्रकार इस भ्रान्तिको मिटानेके लिए ब्रह्मविद्यासे, उपनिषद्से ''मैं ब्रह्म हूँ'' यह वृत्ति उत्पन्न करनी पड़ती है। यह भी उत्पाद्य-वृत्ति है। मैं ब्रह्म हूँ—यह वृत्ति भी पैदा होती है; क्षण भर यह वृत्ति रहती है और फिर

यह वृत्ति नष्ट हो जाती है। ये सब-की-सब वृत्तियाँ जो हैं वे अपने स्वरूपके अज्ञानसे ही धारण करनी पड़ती हैं। लेकिन अपने स्वरूपका जो अज्ञान है वह वृत्ति नहीं है। जबकि मैं परिच्छिन्न हूँ, मैं जीव हूँ, मैं संसारी हूँ, मैं पापी-पुण्यात्मा हूँ, मैं सुखी-दुःखी हूँ, मैं मनुष्य हूँ, मैं ब्राह्मण हूँ—ये सब वृत्ति हैं, और इन सब परिच्छिन्न वृत्तियोंका ध्वंस करनेके लिए मैं ब्रह्म हूँ माने अद्वितीय हूँ, अनन्त हूँ, अविनाशी हूँ, परिपूर्ण हूँ इस वृत्तिकी जरूरत है। अपने स्वरूपमें कोई वृत्ति हो चाहे न हो—कोई जरूरत नहीं है!

अपनेको ब्रह्म न जाननेके कारण ही अपनेको परिच्छिन्न मान लिया जाता है और अपनेको परिच्छिन्न मानते ही देशकी गोदमें आ गये। जो देशका अधिष्ठान था उसने अपनेको देशकी गोदमें माना। यदि चाहिए हमको स्वर्ग या नई दिल्लीकी चीज तो जो कालका आश्रय था, अधिष्ठान था, जिसमें कालकी कल्पना थी, वह कालके पेटमें आ गया। बोले कि इस समय की चीज तो मुझे मिली हुई है और आगे होनेवाली चीज मुझे नहीं मिली हुई है—यह कल्पना हो गयी। बोले कि जिसकी गोदमें सम्पूर्ण जड़ता और अन्यता अध्यस्त थी, कल्पित थी वह अज्ञानके कारण अपनेको एक परिच्छिन्न देह, द्रव्य समझने लगा। अब—पुरुष हुआ तो स्त्री अप्राप्त हो गयी और स्त्री हुई तो पुरुष अप्राप्त हो गया और अप्राप्त होनेपर अप्राप्त देश की वस्तु,, अप्राप्त काल की वस्तु और अप्राप्त अन्य वस्तुके लिए कामनाका उदय हो गया।

कामनाका मूल कहाँ है? कि अपनी परिच्छिन्नता की भ्रान्तिमें। और अपनी परिच्छिन्नताकी भ्रान्ति कहाँ है? कि अपने स्वरूपके अज्ञानमें। बोले कि अपनी परिच्छिन्नताकी भ्रान्तिसे जब प्राप्त और अप्राप्तका भेद हो जाता है तब अन्य देशमें साद्गुण्यकी कल्पना होती है कि यह स्थान तो अच्छा नहीं है, कश्मीर बहुत अच्छा है। कि अच्छा, तो तुम चले जाओ न, वहीं बस जाओ, बोले कि नहीं दस दिनके लिए जायेंगे और फिर यहीं लौट आयेंगे। कि अगर कश्मीर ही अच्छा है तो फिर यहाँ क्यों लौटकर आते हो? बोले, कश्मीर तो अच्छा है, पर रुपया भी तो अच्छा है महाराज! दो-दो अच्छे हैं—एक बार यह खींचेगा, एक बार यह खींचेगा! इसका मतलब है कि एक कश्मीर-ग्रन्थि तुम्हारे अन्तःकरणमें है और एक दूसरी द्रव्य-ग्रंथि—नोट-गन्थि है। कश्मीरकी गाँठ एक है और एक नोटकी गाँठ है—सौन्दर्यकी गाँठ, उधर कश्मीर खींचेगा और पैसेकी गाँठ यहाँ खींचेंगी।

यही जो अपनी वृत्तिका भासमान विषयोंके साथ सम्बन्ध हैं इसीको बोलते है—ग्रन्थि। धनके साथ जब मनकी गाँठ पड़ जाती है तब उसका नाम लोभ-ग्रन्थि होता है और विष्णु भगवान् उसको पूरी करनेमें जरा मदद करते हैं। जब दुश्मनके साथ अपनी मनोवृत्तिका सम्बन्ध होता है, बदला लेनेकी वृत्ति आती है तब वह क्रोध-ग्रन्थि हो जाती है और रुद्र उसको पूरी करते हैं—उसका दूसरा नाम रुद्र-ग्रन्थि भी है। और जब स्त्री और बच्चेकी कामना होती है तब इसको काम-ग्रन्थि बोलते हैं, तब ब्रह्माजी इसको पूरा करते हैं। और इनके सबके मूलमें एक ग्रन्थि है जिसका नाम है जड़-ग्रन्थि। हैं तो स्वयंप्रकाश—सबको प्रकाशनेवाले चैतन्य—लेकिन विषयोंको ग्रहण करनेवाला जो अन्तःकरण है. उसको अपना स्वरूप मानना यही जड़-ग्रन्थि है।

यह शब्द है, यह स्पर्श है, यह रूप है, यह रस है, यह गन्ध है—एक ही सत्ताको पाँच प्रकारसे करके उसको ग्रहण करनेवाली यह जो इन्द्रिय-वृत्तियाँ हैं, अन्तःकरण है, यही ग्रहण करनेवाला है, आत्मा तो केवल प्रकाश फेंकता है, प्रकाश-स्वरूप है। आत्मा तो स्वयं-भू है, स्वयं-प्रकाश है, स्वयं-आनन्द है, स्वयं प्रेम है, स्वयं प्रतिभास है, स्वयं सत्ता है और प्रकाशका विकिरण ही इससे हो रहा है। अन्तःकरण चाहे जाग्रत अवस्थामें हो, चाहे स्वप्नावस्थामें हो, चाहे सुषुप्ति-अवस्थामें हो, वह तो विषयोंके भावाभावको ग्रहण करता है—बाहर क्या है स्त्री है कि पुरुष है, इसको झट अन्तःकरण बता देगा, लेकिन स्वयं-प्रकाश आत्मा स्त्री-पुरुषका भेद नहीं करता, वह तो अन्तःकरणपर केवल रोशनी ही डालता है—एक अन्तःकरणपर नहीं सृष्टिके सारे अन्तःकरणपर। बोले भाई कि फिर सृष्टिके सारे अन्तःकरणकी बात उसको क्यों नहीं मालूम पड़ती? कि अरे बाबा, अन्तःकरणकी बात काहे पूछते हो? आँखसे जो दीखता है वह कानसे क्यों नहीं मालूम पड़ता? कानसे जो सुनता है वह नाकसे क्यों नहीं मालूम पड़ता? नाकसे जो सूँघता है वह जीभसे क्यों नहीं मालूम पड़ता?

इसका मतलब है कि विषयोंका जो ग्रहण है वह तो मशीनके भेदसे होता है। बल्बको पंखेकी बात क्यों नहीं मालूम पड़ती और पंखेको बल्बकी बात क्यों नहीं मालूम पड़ती? बिजली तो दोनोंमें एक है, दोनोंको संचालित करती है, परन्तु बल्ब प्रकाशको ग्रहण कर लेता है और पंखा हवामें क्षोभ कर देता है परन्तु, बिजली न क्षोभ करती है, न प्रकाशती है! तो, अद्भुत लीला हो गयी न?

इस चिज्जड़-ग्रन्थिका अर्थ है कि दृश्यके रूपसे भासमान जो अन्तःकरण

है उसपर, बैठकर हम अपनेको अन्त:करण ही मानने लगे। कोई गाँठ-वाँठ नहीं पड़ी है, लेकिन हमारा मानना है कि अन्त:करणके सम्बन्धके बिना मानो हम कुछ हों ही नहीं, ऐसी जो भ्रान्ति हो गयी है वही चिज्जड़ग्रन्थि है। हम दिलवाले हों तो हम हैं, दिमागवाले हों तो हम हैं, हमको मालूम पड़े तो हम हैं, हम सोवें तो हम हैं, जागे तो हैं! अन्त:करणका सोना हमारा सोना, अन्त:करणका जागना हमारा जागना, अन्त:करणका सोचना हमारा सोचना-विचार हुआ तो बोले हम बड़े विचारवान, दु:ख हुआ तो बोले हम बड़े दु:खी, शान्ति हुई तो बोले हम बड़े समाधिस्थ—यह सब अन्त:करणके धर्मको अपने ऊपर आरोपित कर देना और अपने मैं को अन्त:करणके धर्मोंपर, विकारोंपर, स्वभावोंपर, गुणोंपर, अवस्थाओंपर आरूढ़कर देना—इसका नाम है चिज्जड़-ग्रन्थि! लेकिन यह जड़-ग्रन्थि भी क्यों है? इसका कारण है अपने-आपको न जानना। ग्रन्थिमें विपर्यय है, विपरीत प्रत्यय है, भ्रान्ति है, अध्यास है और इसका कारण केवल अपने स्वरूपको न जानना है।

वेदान्तका नाम ब्रह्म-विद्या है—यह बात ध्यानमें रखना। ब्रह्म-विद्या माने जो देशका अधिष्ठान और देशका प्रकाशक है और जो देशकी कल्पनासे न कटनेवाला माने परिपूर्ण है; सम्पूर्ण कालका जो अधिष्ठान और सम्पूर्णकालका जो प्रकाशक है और सम्पूर्ण कालकी कल्पनासे जो कटनेवाला नहीं है अर्थात् जो कालवृत्ति है, वह जिसमें कल्पित है माने जो अविनाशी है; (ऐसे अनन्त ब्रह्मको प्रत्यगात्मासे अभिन्न बतानेवाली विद्याको ब्रह्म-विद्या कहते हैं।) उस ब्रह्मतत्त्वमें छोटे-बड़ेकी और फैलावकी कल्पना मत करो; उम्रकी लम्बाई और सौ-वर्ष-पचास-वर्षकी कल्पना मत करो, और यह-वह-मैं की कल्पना मत करो; ऐसा जो (तत्त्व है वही) अपना-आपा है विचार करके उसको जानो। यदि अज्ञानको लेकरके उसमें समाधिस्थ हो जाओगे तो फिर जब समाधि टूटेगी तो अज्ञान भी उसके साथ-साथ निकलेगा। घोड़ा लेनेके लिए राजाके सामने समाधि लगायी; जब वर्षों बाद समाधि टूटी तो बोले वही घोड़ा चाहिए। समाधि विक्षेपको दूर करती है, वासनाको नहीं; सुषुप्ति विक्षेपको दूर करती है, वासनाको थोड़ी देरके लिए शान्त कर देती है परन्तु अज्ञानको सुषुप्ति नहीं मिटाती है; जैसा अज्ञान सुषुप्तिके पूर्व होता है वैसा ही सुषुप्तिके बाद भी होता है।

यह वेदान्त शास्त्र आत्माके ब्रह्मत्वका प्रतिपादन करके परिच्छिन्नताको बाधित कर देता है। आत्मा न देश-परिच्छिन्न है, न काल-परिच्छिन्न है, न वस्तु-परिच्छिन्न है, तो काम किसका? जिसको तुम चाह रहे हो वह यह है कि मैं है?

यदि 'यह' है तब तो वह तुम्हारी कल्पना है, तुम्हारा आश्रित है, तुम्हारा गुलाम है, तुम्हारी नजरसे दिखनेवाला है वह तो कुछ है नहीं; और यदि मैं है, तो क्या तुम अपने आपको ही चाह रहे हो? तुम्हारा आप कहाँ खो गया है जरा ढूँढ़के निकालो तो! यहाँ चाहते हो कि वहाँका चाहते हो? अबका चाहते हो कि तबका चाहते हो? यह अब-तब, यहाँ-वहाँ यह सारी-की-सारी तो कल्पना है, सब-के-सब तुम्हारे गुलाम हैं—यहाँ और वहाँ दोनों, यह और वह दोनों, अब और तब दोनों—तुम्हारे आश्रित हैं, परतन्त्र हैं, तुम्हारी ही रोशनीमें दीखनेवाले हैं, तुम्हारे द्वारा बनाये हुए हैं, तुममें बने हुए हैं और तुम्हारे अस्तित्वमें ही प्रतीत होते हैं—इनको चाहना क्या? इनको क्या चाहना?

यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि श्रिताः।

अब जरा लौकिक दृष्टिसे इसका विचार करते हैं—भला! साधककी दृष्टि है कि कामना मिटे और संसारीकी दृष्टि है कि कामना पूरी हो। ये दोनों दृष्टि अधूरी हैं। औसत आदमीकी जो दृष्टि है—माने एक जो न अति-मानुष है और न अधम-मानुष है—बिलकुल ऊँचा उठा भी नहीं है और बिलकुल गिरा हुआ भी नहीं है माने मध्यम कक्षाका मनुष्य है, मध्यम मार्गमें चलनेवाला—उसके लिए यह जरूरी नहीं है कि सारी उसकी कामनाएँ मिट जायें और यह भी जरूरी नहीं है कि सारी कामनाएँ पूरी हो जायें। ये तो जो बच्चे होते हैं वे कहते हैं कि जो मनमें आया सो पूरा हो और वे भी परमार्थके मार्गमें बच्चे ही होते हैं जो कहते हैं कि सब कामनाएँ मिट जायें। तो एक मध्यम पुरुषकी स्थिति क्या है? बोले कि उसको न सब कामनाएँ मिटानी चाहिए, न सब कामनाएँ पूरी करनी चाहिए—

धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोस्मि भरतर्षभ।

भगवान् कहते हैं कि मैं तुम्हारे जीवनमें काम हूँ। जबतक जीवन रहे तबतक तीनकी वन्दना करनी चाहिए—चाहे कोई वेदान्ती हो जाये, चाहे ब्रह्म हो जाये, चाहे जो कुछ हो जाये—तीनकी वन्दना करनी चाहिए—

यावत् जीवेत् त्रयो वन्द्याः वेदान्तो गुरुरीश्वरः।

प्रमाणमें सर्वोपरि वेदान्त है और मालिकमें सबसे बड़ा ईश्वर है और शिक्षकमें सबसे बड़ा गुरु है। देखो—शिक्षाका माने वेदान्त-विद्याका आदर करना चाहिए और शिक्षकका आदर करना चाहिए और जो सम्पूर्ण जगत्का नियन्ता है उसका आदर करना चाहिए क्योंकि जीवन है; जिस राज्यमें रहें उसके संविधानको मानें। बोले—हम किस राज्यमें रहते हैं? कि ईश्वरके राज्यमें रहते हैं,

तो ईश्वरीय-संविधानको मानना चाहिए। अब ईश्वर हमारे जीवनमें कामके रूपमें आया। कामके रूपमें कैसे आया कि—

धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ।

सब कामनाएँ पूरी हों यह नहीं चाहना, जो मर्यादाके अनुरूप हैं वे पूरी हों यह चाहना, और सब कामनाएँ नहीं मिटाना, जो जीवनके लिए अपेक्षित हैं उसको रहने देना। यह हुई मनुष्यकी बात!

बोले कि सब कामनाएँ मिट जायें, तो कामनाएँ कुछ तो ऐसी हैं जिनको हम जबरदस्ती अपने जीवनमें बुलाते हैं—

संकल्पमूलो कामै वै—कामकी जड़ क्या है? कि संकल्प! अब प्रश्न यह हुआ कि संकल्प तो सबके मनमें होता है। कि हाँ भाई, संकल्प तो होता है, पर आप देखो संस्कृत-भाषामें संकल्प शब्दका जो रूप है उस पर ध्यान दो। कल्पना मात्रका नाम संकल्प नहीं है, सम्यक्त्वकी कल्पनाका नाम संकल्प है।

हमारे एक आचार्य थे, गद्दीपर बैठते थे। हमने कहा—तुम ब्रह्मज्ञानी हो, विरक्त हो, त्यागी हो, तुम गद्दी पर क्यों बैठते हो? बोले कि हम तो रोज शौचालयमें भी जाते हैं! माने शौचालयमें जाने पर भी कल्पना तो यही है कि शौचालय है, स्नानघर है; लेकिन उसमें सम्यक्त्वकी कल्पना नहीं है कि यह बहुत बढ़िया जगह है, यहाँ विश्राम करें, कि यहाँ नींद लें, कि यहाँ भोजन करें। सम्यक्त्व-कल्पना नहीं है, वह तो जाना पड़ता है इसलिए जाते हैं। बोले कि गद्दीपर बैठना पड़ता है, इसलिए बैठते हैं, इसमें सम्यक्त्व—कल्पना नहीं है। यह सोना, यह चाँदी, यह गद्दी कोई बहुत बढ़िया चीज है, ऐसी कल्पना हमारे चित्तमें नहीं है। एक अद्वितीय ब्रह्मके सिवाय शौचालय भी कल्पित है और यह गद्दी, यह सिंहासन भी कल्पित है। जहाँ समत्वका ज्ञान है वहाँ कल्पना राग-द्वेषकी जनक नहीं होती। जहाँ समत्वका ज्ञान है वहाँ 'दुष्ट' और 'सुष्ट'का ज्ञान नहीं है। यह दुष्ट है और यह सुष्टु है—यह ज्ञान नहीं है—एक है और अद्वितीय है। जहाँ समतामें कल्पना है वह कल्पना कामकी जननी नहीं है।

श्रीशंकराचार्य भगवान्‌ने महाभारतका एक वचन उद्धृत किया है। महाभारतमें एक मंकी-गीता है। मंकी गीता माने काम-गीता। जैसे भगवद्गीता है वैसे काम-गीता भी है। यह शान्ति-पर्वके मोक्ष-धर्ममें तीस-पैंतीस श्लोकोंकी गीता है। उन तीस-पैंतीस श्लोकोंमें कामका ही वर्णन है। यदि आपको देखना हो कि काम-ग्रन्थिका क्या स्वरूप है तो कभी-कभी जो प्राचीन-विचारधाराके ग्रन्थ

हैं उनका अवलोकन कर लेना चाहिए। मनोविज्ञानके सम्बन्धमें सारा ज्ञान फ्राइडका ही हो—यह बात नहीं है। तो वहाँ जिज्ञासुने ललकारा—

काम जानामि ते मूलं संकल्पात् किल् जायते—अरे ओ काम! मैं तेरी जड़ जानता हूँ, तू संकल्पसे उत्पन्न होता है। जब हम यह ख्याल करते हैं कि यह चीज हमको बहुत सुख देगी और हमारे लिए बड़ी हितकारी होगी, उसके प्रति काम उत्पन्न हो जाता है। पहले तो मैं, फिर मेरे लिए, फिर मेरे लिए यह वस्तु और यह वस्तु हमारे लिए सुखप्रद होगी और आगे चलकर हितकारी होगी तो सुखप्रद और हितकारीके प्रति सम्यक्त्वकी कल्पना हो जाती है। और जब सम्यक्त्वकी कल्पना होती है कि यह हमको सुख देगी, हमारा हित करेगी, हमारा तब **ध्यायतो विषयान्पुंसः**—उसका ध्यान होता है।

ध्यायतो विषयान् पुंसः सङ्गस्तेषूपजायसे।
सङ्गात् संजायते कामः कामात् क्रोधोऽभिजायते॥

(गीता)

यह भी तो महाभारत ही है, क्योंकि गीतामें होना या महाभारतमें होना—एक ही बात है।

अच्छाजी , तो जिस विषयके सम्यक्त्वकी कल्पना होती है, उसका अनुकूल-बुद्धिसे, उपादेय-बुद्धिसे कि यह चीज हमको मिले, ध्यान होता है; और ध्यान करनेसे उसका सङ्ग होता है और सङ्ग होनेसे जब उसकी उपलब्धि होती है तब उसके भोगकी इच्छा होती है। काम पर विजय प्राप्त करना हो तो कैसे करना चाहिए? कि यह कामना है मध्यवर्ती कल्पना, इसके पूर्व और पश्चात्‌की जो वृत्ति है, उसपर चोट करना चाहिए। वह चोट क्या है—

असङ्कल्पात् जयेत् कामं क्रोधं कामविवर्जनात्।
अर्थानर्थेक्षया लोभं भयं तत्त्वावमर्षणात्॥

बोले—सम्यक्त्वकी कल्पना जब होने लगे तभी विचार करना कि यह जो सम्यक्त्वकी कल्पना है कि इससे हमको सुख मिलेगा और इससे हमारा हित होगा—यह क्या कोई ठीक कल्पना है? हमारी यह कल्पना ठीक हो रही है क्या—यह विचार करना। उसमें कोई जबरदस्ती नहीं है। हाथ-पाँवको बाँध करके काम नहीं रोका जाता। लोहेकी लँगोटी पहन करके कामको नहीं रोका जा सकता। सिकड़िया बाबा होते हैं न—आप लोगोंने शायद सुना होगा, हमने तो देखा है—हमारे गाँवके पास सिकड़ीबाबा थे, उन्होंने धातुकी लँगोटी बनवायी

थी—बहुत करके पीतलकी थी और उसको कमरमें बाँध करके ताला लगा देते थे। इस तरहसे कामपर विजय नहीं होती है।

असङ्कल्पात्—जहाँ सम्यक्त्वकी कल्पना होने लगे वहाँ विचारसे अपनी कल्पनामें जो त्रुटि है उसे दूर करना चाहिए। अगर उस वस्तुको तुम सम्यक् समझोगे तो तुम्हें पराधीन होना पड़ेगा, तुम्हें भिखारी बनना पड़ेगा, तुम्हें प्यासा होना पड़ेगा, तुम्हें पराधीन होना पड़ेगा—फिर भी वह वस्तु पूरी तरहसे तुमको नहीं मिलेगी। बुद्धिको ठीक करना है। मनपर चोट नहीं की जाती, बुद्धिको ठीक किया जाता है। एक ओर है क्रिया और एक ओर है बुद्धि और दोनोंके बीचमें है काम। क्रियाकी पवित्रता—कर्ममें पवित्रताका भाव और बुद्धिका ठीक दिशामें चलना—कामको रोकता है।

काम जानामि ते मूलं संकल्पात् किल जायसे।
न त्वां संकल्पयिष्यामि तेन मे न भविष्यसि॥

हम कभी दृश्य-वस्तुमें सम्यक्त्वकी कल्पना करेंगे ही नहीं। तब हममें काम कहाँसे होगा? अर्थात् नहीं होगा। एक बार श्रीउड़ियाबाबाजी महाराजसे लोगोंने कहा कि अमुक व्यक्तिको बुलाया जाये, वह बहुत अच्छा है। तो बाबा बोले कि मैं तो ईश्वरको भी नहीं बुलाता हूँ। दृश्यमें सम्यक्त्वकी कल्पना माने भिक्षा-पात्र लेकर पीछे-पीछे घूमना कि तुम हमको यह दे जाओ, तुम हमको यह दे जाओ, तुम हमको अपना रूप दे जाओ, तुम अपना शब्द हमको दे जाओ, तुम गन्ध दे जाओ, तुम स्पर्श दे जाओ! हमेशा भिक्षा-पात्र हाथमें लेकर संसारमें घूमना—यह क्या निरतिशय जो महान् है उसके लिए शोभाकी बात है? तो—**असंकल्पात् जयेत् कामम्**—सम्यक्त्वकी कल्पना छूट जानेसे कामपर विजय होती है।

क्रोधं कामविवर्जनात्—जो अपने मनकी ज्यादा चाहता है उसीको क्रोध आता है। असलमें क्रोधी कौन होता है कि जो अपने मनको तो मन समझता है और दूसरेके मनको चिड़िया समझता है। अरे जैसे हमारे मन है वैसे ही तुम्हारे भी मन है। हमारे ही मनकी तो हो और तुम्हारे मनकी कोई कीमत नहीं—यह तो बड़ी अधूरी दृष्टि है। क्रोधकी निवृत्ति कैसे होती है कि अपनी कामना शान्त होनेसे।

लोभ कैसे मिटता है? कि यह विचार करनेसे कि क्या अर्थ है और क्या अनर्थ है। अपने मनका पतन ही असलमें पतन है; जब मन मर्यादा-रहित हो गया,

मन गिर गया तो सबकुछ गिर गया। अर्थ और अनर्थका विचार करनेसे कि एक परमार्थ वस्तु ही सच्चा अर्थ है लोभकी वृत्ति जाती है। **भयं तत्त्वावमर्षणात्**—कहीं भी डर न लगे तो यह विचार करो कि हम तो नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त आत्मा हैं, ब्रह्म हैं। एक तत्त्वावमर्षणात् यह हुआ और दूसरा है कि कहीं भूत दिखे तो लौटो मत, जाकर उसको गोदमें ही लेनेकी कोशिश करो और खुली आँखसे; तो वहाँ भूत नहीं मिलेगा, पेड़ ठूँठ ही मिलेगा; बिलकुल पेड़का ठूँठ मिलेगा भूत नहीं मिलेगा। असलियत की खोज करनेसे जो हम डरते हैं कि हमारा यह चला जायेगा, यह चला जायेगा, यह चला जायेगा—वह डर असलियतकी खोज करने से मिटता है। यह तो बड़ा भारी नुस्खा ही है, कोई साधारण नहीं है। एक-एक दोषकी निवृत्तिके लिए शास्त्रमें बड़ा लम्बा-चौड़ा विचार है। **दम्भं महदुपासनया।** मनमें शोक-मोह आवे तो दर्शन-शास्त्रका विचार करो शोक-मोह हल्का हो जायेगा और बनावट-दंभकी जो भावना है वह महान्‌पुरुष की उपासनासे दूर हो जायेगा। दम्भी आदमी हर बातमें अपने बड़प्पनको कायम रखना चाहता है। अपने उत्कर्षका जो स्थापना करे कि मैं सबसे बड़ा-उसको दम्भ कहते हैं। यह दम्भ कैसे मिटेगा कि अपनेसे बड़ेके पास रहनेसे। अपने से बड़ेके पास जो रहेगा वह दम्भ नहीं करेगा।

एतद् सर्वं गुरौ भक्त्या पुरुषो ह्यञ्जसा जयेत्। कोई भी दोष होवे अपने जीवनमें, यदि अपने गुरुदेवके प्रति सच्ची भक्ति है तो बड़ी सुगमतासे उसपर विजय हो जाती है।

ये जो काम-वाम है ये कुछ नहीं है—तत्त्वदृष्टिसे ये हैं ही नहीं और जिज्ञासुके जीवनमें हल्के-फुल्के केवल निर्वाहके लिए रहते हैं और संसारीके जीवनमें ये उसको काबूमें करके नचानेवालेके रूपमें रहते हैं।

जब हम तत्त्वज्ञानकी ओर अग्रसर होते हैं, एक ऐसी चीजको चाहने लगते हैं जिसमें इन सब बातोंकी कोई कीमत ही नहीं है तो ये अपने आप ही छूटकर गिर पड़ते हैं। प्रमुच्यन्ते माने अपने-आप छूटकर गिर पड़ते हैं।

पुरुषके हृदयमें रहनेवाले जो काम हैं वे जब छूट जाते हैं, तब यह अज्ञान दशामें अपनेको मर्त्य-शरीर-मरनेवाला शरीर-माननेवाला पुरुष अमृत हो जाता है और इसी जीवनमें उसे ब्रह्मानुभूति प्राप्त होती है, ब्रह्मसे एकत्व प्राप्त होता है।

अब, यह देखो कि जो चीज छूट जाती है वह अपना स्वरूप या अपना धर्म

नहीं होती है और जो हम होते हैं वह कभी छूट नहीं सकता। उपनिषदोंमें इसका बड़ा विवेक है, इसका सिद्धान्त है। जब हम बालक थे, संस्कृत पढ़ते थे, तो थोड़ा न्याय पढ़ते, थोड़ा व्याकरण पड़ते। यह बात पढ़ायी जाती कि अग्निका धर्म दाहकत्व है और जलका धर्म शैत्य है, तो इनका अपने-अपने धर्मीके साथ यावद्-द्रव्य-भावी सम्बन्ध है—माने जबतक दाहकता रहेगी तबतक अग्नि और जबतक अग्नि तबतक दाहकता—अग्नि और दाहकताका वियोग कभी नहीं हो सकता; जल और शैत्यका वियोग कभी नहीं हो सकता; यदि वह अग्नि आदिके सम्बन्धसे गरम कर दिया जाये तो भी वह कालान्तरमें ठण्डा हो जायेगा। उधार लिए हुए धर्मको कोई रख नहीं सकता और अपने स्वाभाविक धर्मको कभी कोई छोड़ नहीं सकता। हमारे मनमें यह ख्याल आता था कि जब अग्नि अपने धर्मको छोड़कर रह नहीं सकता और जल अपने धर्मको छोड़कर नहीं रह सकता; वायु-आकाश अपने धर्मको छोड़कर रह नहीं सकते, तो यह हमारे ही धर्मको छोड़नेवाली जो बात है कि मुसलमान को हिन्दू बनालो, हिन्दूको मुसलमान बना लो—यह हमारा धर्म कोई कच्चा धर्म होगा तब न छूटता होगा? अगर अग्निके धर्मके समान या जलके धर्मके समान कोई पक्का धर्म होता तो वह छूटता कैसे? बोले, कि धर्म तो सनातन ही होना चाहिए, परन्तु जो उधार लिया हुआ धर्म होता है, वह तो छोड़ना ही पड़ता है—छूट जायेगा एक दिन।

मनुष्यका धर्म है मनुष्यत्व और पशुत्वका धर्म है पशुत्व। पशु-पशुत्वको छोड़कर मनुष्यत्व-धर्मवान नहीं हो सकता और मनुष्य मनुष्यत्वको छोड़कर पशुत्व-धर्मवान नहीं हो सकता। फिर धर्म तो सनातन ही होना चाहिए। आत्माका सनातन धर्म क्या है। आत्मा स्वयं तो सनातन है ही। आप झूठ और सत्यमें विवेक करके देख लो—झूठ सनातन नहीं हो सकता, सत्य ही सनातन होगा; हिंसा सनातन नहीं हो सकती, वह तो कभी-कभी जब युद्धावेश होगा तब सनातन होगी और नहीं तो अहिंसा ही सनातन होगी। जैसे पानी कभी-कभी गरम हो जाता है न, ऐसे ही आदमी जब गरमा जाता है, तब उसमें हिंसा आती है, स्वाभाविक अहिंसा ही है, तो ये काम-क्रोध-लोभ जो हैं ये पुरुषके, आत्माके, स्वाभाविक धर्म नहीं है—ये तो गरमाहट में आनेवाले हैं, आवेशमें आनेवाले हैं। इसका सहज धर्म सत्य है, अहिंसा है, सन्तोष है, ब्रह्मचर्य है, कोई चौबीस घण्टे चोरी करके बता दे, कोई चौबीस घण्टे ब्रह्मचर्य भंग करके बता दे—पर हम चौबीस घण्टे ब्रह्मचर्यमें रहकर भी बता सकते हैं और सन्तोष से रहकर भी बता सकते हैं। इसका मतलब है कि

ये जो बुराइयाँ हमारे अन्दर हैं वे अध्याहार्य हैं। अध्याहार्य हैं माने उधार हैं—दूसरे घरसे ली हुई हैं।

धर्मकी यह बात हुई। अब और विचार करो। बड़े होनेपर जब भक्तोंका सत्सङ्ग मिला तब हमने विचार किया कि ईश्वरकी गोदमें रहकर, उसकी साँसोंमें साँस लेकर, उसकी चेतनासे चेतनावान होकर कोई भी एक कण जैसे आकाशका अभक्त नहीं हो सकता। इसी प्रकार कोई भी जीव ईश्वरका अभक्त नहीं हो सकता। भक्ति सामान्य धर्मके अन्तर्गत है। जैसे सत्य है, अहिंसा है वैसा ही ईश्वरपर विश्वास है, ईश्वरपर आस्था है। निरन्तर-स्मृति भक्ति-सामान्य नहीं है, परन्तु निरन्तर विश्वास जो है वह सामान्य धर्म है। आस्था है, विश्वास है, आस्तिकता है—उसके बिना तो कोई प्राणी रह ही नहीं सकता। यह तो जीवका जीवत्व ही है, पूर्णके प्रति आस्थावान होना। कणका जीवन है, आकाशके भीतर ही रहना; जीवका धर्म है ईश्वरके प्रति आस्थावान होना। इसके बिना मनुष्य नहीं रह सकता।

अब यह जो वेदान्तका विचार है वह ब्रह्मविद्या है; वह अग्निके धर्म और जलके धर्मका विचार नहीं है, वह वर्णके धर्मका और जीवके धर्मका भी विचार नहीं है। वह जो सर्वाधिष्ठान स्वयंप्रकाश, सर्वावभासक अद्वितीय चिन्मात्र वस्तु है। उसका क्या स्वरूप है—यह बताना वेदान्तका काम है और यही ब्रह्मविद्या है।

उसका कहना है कि यह जो काम है वह अनन्त अद्वितीय स्वयंप्रकाश आत्मामें नहीं है, हृदयमें है। कामना व्यक्तिमें होती है, कामना स्वयंप्रकाश आत्मामें नहीं होती। **हृदि श्रिताः**—ये मनमें रहते हैं।

देखो, हम आपको जानी-बूझी बात—जो आप हमेशा सुनते हैं—सुनाते हैं। हम एक महात्माके पास गये। तो—**सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज**—का अर्थ उन्होंने बताया। धर्म आत्मा है कि अनात्मा है? धर्म आत्मा है तो वह छोड़ा नहीं जा सकता और यदि धर्म अनात्मा है तो वह पकड़ा नहीं जा सकता। कि तब यहाँ छोड़नेका मतलब क्या है? बोले कि छूटे हुए को छूटा हुआ जानना और पकड़े हुएको पकड़ा हुआ जानना। आत्मा कभी छूट नहीं सकती और ये जो धर्म हैं ये छूटे हुए हैं, ये कभी पकड़े नहीं जा सकते। **परित्यज्य** माने **परित्यक्तत्वेन अवबुद्ध्य** इन धर्मोंको छोड़नेकी क्रिया नहीं करनी है, ये छूटे हुए हैं। अनात्म धर्म जो हैं वे आत्म-धर्म नहीं हैं। अनात्म-धर्मके साथ हमारा कोई सम्बन्ध नहीं

है। शरीरके मरने-जीनेके साथ हमारा मरना-जीना नहीं है। श्वासके लिए जो कोयला-पानी चाहिए—ग्लास-ग्लास पानी और बड़े-बड़े ग्रास वह प्राणका भोजन है, आत्माका भोजन नहीं है।

संकल्पो-विचिकित्सा श्रद्धाऽश्रद्धा धृतिरधृतिः ह्रीः धीः भीः इत्येतत् सर्वं मन एवं
(बृहदा०)

यह जिसको काम, संकल्प-विकल्प, विचिकित्सा (संशय) कहते हैं जिसको लज्जा कहते हैं, जिसको भय कहते हैं, जिसको समझदारी कहते हैं, जिसको सुख-सौभाग्य बोलते हैं, जिसको विचिकित्सा-संशय बोलते हैं—यह जो काम है, संकल्प है, विचिकित्सा है—यह सब क्या है कि **एतत् सर्वं मन एव**—ये सब मन ही है।

हृदि श्रिताःका अर्थ है **मननिष्ठता—येऽस्य हृदि श्रिताः न तु आत्मनि इत्यर्थः**—काम जो है यह आत्म-धर्म नहीं है, यह काम मनोधर्म है।

प्रजहाति यदा कामान् सर्वान् पार्थ मनोगतान्। कामान् आत्मगतान् नहीं है। आत्मामें कोई काम नहीं है क्योंकि कि काम रहे तब भी आत्मा, काम न रहे तब भी आत्मा, काम-अकाम दोनों सच्चे हों तब भी आत्मा और काम-अकाम दोनों मिथ्या हों, तब भी आत्मा है। सबसे बड़ा कामी होवे पर जब नींद आ जाये तब कामका पता कहाँ लगेगा?

वैशेषिक, न्याय और अद्वैतातिरिक्त वेदान्तियोंके सम्प्रदायमें भर्तृहरि-प्रपञ्च इनका सिद्धान्त है कि ये काम-संकल्पादि जो हैं वे जीवके धर्म हैं। परन्तु जीव तो परिच्छिन्न है, जीव तो कर्त्ता है, जीव तो भोक्ता है, तो मन रूप उपाधिसे ठीक-ठीक विवेक न होनेके कारण उसको जीवका धर्म माना और जो वेदान्तके सम्प्रदाय हैं वे काम-संकल्प-विचिकित्सादिको जीवका धर्म नहीं मानते, आत्माका धर्म नहीं मानते, अनात्माका धर्म मानते हैं।

अब जरा छोड़नेकी बात आपको सुनाते हैं कि छोड़ना क्या है। आदमीके मोहके सिवाय इनके छोड़नेमें और कोई बाधा नहीं है—मोह ही बाधा है। जरा गाँव की गन्दी बात आपको सुनाते हैं उससे मदद मिलती है। मैं वृन्दावनमें था, तो बीकानेरसे एक सज्जन पैदल चलकर हमारे पास आये। आप समझो कि राजपूतानेमें बालूके टीले पार करके पैदल चलकर आना बड़ मुश्किल है। बड़ी-बड़ी दाढ़ी हो गयी थी उनकी, लोटा-डोरी हाथमें और एक सामान्य कम्बल बिछाने-ओढ़नेके लिए, काँखके नीचे दबाये हुए मेरे पास आये और

उन्होंने मुझसे कहा कि—महाराज, हमारी स्त्री जो है वह किसी दूसरे पुरुषके साथ फँस गई है, हम बहुत दुःखी हैं, हमें जरा भी शान्ति नहीं है, बेचैनी-ही-बेचैनी, तो हमें शान्ति मिले किसी तरह ऐसा उपाय आप बतायें। मैंने कहा—फिर छोड़ दो ऐसी स्त्रीको। वह जिसके साथ जाती है उसके साथ जाने दो। जब वह तुम्हारे प्रति वफादार नहीं है, धर्मका पालन नहीं करती है तो तुमको उससे ऐसा क्या मोह है, छोड़ दो उसको, कह दो उससे कि तुम उसीके साथ रहो और तुम अपने घरमें अकेले रहो। उसने कहा कि महाराज, बच्चे हैं। तब मैंने कहा कि बच्चोंका काम यदि उसके बगैर नहीं चलता है तो तुम घरमें किसी बहन-बुआ को बुला लो, अपनी बेटी बुलालो या कोई और रिश्तेदार-नातेदार बुला लो। बोले—कोई नहीं है। तब मैंने कहा कि तब तुम बच्चोंको उसके पास छोड़ दो और तुम अलग हो जाओ। तो बोले—यह भी नहीं हो सकता, हम तो उसके बगैर रह ही नहीं सकते।

जब तुमको यह बात मालूम हो गयी कि तुम्हारी पत्नी अब तुम्हारी नहीं रही, किसी दूसरेकी हो गयी है तो उसको छोड़ क्यों नहीं देते? एक सवाल है कि नहीं है? उससे हमको सुख मिलता है, वह जो रोटी बनाती है वह हमको बहुत अच्छी लगती है, उससे जो भोग मिलता है वह हमको बहुत अच्छा लगता है—इसलिए हम उसको नहीं छोड़ सकते! मोह है यह !! इसीका नाम मोह होता है।

यह जो मन है इसको हम छोड़ क्यों नहीं सकते? योगवासिष्ठमें इसकी बहुत ही अद्भुत कथा आयी है। संस्कृत-साहित्यका रत्न है योगवासिष्ठ और इसलिए हम उसके बारेमें जानकारी रखते हैं। आजकलकी कहानियोंका जो रूप हो गया है उसके बारेमें यदि हम आपको सुनावें तो आप छिः-छिः करने लगेंगे—अनाचार-भ्रष्टाचारका ऐसा नग्न-रूप आ रहा है। पुरानी कहानियोंको लोग नहीं पढ़ते हैं—महाभारत नहीं पढ़ेंगे, बाल्मीकि-रामायण नहीं पढ़ेंगे, योगवासिष्ठ नहीं पढ़ेगें, पुराण नहीं पढ़ेंगे। एक कहानी आपको सुनाता हूँ।

वृहस्पतिका पुत्र कच संजीवनी विद्या प्राप्त करके—मुर्देको जिन्दा कर देनेका विज्ञान शुक्राचार्यसे प्राप्त करके आया। दैत्योंमें भौतिकी-विद्या बहुत उन्नतिपर थी। आया, तो अपने बापको कुछ समझे ही नहीं, उद्दण्ड हो गया। बृहस्पति ने देखा कि हमारा पुत्र तो उद्दण्ड हो गया। विद्यासे विनय आनी चाहिए—**विद्या ददाति विनयम्**—उद्दण्ड वे लोग होते हैं जिनके अन्दर हीनताका

भाव होता है। अपनेको स्वाभाविक रूपसे छोटा समझते हैं और बनावटी बड़प्पन दिखाते हैं तो जब उनके बनावटी बड़प्पनपर कभी चोट लगती है तब लड़नेके लिए तैयार हो जाते हैं। जो सचमुच बड़ा है उसको अगर कोई छोटा बता देता है तो उसको कोई तकलीफ नहीं होती है। करोड़पतिको कोई गरीब बता दे तो उसको हँसी आवेगी और कोई गरीब जो अपनेको करोड़पति बता रहा है अगर कोई सिद्ध करने लगे कि तुम गरीब हो और करोड़पति नहीं तो वह नाराज होगा।

एक बार कोई आया था और अपने अखबारकी खूब तारीफ कर रहा था, तो शर्माजीने कह दिया कि बिक्री तो अच्छी होती नहीं, कोई पूछता ही नहीं है; दो-तीन सौ तो छपता ही है रोज! लड़ाई हो गयी, क्योंकि वह अपनेको जाहिर करना चाहता था कि हमारा अखबार बहुत बिकता है। तो लड़ाई कहाँ होती है कि जहाँ भीतर हीनताका भाव होता है और हम बड़प्पनका दम्भ करते हैं और करोड़पति आदमीको कोई लखपति कह दे तो कहेगा कि अच्छा हुआ छिप गए, नहीं तो चन्दा ज्यादा देना पड़ता। उद्धतपना या उद्दण्डता जो है वह हीनताके भावसे ग्रस्त प्राणीमें ही ज्यादा आता है। महात्माओंके सामने जो लोग अपना ज्ञान बघारते हैं न वह ऐसा ही है जैसा कि नौकरका अपने मालिकके सामे मूँछ ऐंठते हुए जाना।

बृहस्पति ने बेटेसे पूछा—क्यों बेटा, तुमको शान्ति मिली? नहीं पिताजी, शान्ति तो नहीं मिली। दम्भीको शान्ति नहीं मिलती, क्योंकि वह तो काम है न—और चाहिए, और चाहिए! अभिमान एक घेरेमें रहता है। अभिमानका स्वभाव है घेरा बनाना—हमारी ऐसी जाति है—एक घेरा बन गया; हमरी ऐसी बुद्धि है—दूसरा घेरा बन गया। बृहदारण्यक उपनिषद्में आया—

ब्रह्मं तं परादात् योऽन्यत्रात्मनो ब्रह्म वेद।
क्षत्रं तं परादात् यो अन्यत्रात्मनो क्षत्रं वेद।
लोकास्तं परादुः योऽन्यत्रात्मनो लोकान् वेद।
देवास्तं परादुः योऽन्यत्रात्मनो देवान् वेद।
सर्वं तं परादात् योऽन्यत्रात्मनः सर्वं वेद।

जो अपनेसे अलग ब्राह्मणको समझता है, ब्राह्मण उसका शत्रु; और जो अपनेसे अलग क्षत्रियको समझता है क्षत्रिय उसका शत्रु; देवताको जो अपनेसे अलग समझता है देवता उसका शत्रु। और अभिमानी वही होता है जो अपनेको

एक घेरेमें, एक मानमें, एक परिमाणमें मानता है—साढ़े तीन हाथमें, एक जातिमें, एक प्रान्तमें, एक राष्ट्रमें मानता है। जातीयता भी एक अभिमान है, प्रान्तीयता भी एक अभिमान है, राष्ट्रीयता भी एक अभिमान है, धनीपना अभिमान है, सद्‌गुणीपना अभिमान है, विद्वान्‌पना अभिमान है। अभिमान होता है घेरेमें इसलिए हमेशा घेरेसे, कैदसे निकलनेकी कोशिश करता है और अपना बन्धन तोड़नेके लिए व्याकुल रहता है। ऐसी उसकी स्थिति होती है।

कच ने कहा—शान्ति तो नहीं मिली पिता! पिता ने कहा—कि शान्ति नहीं मिली बेटा तो त्याग करो! एक वर्ष तक सारे कपड़े छोड़ दिए, दूसरे वर्ष दण्ड-कमण्डलु भी छोड़ दिये, तीसरे वर्ष में कौपीन भी छोड़ दिया, चौथे वर्षमें खाना-पीना भी कम कर दिया—लेकिन फिर भी शान्ति नहीं मिली।

पिताजी ने पूछा—क्यों बेटा शान्ति मिली? कच ने कहा—नहीं पिताजी, शान्ति नहीं मिली; आप कहते हैं त्याग करो, त्याग करो, अब तो मेरे पास कुछ नहीं है, इसलिए अब मैं मेरे शरीरका ही त्याग करता हूँ और कचने चिता बनायी और कूदनेके लिए तैयार।

तब बृहस्पति ने हाथ पकड़ लिया—बेटा, ऐसा त्याग नहीं होता। इस शरीरको यदि तुम आग में जलाओगे तो जिस वासनासे शरीर बना है वह वासना बनी रहेगी और फिरसे शरीर बन जायेगा और तुम्हें देह-बन्धनसे छुट्टी नहीं मिलेगी।

कच ने पूछा—तब पिताजी, त्याग क्या होता है? पर्समें से एक-एक पैसा निकालकर फेंकनेका नाम त्याग नहीं है; पर्स फेंक देनेका ही नाम त्याग है।

कच—ये जितनी कामनाएँ है वे कहाँ रहती हैं?

बृहस्पति—चित्तमें रहती हैं; और चित्त कभी सोता है और कभी जागता है। कामनाएँ कभी सोती हैं, कभी जागती हैं; और बेटा, तुम-न सोते हो, न जागते हो—तुम एकरस रहते हो।

चित्तत्यागं विदुः सर्वत्यागम्।

असलमें चित्तका त्याग ही सर्वत्याग है। जैसे मकानको जब हम मैं-मेरा समझ लेते हैं तब उसकी मरम्मत, उसका पोषण करना उचित हो जाता है। देहातमें मिट्टीके घर होते हैं, हमने देखा है, कभी-कभी इस बातपर झगड़ा होता है कि बरसातका दिन है, वर्षा हुई और धरती गीली हो गयी—गीली हो गयी तो शौचसे आने वाले लोग उससे हाथ कैसे मटियावें—तो पड़ोसीकी भीतमें-से

थोड़ी-सी मिट्टी निकाल ली और हाथ धो लिये। पड़ोसीके भीतमें-से मिट्टी निकाली और बस समझ लो कि लाठी चल गयी। पड़ोसीने बड़े प्रयत्नसे भीत बनायी है—जैसे मकानके साथ तादात्म्य हो जाता है, वैसे ही इस देहमें यह बिन्दु बनकर मैं बैठ गया है, और तब फिर देहका जन्म अपना, देहका मरण अपना और प्राणमें मैं करके बैठ गये तो भूख-प्यास अपनी; मनमें मैं करके बैठ गये। काम-संकल्पन-विचिकित्सा आदि अपनी और बुद्धिमें मैं करके बैठ गये, तो विद्या-बुद्धि अपनी, भोगमें मैं करके बैठ गये, सुखमें मैं करके बैठ गये तो भोग अपना, सुख अपना। तो ये सब एक पर्समें रहते हैं—यह पर्स क्या है कि यह पर्स है चित्त। तुम चाहते हो कि इसको एक-एक पैसा डाल-डालकर हम भर देंगे तो संसारकी सारी सम्पत्ति उसमें अँट जायेगी—सारी सम्पत्तिके मालिक हम बन जायेंगे! यह भी गलत है। और जो यह कहते हो कि एक-एक पैसा निकाल-निकालकर हम त्यागी बन जायेंगे, सो वह भी सही नहीं है—

दास कबीर जतन सौं ओढ़ी
ज्यों की त्यों धर दीनि चदरिया
हमको उढ़ावे चदरिया चलती बिरियाँ
झीनी-झीनी बीनी चदरिया।

झीनी-झीनी जो बीनी हुई—माने कर्म करते-करते इनकी वासनाओं-से बुनी हुई—जो यह चद्दर है, संस्कारों से बुनी हुई, यह जो पंचभूतकी सात्त्विक तन्मात्र—प्रकाश-प्रधान जो चद्दर है, चम-चम चमकती जिसकी रोशनीसे बाहरके विषय रोशन होते हैं, प्रकाशित होते हैं—ऐसी जो चद्दर है, यह न मैं और न मेरी है।

अन्तःकरणसे मैं और मेरेपनका विवेक है कि अन्तःकरण मेरा नहीं है और अन्तःकरण मैं नहीं हूँ। तो जब मैं अन्तःकरणवाला नहीं हूँ तब मैं क्या हूँ? वेद बताता है कि तुम अनन्त हो, तुम ब्रह्म हो, तुम अद्वितीय हो।

दुनियाके सारे अन्तःकरण या तो हमारे हैं और या तो कोई अन्तःकरण हमारा नहीं है—ये दो ही स्थिति हो सकती है तो हम अपने 'मैं'को इस अन्तःकरणके घेरेसे निकालें। निकालनेका अर्थ यह नहीं है कि कलेजेमें-से निकालकर सिरमें रख लिया या सिरमें-से निकालकर छतपर रख दिया निकालनेका अर्थ यह है कि हम 'मैं'को अन्तःकरणसे परिच्छिन्न समझनेकी भ्रान्ति छोड़ दें, हम अपनेको अन्तःकरणसे परिच्छिन्न न समझें—अर्थात् ऐसा न

समझें कि अन्तःकरणका शोक मेरा, अन्तःकरणका मोह मेरा, अन्तःकरणकी ममता मेरी, अन्तःकरणमें जो गुण-दोष आते हैं सो मेरे, जाग्रत-स्वप्न-सुषुप्ति मेरी। जब सब अन्तःकरण मेरे हैं—चींटीका जो अन्तःकरण है सो मेरा और जो मछलीका अन्तःकरण है सो मेरा, जो इन्द्रका अन्तःकरण है सो मेरा, जो ब्रह्मका अन्तःकरण है सो मेरा। जब सब अन्तःकरण मेरे हैं, तो केवल एक अन्तःकरणकी ही चिन्ता अपने सिरपर क्यों लेते हो? और यदि कोई अन्तःकरण अपना नहीं है तो चिन्ता लेनेकी कोई बात ही नहीं रही। और फिर जब सब अन्तःकरण मेरे हैं तब तुम किस अन्तःकरणमें बैठकर चिन्ता कर रहे हो? चिन्ता भी तो अन्तःकरण ही है न? किस अन्तःकरणमें बैठकर चिन्ता कर रहे हो? अन्तःकरणके गुण-दोषके साथ हमारा कोई सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि यह अन्तःकरण ही मेरा नहीं है; अन्तःकरणके घेरेवाला मैं नहीं हूँ और मुझ अखण्डमें अन्तःकरणकी सत्ता ही नहीं है।

तीन बात हुई—(१) **अन्तःकरण मेरा नहीं है।** यह तो जबतक इससे भोग लेना होता है तबतक इसको नहीं छोड़ पाते। नौकरको आदमी कबतक नहीं छोड़ता है? मेरे एक मित्र थे, अब हैं कि नहीं है, पता नहीं; करीब-करीब पच्चीस बरससे मिलना नहीं हुआ है। अतः पता ही नहीं है कि जिन्दा भी हैं कि मर गये। आबकारी इन्सपेक्टर थे। अंग्रेजोंके जमानेमें बड़ी भारी आमदनी थी—जुआवाले, शराबवाले, गाँजावाले, अफीमवाले—इन सबोंसे उनको खूप पैसा मिलता था। एक बार उन्होंने मुझको बुलाया अपने घर। और सब तो बढ़िया लगा पर देखा मैंने कि उनका जो नौकर था वह उनके सिर पर हावी हो रहा था। बात-बातमें डाँट देता, उनकी बात नहीं सुने। वे कहें कुछ, कर दे कुछ, बनवाना चाहें कुछ, बनादे कुछ, मँगायें कुछ, ला दे कुछ और वे चुपचाप उसको सह लें। अन्त में मैंने उनसे पूछा कि तुम अपने नौकरसे इतने दबे हुए क्यों हो? तो उन्होंने हमको बताया—हम तो गुरुजी हैं, हमसे लोग छिपाते नहीं हैं और जो छिपाते हैं उनके हम गुरुजी नहीं हैं। बोले कि बाबाजी, देखो जो भी रिश्वत हम लेते हैं इसके द्वारा लेते हैं; इसको सब पता है कि हमने किससे-किससे रिश्वत ली है; औरत को बुलवाते हैं तो यही जाकर बुलाकर लाता है; पैसे कहाँ रखे हैं यह इसीको मालूम है—अब हम अगर इससे लड़ाई कर लें तो यह हमारी सारी पोल-पट्टी खोल देगा—इसलिए हम इसकी सब बात सहते हैं।

आदमी मनकी इतनी सहता क्यों है जबकि सुख दे मन, दुःख दे मन; मोह दे मन, अशान्ति दे मन, बेचैनी दे मन—इस मनकी हम लोग इतनी सहते क्यों हैं? बात यह है कि यह मन ही तो दुनियामें-से कभी-कभी प्यार भी निचोड़कर ले आता है। यह भोगका जो सुख मिलता है, कर्मका जो सुख मिलता है, धनका जो सुख मिलता है, रिश्ते-नातेका जो सुख मिलता है—यह सुख भी तो मन ही देता है, इसलिए इसके इतने दबावमें हम आ गए हैं कि इसको छोड़ नहीं सकते। यद्यपि दुःख देता रहता है, जैसे शराब पीने वाले शराब नहीं छोड़ सकते। शराबका नशा उतरनेपर कई बार लोगों को देखा है कि रोते हैं और कभी-कभी जिनके चित्तमें ज्यादा ग्लानि होती है बोलते हैं कि महाराज, हम आपको छूने लायक नहीं हैं—जिनमें धर्मका संस्कार है वे ऐसा बोलते हैं; और जिनको अभ्यास पड़ गया है, आदत पड़ गयी है अथवा कि जो उद्दण्ड हैं, उनको बुरा नहीं लगता है।

आपको यह बात सुनाता हूँ कि हमारे गाँवके पास मांस खानेवाले राजपूत लोग बहुत हैं। हमारा सारा बचपन राजपूतोंकी गुरुवायी करते बीता। वे हमसे कहते कि महाराज, हमारे घरका बर्तन आपके खाने लायक नहीं है। इसी बर्तनमें वे मांस-मछली बनाकर खाते थे, तो उस बर्तनकी बनी रसोई हमको नहीं खिलाते थे। ब्राह्मणके घरसे माँगकर बर्तन ले आते, रसोई बनवाते और मुझे भोजन कराते थे।

यह जो हमारा मन है यह एक बर्तन ही है, इसमें गन्दगी भरी हुई है—यह दुःख देता है, यह हम जानते हैं; लेकिन इससे जो कभी-कभी सुख मिलता है, उस सुखके भोगमें जो हमारा राग है, जो मोह है—जो हम उसके सामने अपना आत्म-समर्पण कर चुके हैं, इसके ही कारण हम मनको नहीं छोड़ पाते हैं। मन नहीं होगा तो हमको रूप देखनेका स्वाद कहाँ से आवेगा; स्पर्शका स्वाद कहाँसे आवेगा; संगीतका मजा कहाँसे आवेगा; दही-बड़ेका मजा कहाँसे आवेगा? यदि मनको ही छोड़ दें कि जा बेटा, जो मजा तू दे सकता है वह मजा हमको चाहिए ही नहीं तो वैराग्य होता है। वैराग्य से मन छूटता नहीं, वैराग्य आनेसे मनको छोड़नेकी योग्यता आती है।

मनसे पानेवाले सुखोंके प्रति जब वैराग्यका भाव आता है तब हम कहेंगे कि हे मन, तू जड़का बेटा है, तू अन्य है, तू नौकर है, हमारे कहे अनुसार चले तो चल, नहीं तो घरसे चला जा—नाकेबन्दी कर दो कि नहीं लौटने देंगे तुमको

घरमें। ऐसे कहो कि जाओ, अब हम तुमको अपनी आत्मामें नहीं आने देंगे, बाहर ही रहना, हमारे पास नहीं आना। दो मिनटमें तुम्हारे पाँवमें आकर मन गिरेगा कि हमको अपने हृदयके भीतर घुसने दो, दो मिनटमें तुम्हारी चिरौरी-विनती करने लगेगा। एक बार कह दो तुम कि हम तुमको हमारे हृदयमें नहीं आने देंगे; कह दो मनसे—जा तू भविष्यमें, हम वर्तमानमें तुमको नहीं आने देंगे; कि जा तू बाहर, हम भीतर नहीं आने देंगे। इस नौकरके चक्करमें हम ऐसे फँसे हैं कि हम इसके बगैर रह नहीं सकते और जब यह आता है तब अपना गन्दा कपड़ा भी ले आता है, अपने शरीरकी दुर्गन्ध भी ले आता है, अपनी जातिकी बुरी संस्कृतियाँ भी ले आता है।

तो —**यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि श्रिताः**—त्याग करो। कि किसका त्याग करें ? कि कामका त्याग नहीं, **प्रमुच्यन्ते ग्रन्थि विमोहः**। जिस द्रव्यमें और जिस अन्तर्देशमें और जिस कालमें (काम रहता है उसको अपने स्वरूपमें परित्यक्त ही अनुभव करो)। कामके सोने और जागनेका समय पहचान लो, उसके घूमने और सोनेकी जगह पहचान लो और वह जिस मसालेसे बना हुआ है उस मसालेको पहचान लो—वह तुम्हारा नहीं है। मन जो है सो तुम्हारा बेटा नहीं है, तुम्हारी पत्नी नहीं है, तुम्हारा कोई रिश्तेदार-नातेदार नहीं है—परदेशी तत्त्व तुम्हारे अन्दर घुस गया है और ऐसा चिपक गया तुम्हारे साथ कि अमृत होनेपर भी—**अमृतस्य पुत्राः**—अमृतके पुत्र होनेपर भी तुम अपनेको मृत्यु-ग्रस्त समझने लगे हो।

प्रारम्भवाली बात फिरसे लो—जो स्वधर्म है वह छूट नहीं सकता; जो परधर्म है वह हमेशा रह नहीं सकता। पराया हमेशाके लिए अपना हो नहीं सकता और जो अपना है वह हमेशाके लिए पराया हो नहीं सकता—

न भवत्यमृतं मर्त्यं न मर्त्यः अमृतं तथा।
प्रकृतेऽन्यथा भावो न कथञ्चित् भविष्यति॥

श्रीगौड़पादाचार्यजीने कहा—जो अमृत है वह कभी मर्त्य नहीं हो सकता, और जो मर्त्य है वह कभी अमृत नहीं हो सकता। क्योंकि किसी प्रकार भी प्रकृतिका अन्यथा-भाव नहीं हो सकता अर्थात् जो चीज जैसी है उसका अन्यथा-भाव कभी हो नहीं सकता।

ब्रह्मविद्या बताती है कि तुम नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त हो—तुम न काम के विषय हो, और न आश्रय हो। इसका अर्थ है कि न तो तुम्हारी कामना कोई कर

सकता है और न तुम चाहने वाले हो। तुमको कोई चाह नहीं सकता कि बड़े प्रेमी हैं। तुमको किसीने देखा ही नहीं है, तुमसे प्रेम क्या करेगा? माने तुम प्रेमके विषय नहीं हो, दुनियाकी कोई स्त्री, कोई पुरुष, कोई पशु, कोई पशु, कोई कुत्ता तुमको प्रेम नहीं करता। फुदकते हैं लोग कि यह कुत्ता हमसे बड़ा प्रेम करता है, पूँछ हिलाते चलता है हमारे पीछे और हमारे घरकी रखवाली करता है; पर कई ऐसे प्रसङ्ग देखे हैं कि दिनमें चोर आते हैं और कुत्तेको गुड़ खिलाते हैं—एक दिन आकर गुड़ खिला गया, दो दिन आकर गुड़ खिला गया, अब तो वह कुत्ता चोरको देखते ही पूँछ हिलाने लगता है और रातको जब वह आता है तब बिलकुल भूँकता नहीं है और वह सब कुछ चुरा कर ले जाता है। तुम जो यह समझते हो कि कुत्ता हमसे प्रेम करता है, तो वह तुमसे प्रेम नहीं करता है, गुड़ खिलानेवालेसे प्रेम करता है! जो तुम यह समझते हो कि तुमसे कोई प्रेम करता है यह गलत है और जो तुम यह समझते हो कि हम किसीसे प्रेम करते हैं—तो तुम मूर्ख हो क्योंकि तुम प्रेमके आश्रय भी नहीं हो। तुम प्रेमके विषय नहीं हो—प्रेमके विषय तो तब होते—कामके विषय तुम तब होते—जब तुमको कोई ठीक-ठीक जानता, तुमको देखता कि तुम क्या हो। और यदि कोई तुमको नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त ब्रह्म कोई जान जाये तो तुमको प्रेम काहेको करेगा कहेगा कि यह तो हमारे किसी कामका ही नहीं है—दे, न ले। है न? और यदि तुम अपनेको जान जाओ कि हम नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त हैं तो तुम किसीके मोहमें, प्रेममें, रागमें क्यों फँसो?

श्रीशंकराचार्य भगवान्‌ने कहा कि—

दुःखी यदि भवेदात्मा कः साक्षी दुःखिनो भवेत्।

आत्मा कभी दुःखी नहीं होता, वह तो दुःखी-जीवका साक्षी है, दुःखी मनका साक्षी है, वह तो दुःखी अन्तःकरणका साक्षी है। जो तुम्हारे दिलमें बैठकर रो रहा है कि मैं दुःखी-मैं दुःखी-मैं दुःखी, उसको जाननेवाले तुम हो। जैसे सड़कपर कोई रो रहा है कि मैं दुःखी, मैं दुःखी, मैं दुःखी; तो उसको देखनेवाला कौन? कि तुम; वैसे ही तुम्हारे कलेजेके भीतर बैठकर कोई रो रहा है कि मैं दुःखी, मैं दुःखी, मैं दुःखी, मैं दुःखी—तो उसको देखनेवाला कौन? कि तुम।

कः साक्षी दुःखिनो भवेत्—जो साक्षी है, वह दुःखी नहीं है, जो दुःखी है वह साक्षी नहीं है। यदि बन्धन स्वाभाविक होता, तुम सचमुच अन्तःकरणवाले

होते, तो अन्तःकरणको भी छोड़ नहीं सकते। तुम अन्तःकरणवाले हो ही नहीं। आत्मा सचमुच बुद्ध होता तो कभी मुक्त नहीं हो सकता। अपना धर्म, अपना स्वभाव, अपना स्वरूप कोई नहीं छोड़ता है, लेकिन, तत्त्वज्ञानसे तो यह आत्मा मुक्त हो जाता है—मुक्त होता नहीं है पहलेसे मुक्त रहता है। जिस समय आप समझते हो कि हम बद्ध हैं इसके बिना नहीं रह सकते, वह बस उतने समय ही होता है—सुषुप्तिमें छूट जाय, समाधिमें छूट जाय, मरनेपर छूट जाय। जो लोग बड़े प्रेमसे विवाह करते हैं उनका जोश तीन वर्ष तक! जैसे बैल जब गरियार हो जाता है तब उसको मार-मारकर जोतना पड़ता है, वैसे ही घर-गृहस्थी जो लोगोंकी चलती है वह पहला प्रेम जब कुछ वर्षोंमें शिथिल पड़ जाता है तब उसको जगानेके लिए रूठना पड़ता है, लड़ाई करनी पड़ती है, मुँह फेरना पड़ता है तब वह जागता है! कहीं भी-यह मोह आत्म-धर्म है ही नहीं। आत्मा यदि बद्ध होता तो कभी मुक्त नहीं हो सकता! श्रीशंकराचार्यजी महाराजने कहा कि जैसे अग्निका स्वभाव उष्णता है और उसको कभी कोई शीतल नहीं कर सकता, वैसे ही आत्माका स्वभाव यदि बन्धन हो तो इसको कभी कोई मुक्त नहीं कर सकता।

आत्मा कर्त्तादिरूपश्चेत् मा काङ्क्षी तर्हि मुक्तता।
न हि स्वभावो भावानां व्यावर्तेतौ स्याद्यथा रवेः॥

श्रीसुरेश्वराचार्यजी कहते हैं कि जैसे सूर्यका स्वभाव उष्णता है और वह बदल नहीं सकता, इसी प्रकार आत्माका स्वभाव अमृत है, वह कभी मर्त्य नहीं हो सकता।

अथ मर्त्योऽमृतो भवति अत्र ब्रह्म समश्नुते।

यह जो तुम अपनेको मृत्युवाला समझते हो, कैसे समझते हो? अन्तःकरणमें 'मैं', देहमें 'मैं'—यह उठाना नहीं है, बैठाना नहीं है, केवल जानना है कि तुम यह नहीं हो। तुमने अपनेको जीव किस प्रमाणसे जाना है? किस प्रमाणसे अपनेको जीव जाना है, अपनेको अणु जाना है, अपनेको विभु जाना है, अपनेको मध्यम परिमाण जाना है—देहके बराबर अपनेको जाना है—किस प्रमाणसे जाना है? बोले कि हमारे बड़ोंने कहा है। एक अपनेसे बड़ोंके कहनेपर अपनेको अणु जानता है; एक अपनेसे बड़ोंके कहनेपर अपनेको शरीरके बराबर जानता है; एक अपनेको बड़ोंके कहनेसे, अनुमानसे—अपनेको 'विभु' तो जानता है लेकिन सब 'विभु' अलग-अलग हैं ऐसा जानता है। एक बुद्धिमानने कहा—आत्मबंचना है सांख्यकी। जनम-मरण, करण; प्रवृत्ति-निवृत्ति, सुख-दुःख—इन्हें

सांख्य आत्माका धर्म नहीं मानता। आत्मा तो द्रष्टा है—यह जन्म लेना आत्माका धर्म नहीं है, मरना आत्माका धर्म नहीं है, अन्तःकरण आत्माका धर्म नहीं है और प्रवृत्ति और निवृत्ति आत्माका धर्म नहीं है और सुखी होना और दुःखी होना आत्माका धर्म नहीं है आत्मा तो द्रष्टा है। तो जो आत्माका धर्म नहीं है—जन्म-मरण-करण-प्रवृत्ति-निवृत्ति-सुख-दुःख—उन्हींके भेदसे आत्मामें भेद सिद्ध करता है कि सबके जन्म अलग-अलग होते हैं, सब अलग-अलग मरते हैं, सबके अन्तःकरण अलग-अलग हैं, सबकी प्रवृत्ति-निवृत्ति अलग-अलग है, सबका सुखीपना-दुःखीपना अलग-अलग है इसलिए आत्मा अनेक है! जिसको तुम आत्मधर्म नहीं मानते जिससे विवेक करके सिद्ध करते हो कि ये सब प्रकृतिमें होते हैं और आत्मा द्रष्टा ज्ञानमात्र है, ज्ञप्ति मात्र है; जिस पृथक्त्वको, जिस विविक्ततत्त्वकी प्रकृतिसे विविक्त है आत्मा—इतना प्रयत्न करके सिद्ध करते हो और फिर कहते हो कि उन्हीं कारणोंसे आत्मा अलग-अलग है—यह वदतो व्याघात है। जैसे कोई बोले कि मेरे मुँहमें जीभ नहीं है और बोलकर बतावे तो उसका बोलना बिलकुल गलत है वैसे ही आत्माको असंग द्रष्टा सिद्ध करनेके बाद प्राकृत हेतुओंसे आत्माको अलग-अलग बतावे तो वह बिल्कुल असंगत है। इसी प्रकार यह आत्मा अमर है, आत्मा अजर है; आत्मा अजन्मा है, एकरस है, अखण्ड है, अद्वितीय है, अविनाशी है, परिपूर्ण है-ऐसा है। इसीसे वह ब्रह्म होता, अगर ऐसा होता नहीं तो ब्रह्म बन नहीं सकता था। यदि आत्मा अब्रह्म होता तो ब्रह्म बन नहीं सकता। ब्रह्म होता तो अब्रह्म बन नहीं जाता। अब्रह्म बना नहीं है, केवल भ्रान्तिसे ऐसा भास रहा है!

ग्रंथियोंका विचार है थोड़ा। काम-ग्रन्थि, क्रोध-ग्रन्थि, लोभ-ग्रन्थि और सबके मूलमें—अविद्या, वासनाकी ग्रन्थि है। वासनाकी गाँठ पड़ती है—जैसे भौतिक वस्तुओंमें संस्कार देते हैं—उसको रंग देते हैं, तो जो भौतिक है उसपर रंग भी भौतिक चढ़ता है—माटीका बना सूत और माटीका बना रंग-माटीपर माटी चढ़ जाती है; ऐसे ही वासनापर वासनाका रंग चढ़ता है—चैतन्यपर लिकुल वासनाका रंग नहीं चढ़ता।

मनुष्यके हृदयमें रामकी जगह काम बैठ गया और वह अपनेको राम जाननेकी जगह काम ही जानने लगा। जीवनमें जितनी गति होती है वह सब काम चलाता है कि राम चलाता है? जो-जो हम करते हैं—चलते हैं, फिरते हैं, बोलते हैं—महाभारतमें तो ऐसे कहा है—

अकामस्य क्रिया काचित् विद्यते नेह कर्हिचित्।
यत् यत् हि कुरुते जन्तुः तत् तत् कामस्य चेष्टिम्॥

मंकी गीताका ही यह श्लोक है—क्योंकि निष्काममें क्रिया नहीं है, इसलिए मनुष्यके जीवनमें जितनी भी क्रिया होती है वह भीतर बैठा हुआ जो काम है वही करता है! यहाँ तक कि विक्रिया भी कामसे ही होती है। क्रिया तो ऐसी हुई-जैसे यह फूल उठा लिया, यह एक क्रिया हुई—हाथ चलाया यह क्रिया हुई। लेकिन यह जो हाथ जवानसे बूढ़ा हो रहा है—यह तो हम नहीं करे रहे हैं—लेकिन यह हाथको जवानसे बूढ़ा बनानेका काम भी काम ही कर रहा है। कई ऐसी कामनाएँ हैं जो इस हाथसे पूरी नहीं हो सकती तो उसके लिए दूसरा हाथ चाहिए। अब एक हाथसे दूसरा हाथ बननेके बीचमें जो प्रक्रिया है उसीको विक्रिया बोलते हैं। अब यह हाथ बुड्ढा होगा, बदल जायेगा, फिर इस हाथकी जगह दूसरा हाथ आ जायेगा। इस हाथको हटाकर दूसरा हाथ कौन लावेगा? कि काम लावेगा। कि दूसरे हाथके आनेमें रुकावट कौन डाल रहा है कि काम डाल रहा है। तो—

यत्यत् कुरुते जन्तुः तत् तत् कामस्य चेष्टितम्।

मनुष्य जो कुछ करता है वह सब कामकी चेष्टा है। वासनाके रथपर सवार 'मैं' का नाम काम है और वासनाके रथपरसे उतरे हुए 'मैं' का नाम राम है। है तो मैं ही, जब परिच्छिन्न हुआ तब एक वासनामें बैठ गया, दो वासनामें बैठ गया—वासना-से-वासना, वासना-से-वासना। एक मोटरसे काम कहाँ चलता है! हमने देखा है ऐसा कि घरमें एक ही आदमी है, दूसरा नहीं है पर उनके घरमें भी कई मोटर हैं! क्यों है कि एकमें वे खुद जाते हैं और एकमें ही हमेशा नहीं जाते, बदल-बदल कर जाते हैं और एकमें नौकर-चाकर जाते हैं; और एक मोटर मँगनी देनेके लिए रखते हैं—लोग माँगते रहते हैं न—उनके लिए एक मोटर अलग रहती है—पुराने मॉडलकी। बात क्या है कि एक वासनापर तुम बैठे नहीं रह सकते हो, नयी-नयी वासना चाहिए। कभी शब्द चाहिए, कभी स्पर्श चाहिए, कभी रूप चाहिए, कभी गन्ध चाहिए, कभी रस चाहिए।

मनुष्यके मनमें यह एक भ्रम हो गया है कि तत्त्व आकारवाला होता है। कहीं भी तत्त्वमें आकारका आग्रह नहीं हो सकता। तत्त्व कहते ही उसको हैं जिसमें आकार आरोपित होता है, जैसे मिट्टी बड़े डलेके रूपमें रहे कि छोटे कणके रूपमें रहे कि सकोरेके रूपमें रहे कि कुल्हड़के रूपमें रहे कि घड़ेके रूपमें रहे—यह आग्रह माटीको कहाँ है? माटी तो माटी है, ये आकार तो उसमें

बनते हैं और बिगड़ जाते हैं। यहाँ माटीकी यह दशा हो गयी है कि जैसे माटीने अपनेको एक जगह चना मान लिया, दूसरी जगह गेहूँ मान लिया, तीसरी जगह अंगूर मान लिया, चौथी जगह आम मान लिया—इसीका नाम वासना-ग्रन्थि है! एक-एक गुण, एक-एक क्रिया, एक-एक आकार, एक-एक रस, एक-एक स्वभावको जब माटी अपना-आपा मानने लगी तो चना कभी फूलेगा, कभी फटेगा, कभी भूना जायेगा, कभी अंकुर निकलेगा उसमेंसे, कभी नष्ट-भ्रष्ट होगा—तब माटी रोवेगी कि हाय-हाय, मैं नष्ट-भ्रष्ट हो गयी। ये चनेके सारे आकार और विकार और सारे संस्कार, सारे गुण, सारे धर्म, सारे प्रकार, सारी अवस्थाएँ, सारा स्वभाव जैसे माटीमें आरोपित ही है—चनेको जला दो तो माटी-की-माटी, माटी नहीं जलेगी; चनेसे माटी जुदा है कि नहीं है, क्योंकि चनेके जल जानेपर भी माटी नहीं जलेगी; लेकिन माटी फूली क्यों, माटी फटी क्यों, माटी अंकुर क्यों बनी, माटी भूनी क्यों गयी, माटी पीसी क्यों गयी, माटी खायी क्यों गयी—इसलिए कि माटीने अपनेको चना मान लिया। यह जो आत्मदेव हैं यह माटीकी तरह, पानीकी तरह, आगकी तरह, वायुकी तरह, आकाशकी तरह, देशकी तरह, कालकी तरह एक तत्त्व है। जैसे देशमें पूर्व-पश्चिमके बल कल्पनाकी ग्रथि है, कालमें पहले और पीछे केवल कल्पनाकी ग्रन्थि है, पंचभूतमें जैसे अंगूर और ये केवल गुण-ग्रन्थि हैं, रस-ग्रन्थि है, इसी प्रकार यह जो मैं का व्यक्तित्व है—मैं में जो व्यक्तित्व है, मनुष्यत्व है, पशुत्व है, पुरुषत्व है, स्त्रीत्व है, हिन्दुत्व है, म्लेच्छत्व है—यह सब क्या है? कि यह सब कोई करेला है, कोई बेर है, कोई आम है, कोई अंगूर है और इनके टूटनेसे, फूटनेसे, मिटनेसे जैसे पंचभूतकी कोई हानि नहीं होती—वह ज्यों-का-त्यों—वैसे ही स्त्री-पुरुष, हिन्दू-मुसलमान—इनके टूटने-फूटनेसे चैतन्यकी कोई हानि नहीं होती।

चैतन्य धातु है और यह जो हम एक-एक व्यक्ति बने हुए इधर-उधर ढिंगला रहे हैं, ढुलक रहे हैं, वह व्यक्ति ही ढुलक रहा है तत्त्व नहीं ढुलक रहा है। नरकमें जाता है व्यक्ति स्वर्गमें जाता है व्यक्ति। और चेतनका जाना-आना भी तो बड़ा निराला होता है—होती है कल्पना और मालूम पड़ता है कि पहुँच गये। जैसे देखो कि अब हम पाँवमें हैं, अब हम हाथमें हैं कि अब हम आँखमें हैं, हम सिरमें हैं; तो जैसे कोई अपने ही शरीरमें मूत्र-स्थानपर होनेका 'मैं' कर ले और कोई मल-स्थानपर होनेका 'मैं' करले तो उसने कल्पनाकी अपने नरकमें होनेकी; और अपनेको भौंहोके ऊपर होनेकी कल्पना कर ले तो उसने अपनेको

स्वर्गमें होनेकी कल्पना कर ली; पर वह है कहाँ? समूचे शरीरमें ही तो उसका मैं है न? उसका समूचा शरीर ही तो एक तरहसे उसका मैं है व्यवहारमें—पाँवसे लेकरके सिर तक, लेकिन यदि वह केवल यह ख्याल करे कि मैं केवल मूत्र-स्थानमें हूँ और केवल मल-स्थानमें हूँ तो जैसे उसने अपने ख्यालसे ही अपने लिए नरक बना लिया, ऐसे ही अनन्त-कोटि ब्रह्मात्मक जो यह विश्व-विराट् है यह 'मैं' है। अपनेको आप कहाँ रखते हो—नरकमें रखते हो कि स्वर्गमें? अपने कहाँ होनेका ख्याल करते हो—पाँवमें कि सिरमें? कल्पना ही तो है, ख्याल ही तो है!

हमारे वेदान्तमें जो चार वाद मुख्य हैं :—दृष्टि-सृष्टिवाद, अवच्छेद-वाद, आभास-वाद, प्रतिविम्बवाद। इनमें सबमें यह बात मानी जाती है कि आत्मामें गमनागमन नहीं है, एक शरीरसे दूसरे शरीरमें आत्माका जाना-आना नहीं होता; एक लोकसे दूसरे लोकमें जाना-आना नहीं होता—आत्मा तो ब्रह्म ही है। कि फिर आना-जाना क्या होता है? कि आने-जानेकी कल्पना हो जाती है, जैसे कोई कामी पुरुष सोच ले कि मैं तो मूत्र-स्थानमें ही रहता हूँ; जैसे कोई संग्रहणीका रोगी सोच ले कि मैं तो मल-स्थानमें ही हूँ; जैसे कोई टी. बी. का रोगी सोच ले कि मेरी जान तो अब फेफड़ेमें ही है, इसी प्रकार अनन्त-कोटि ब्रह्माण्डका जो अधिष्ठान है वह यदि अपनेको अपने ही अन्दर भासते हुए किसी स्थानमें ही मान ले तो? तो आत्मा नरकमें जाता नहीं, मैं नरकमें पहुँच गया, ऐसी कल्पना होती है; आत्मा स्वर्गमें जाता नहीं—मैं स्वर्गमें पहुँच गया, ऐसी कल्पना होती है। योन्यन्तरकी प्राप्ति नहीं होती, जन्मान्तरकी प्राप्ति नहीं होती—मैं जन्मान्तरमें चला गया ऐसी कल्पना होती है।

आप समझो कि यह सिद्धान्त दृष्टि-सृष्टि-वादका, अवच्छेद-वादका, प्रतिविम्ब-वादका—सभीका एक सरीखा है कि जो पूर्ण-वस्तु है उसमें गमनागमन केवल कल्पित है, परन्तु, यह कल्पना होती क्यों है कि अपने स्वरूपकी अखण्डताका बोध न होनेसे। जैसे माटी अंगूर बनकर सड़ती क्यों है अथवा कि माटी कल क्यों बन जाती है या माटी आम होकर पैदा क्यों होती है, तो तद्तद् वासनाकी एक-एक गाँठ पड़ गयी है—एक-एक चना मिट्टीमें एक-एक ग्रन्थि है वासनाकी, स्वादकी, गुणकी, अवस्थाकी, धर्मकी। अब यदि समूची मिट्टी अपनेको चना ही मानने लगती है कि मैं चना हूँ तो यह मिट्टीकी मूर्खता होगी। तत्त्व जो है वह कहीं भी आकारसे, गुणसे, धर्मसे, अवस्थासे, स्वभावसे,

परिच्छिन्नतासे कभी भी ग्रस्त नहीं होता है। यही जो आरोपित आकारमें अहंता है, यही सारे दुःखका हेतु है। हम तादात्म्यापन्न हो गये, एक हो गये! जब पैसेसे एक हो जाते हैं तब कहते हैं कि पैसे बिना हम मर जायेंगे। जब परिवारसे एक हो जाते हैं तब कहते हैं कि परिवार बिना मर जायेंगे। जब शरीरसे एक हो जाते हैं तब कहते हैं कि शरीर बिना हमारी स्थिति क्या है। ऐसे ही ब्रह्मासे एक होते हैं, विष्णुसे एक होते हैं, रुद्रसे एक होते हैं, सूर्य-चन्द्रमासे एक होते हैं, धरती-ब्रह्माण्डसे एक होते हैं। यह जिससे हम एक हो जाते हैं वह-वह हमारी कल्पना है और यदि अपनेमें हम कोई कल्पना ही न जोड़ें कि हम कौन हैं—नाम मत रखाओ अपना कि हमारा अमुक नाम है; रूप अपना मत निश्चित करो कि यह हमारा रूप है और कर्त्तव्यकी ड्यूटी अपने ऊपर मत लो—यही न—अपनेमें कर्त्तापनेका, भोक्तापनेका अध्यास मत करो, फिर देखो तुम क्या हो? ये सारी कल्पनाएँ बनायी हुई हैं, ये सारी गाँठें अपने-आपमें मानी हुई हैं। चले जा रहे हैं वासनाकी मोटरपर बैठे हुए, कहाँ कि जहाँ पैसा मिले; वासना की मोटरपर चढ़कर कहाँ जा रहे हैं कि जहाँ स्त्री मिले; वासनाकी मोटरपर चढ़कर कहाँ जा रहे हैं कि जहाँ पुत्र मिले, परिवार मिले, कुर्सी मिले! वासनाकी मोटरपर बैठकर मैं वासनावाला, मैं मोटरवाला, मैं मोटरका मालिक, मोटर मेरी-मोटर मेरे साथ जुड़ी हुई—अरे मैं मोटर। मच्छर भी एक मोटर है, पुरुष भी एक मोटर है, स्त्री भी एक मोटर है और इसीके अनुसार अपने मैंको बैठाकर—

यद् यद् कुरुते जन्तुः तद् तद् कामस्य चेष्टितम्।

कि यह होने दो, कामको रथी रहने दो, लेकिन तुम न रथी हो, न रथ हो। जहाँ न रथ है, न मार्ग है तुंम वह हो।

अथ मर्त्योऽमृतो भवति।

मरनेवाली चीजके साथ अगर अपने मैं को जोड़ोगे तो स्वयं भी मरनेवाले हो जाओगे एक जोड़ना यह है कि यह मरनेवाली चीज मेरी है। 'मेरी है', 'मेरी थी' और आगे मेरी हो जाय—ये सब जोड़ना है। और दूसरा जोड़ना यह है कि यह तो मैं ही हूँ, मैं ही था, मैं ही रहूँगा। और तीसरा जोड़ना यह है कि मैं और मेरापन शिथिल भी हो जाये परन्तु, वस्तुएँ सच्ची मालूम पड़ें। अधिष्ठानके ज्ञानसे वस्तु बाधित न हो तो थोड़ी देरके लिए मैं-मेरा हटा लोगे फिर आकर बैठ जायेगा। कुत्तेको डंडा मारकर भगा दिया फिर घरमें घुस आया—ऐसा है!

हुआ असलमें कुछ नहीं—

ना कछु हुआ न है कछू ना कछु होवनहार।
अनुभव का दीदार है अपना रूप अपार॥

हुआ कुछ नहीं—न पुनर्जन्म हुआ, न था, न आगे होगा; न लोक-लोकान्तरमें गगनागमन हुआ, न था, न आगे होगा—जैसे स्वप्नमें किसी को यह कल्पना हो जाये कि मैं पूर्व जन्मसे आ रहा हूँ और उत्तर-जन्ममें जा रहा हूँ। तो क्यों हुई यह कल्पना? इसलिए हुई कि स्वप्नमें जो शरीर मिला हुआ है—जो सोया हुआ है सो नहीं और जो सपना देख रहा है सो नहीं—सपनेमें जिस रूपमें अपने हैं उस शरीरको जब हम अपना मैं समझते हैं तब वह पूर्व जन्ममें भी कुछ था और उत्तर-जन्ममें भी कुछ होगा, यह कल्पना होती है।

स्वप्नमें दो चीज होती हैं—एक समूचे स्वप्नका द्रष्टा और एक स्वप्नमें व्यक्ति। जैसे स्वप्नमें आप बाजारमें सौदा खरीद रहे हैं, एक तो समूचे स्वप्नको देखनेवाला आत्मा और एक वहाँ मनुष्य बनकर बाजारमें सौदा खरीदनेवाला व्यक्ति। अच्छा, वह सौदा खरीदनेवाला जो व्यक्ति है उसका पूर्व जन्म है कि नहीं है? आप बताओ सौदा खरीदनेवालेका उत्तर-जन्म है कि नहीं है? कि बीस वर्ष पहले उसका ब्याह हुआ था सपनेमें और दस वर्षका उसका बेटा है और बड़ा भारी उसका मकान है और वह सौदा खरीदकर वहाँ जानेवाला है, तो सपनेमें क्या सचमुच उसका बीस वर्ष पहले ब्याह हुआ था और दस वर्षका उसका बेटा है और क्या वह वहाँसे सौदा खरीदकर अपने घर जायेगा? कि नहीं, वह उस व्यक्तिपर मैं करके जब बैठा हुआ है तब ऐसा सोचता है—यह उसका ख्याल ही है। सब ख्याल ही है कि हमारी पत्नी है, पुत्र है, मकान है और इस जन्ममें जब हम सुखी-दुःखी होते हैं तो पूर्वजन्ममें हमने पाप-पुण्य किया होगा और इस जन्ममें हम पाप-पुण्य करते हैं तो अगले जन्ममें हम सुखी-दुःखी होंगे—सारी कल्पना उस हिन्दूके मनकी है जो सपना देख रहा है। यज्ञोपवीत धारी उस सपनेमें व्यक्ति बने हुएके मनकी यह सारी-की-सारी कल्पना है। लेकिन, असलमें क्या कुछ है? वह स्वप्नके व्यक्तित्वमें जो मैं जुड़ा उसीसे भूत-भविष्य, आगे-पीछे, भीतर-बाहर, परिवार-सन्तान जुड़ गये।

जैसे स्वप्नावस्थामें समूची स्वप्नावस्थाके द्रष्टा होते हो तुम और 'मैं' जोड़ देते हो एक व्यक्तिके साथ, ऐसे ही यह जो समूची जाग्रत् अवस्था दिखयी पड़ रही है जिसमें सूर्य-चन्द्रमा, जिसमें आकाश, वायु, अग्नि, धरतियाँ दिखायी पड़ रहे हैं, उस जाग्रत् अवस्थाके द्रष्टा हो तुम परन्तु जब इस जाग्रत् अवस्थामें दीखने

वाला जो व्यक्तित्व है—यह श्रोता या वक्ता—उसको किया 'मैं', ख्याल होता है कि यह व्यक्ति अमुक सन्‌में पैदा हुआ, अमुकका बेटा है, पूर्व-जन्ममें अमुक-अमुक कर्म किये होंगे तब ऐसा उसको फल मिल रहा है और चूँकि अब अमुक-अमुक कर्म कर रहा है, इसलिए अगले जन्ममें उसको ऐसी-ऐसी योनि या ऐसे-ऐसे स्वर्ग-नरक प्राप्त होंगे। ऐसा कर्म करता है तो अमुक होगा—वहाँसे आया है वहाँ लौटकर जायेगा।—यह स्वाप्निक व्यक्तित्वमें मैं करनेके कारण है। स्वप्न पुरुषको 'मैं' समझनेके कारण, स्वप्न-पुरुषको मेरा समझनेके कारण तुम्हारा पूर्वजन्म भी हो गया, तुम्हारा उत्तर-जन्म भी हो गया, तुम दु:खी हो गये, तुम सुखी हो गये—ये सारी बातें हो गयीं। सपनेमें जो सौदा खरीदनेवाला है उसको तुमने मैं समझा; कुम्भके मेलेमें जो तुम गंगा-स्नानकर रहे हो उस गंगा-स्नान करनेवालेको तुमने मैं समझा-माने देहको 'मैं' समझा, व्यक्तित्वको 'मैं' समझा; सारा कुम्भका मेला तो तुम्हारे मनमें है, तुम्हारी दृष्टिमें है, उसको मैं नहीं समझा। जैसे तुम्हारे स्वप्नमें जो मच्छर है, घड़ियाल है, कछुआ है, चिड़िया है, वैसे ही तुम्हारी जाग्रत् अवस्थामें तुम्हारी दृष्टिमें सब दीख रहा है; और कैसा दिख रहा है जैसी वह चिड़िया है, जैसा वह मच्छर है, जैसा वह कछुआ है और जैसे हजारों स्त्री-पुरुष दूसरे हैं वैसा ही वह शरीर भी दिखायी पड़ रहा है जिसको तुम 'मैं' बोल रहे हो। अगर तुम्हें मैं कहना है तो वह मच्छर भी तुम्हारा मैं है—तत्त्वदृष्टिसे; और मैं नहीं कहना है तो जिसको तुम मैं कह रहे हो वह भी मैं नहीं है। ऐसी स्थितिमें यही काम-ग्रन्थि है!

सोऽविद्या ग्रन्थि विकरोति सोम्य।

उपनिषद्‌में अविद्या-ग्रन्थि, हृदय-ग्रन्थि, वासना-ग्रन्थि, चिज्जड़-ग्रन्थि नामसे वर्णन आता है।

तुम हो चेतन और जड़को मैं मान रहे हो! हो अपरिच्छिन्न परिच्छिन्नको मैं मान रहे हो! तुम हो स्वप्नद्रष्टा पर सपनेके एक तमाशेको मैं मान रहे हो? तुम हो जादूगर लेकिन जादूके खेलमें जो एक आदमी है उसको मैं मान रहे हो! ऐसा हुआ क्यों? बोले कि उस शरीरसे—चींटीके शरीरसे जो भोग चाहिए वह तुमको अभी नहीं चाहिए, अभी तो मनुष्यके शरीरसे जो भोग चाहिए वह चाहिए। अब मनुष्य-शरीरवाले भोगको प्राप्त करना है तो मनुष्यको मैं नहीं करोगे तो कैसे बनेगा! यही जो भोग-वासना है—भोग-वासनाकी गाँठ। पर—जैसे मिट्टी चनेकी ग्रन्थिमें बैठ गयी, गेहूँकी ग्रन्थिमें बैठ गयी, अंगूरकी ग्रन्थिमें बैठ गयी वैसे ही यह जो अपना-

आत्मा है, है तो स्वप्नावस्थाका द्रष्टा, पर मानता ऐसा है कि हम सपनेके एक आदमी हैं और दुकानमें कपड़ा देख रहे हैं। हम तो द्रष्टा हैं—द्रष्टा वह है जो समूची स्वप्नावस्थाका द्रष्टा है। उसी प्रकार जाग्रत् अवस्थाके हम द्रष्टा हैं—केवल जाग्रत् पुरुषका, एक व्यक्तिका द्रष्टा नहीं हैं, समूची जाग्रत्-अवस्थाके द्रष्टा हैं। और जाग्रत् अवस्थामें जो पूर्व और उत्तरकी कल्पना है कि अमुक योनिमें जन्म लेकर यह कर्म करनेसे यह शरीर प्राप्त हुआ है और फिर अगला कर्म करनेसे अगला शरीर प्राप्त होगा—यह भी इसी वासना-ग्रन्थिमें 'मैं' करनेके कारण है—इसीको काटना है। मुण्डक श्रुति है—

भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः।
क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे॥

भागवतमें अन्तिम चरण है—**दृष्टेऽखिलात्मनि**। **परावर** शब्द का अर्थ है—**परमपि अवरं यस्मात्**—दुनियाकी दृष्टिमें जो सबसे परे है वह भी 'अवर' है जिससे—माने छोटा है जिससे। 'पर' माने अव्यक्त, प्रकृति, सगुण ब्रह्म, अवर-ब्रह्म-**परमपि अवरं यस्मात्**—वह सगुण ब्रह्म भी जिससे अवर है, जिसका छोटा भाई है। निर्गुणमें सगुणका आरोप हुआ; निर्गुणमें सगुणका अपवाद हुआ; अध्यारोपके अनन्तर और अपवादके पूर्व निर्गुणमें सगुणकी प्रतीति होती है। अध्यारोपके के पूर्व और अपवादके अनन्तर निर्गुणमें सगुणकी प्रतीति नहीं होती। तो **परमपि अवरं यस्मात्**।—

वह सर्व-सर्व-कारण, सर्वशक्तिमान परमेश्वर जिससे 'अवर' है माने जगत्के कर्त्ता, भर्त्ता, संहर्ताके रूपमें जिसकी कल्पना की गयी है, वह जो मूल तत्त्व प्रत्यक्चैतन्याभिन्न, ब्रह्मतत्त्व है; उसका यदि दर्शन हो जाय—माने तद्विषयक अविद्याकी यदि निवृत्ति हो जाय—तो क्या हो? बोले—

भिद्यते हृदय-ग्रन्थिः।

यह जो तुम अपनेको आम-अंगूरके पैदा होते और सूखते—सींचते और बढ़ते देखते हो वह नहीं होगा; यह नारकीय, स्वर्गीय—पुनर्जन्मी जो बनते हो यह नहीं होगा। **तस्मिन् दृष्टे परावरे भिद्यते हृदयग्रन्थिः**—जिस गाँठसे बँधकरके तुम भटक रहे हो मानो कि तुमहारे हाथमें हथकड़ी लगी हो, पाँवमें बेड़ी लगी हो, उसका भेदन हो जायेगा। तुम्हारे कलेजेमें एक गाँठ लग गयी है, वह गाँठ ही तुमको खींचे लिये जा रही है!

एक बार एक आदमीने यहीं बम्बईमें हमसे बताया था। बहुत वर्ष पहलेकी

बात है। जरा आँखका कच्चा आदमी था, सुन्दरता ढूँढ़ता था। जिसकी आँख सुन्दरता ही ढूँढ़ती रहती है वह आँखके साथ ही तो बँधा हुआ है न! उसने एक दिन हमसे बताया—कि आज महाराज हम बाजारमें गये। वहाँ एक बहुत बढ़िया वस्त्र पहने हुई और घूँघट काढ़े हुई एक स्त्री देखी तो मनमें आया कि यह कितनी सुन्दर होगी और मैं उसके पीछे-पीछे चलने लगा। वह बाजारमें गयी, गलीमें गयी, सड़कपर चली—मैं भी उसके पीछे-पीछे चलता रहा! जब वह घरमें पहुँच गयी तब दरवाजेपर खड़े होकर उसने अपना घूँघट हटा दिया और बोली कि आपको बहुत तकलीफ उठानी पड़ी, अब आप अच्छी तरहसे मुझे देख लें। वह तो बहुत ही कुरूप थी, चेहरेपर चेचकके दाग भी थे, काली थी, पर कपड़ा देखकर और पाँव देखकर--जितना शरीर उसका दीखता था उसको देख-देखकर मैं उसके पीछे-पीछे चल पड़ा।

हम आपसे पूछते हैं कि वह कौन-सी चीज थी जो उस भले मानुषको मीलों तक उस स्त्रीके पीछे खींचकर ले गयी? उसके हाथमें कोई हथकड़ी तो नहीं थी, उसके पाँवमें भी कोई बेड़ी नहीं बँधी थी; कमर अथवा गलेमें कोई रस्सी भी नहीं लगायी थी—लेकिन, कोई गाँठ उसके दिलमें थी कि नहीं थी? इसीको ग्रन्थि बोलते हैं। सौन्दर्यकी वासना एक गाँठ है और उसमें तुम 'मैं' करके बैठ गये, तो जहाँ-जहाँ सौन्दर्यकी प्रतीति तुम्हें होगी या श्रवण होगा, वहाँ-वहाँ वह वासना तुमको घसीटकर ले जायेगी! और समझो कि यदि तुमने सौन्दर्य-वासनाको छोड़ दिया—तो हमको आँख सेकनेके लिए या कि आँख ठण्डी करनेके लिए—दोनों मुहावरा हैं—सौन्दर्यकी जरूरत नहीं है।

हमारे गाँवमें बोलते हैं कि अच्छा, वह चीज बताओ जिसका आना भी बुरा, जिसका जाना भी बुरा; जिसका उठना भी बुरा जिसका बैठना भी बुरा--उसका नाम बताओ। आप बता सकते हैं? बोले—इसका नाम आँख है—आँखका आना एक रोग है और आँखका जाना तो अन्धा ही होना है और आँखका उठना भी एक रोग है और आँखका बैठना भी एक प्रकारका अन्धापन ही है, रोग ही है। यह आँख-देवता ही ऐसे हैं जिनका आना भी रोग, जिनका जाना भी रोग, जिनका उठना भी रोग, जिनका बैठना भी रोग!

जब सौन्दर्य-वासनाकी गाँठ जो दिलमें है, उसके साथ जब 'मैं' करके बैठ गये 'मैं वासनावाला हूँ'—तब यही वासना—ग्रन्थि हुई और यह वासना ही तुमको घसीट-घसीटकर इधर-उधर ले जायेगी! कहाँ दौड़े हुए जा रहे हो? धन तो है

किसी दूसरे की तिजोरीमें, धन तो है बैंकमें और तुम हो भले मानुष—मनुष्यके रूपमें जीवत्व प्राणी, चेतन प्राणी, बुद्धिमान प्राणी। तुमको कौन घसीट करके धनके पास ले जाता है? बोले कि धनने हमारे हथकड़ी लगा दी है! धनने तो हथकड़ी नहीं लगायी है, उसके पास तो कोई रस्सी नहीं है। बोले कि नहीं, धनकी जो वासना है उसने चैतन्यके साथ गाँठ जोड़ ली है, गठ-बन्धन कर लिया है जैसे ब्याहमें पति-पत्नीके कपड़ेकी गाँठ बाँधते हैं; पर कपड़ेकी गाँठ तो बादमें खुल जाती है, लेकिन दिलमें जो वासनाकी गाँठ बँध जाती है कि यह मेरा पति और यह मेरी पत्नी, वह पतिके मैंको और पत्नीके मैं को बाँध देती है दोनों बँधे-बँधे डोलते हैं-वह रोवे तो वह सिर पीटे और वह रोवे तो वह छाती पीटे। क्यों भाई, रोता है दूसरा और छाती दूसरा क्यों पीटता है? बोले कि गाँठ पड़ गयी है—इसीका नाम हृदय-ग्रन्थि है!

भिद्यते हृदय-ग्रन्थिः—धनके साथ, स्त्रीके साथ, पुत्रके साथ, मित्रके साथ, प्रान्तके साथ, राष्ट्रके साथ, समूची धरतीके साथ, हिन्दूके साथ, मुसलमानके साथ, ब्राह्मणके साथ, मानवताके साथ—एक गाँठ बँध गयी है। गाँठ बँधना क्या? चेतनमें कोई गाँठ-वाँठ नहीं लगती, चेतन कोई बबूलका पेड़ थोड़े ही है कि उसमें गाँठ पड़ जाय, कोई खम्भा थोड़े ही है कि रस्सीसे कोई उसको बाँध दे! चेतन तो अनन्त-आकाशका अधिष्ठान है, दिक्-काल आदिसे अनवच्छिन्न अनन्त चिन्मात्र वस्तु है; उसमें गाँठ कैसी? गाँठ-गाँठ तो नहीं होती उसमें! गाँठ तो उसको छूती ही नहीं। कि बस, यही बात तो तुमको मालूम नहीं है। यदि तुमने कहीं यह समझ लिया कि मेरी कहीं किसी कर्मसे, किसी पाप-पुण्यसे कोई गाँठ नहीं बँधी है; धर्माधर्मसे हमारी गाँठ नहीं है; राग-द्वेषसे हमारी गाँठ नहीं है, शत्रु-मित्रसे हमारी गाँठ नहीं है, सुख-दुःखसे हमारी गाँठ नहीं है—यह तो सपनेमें जैसे कोई चीज झलकती है और चली जाती है, तब—**भिद्यते हृदयग्रन्थिः**।

बोले कि इतने दिनोंसे हिन्दू-धर्ममें सुना, ईसाई धर्ममें सुना, मुसलमान-धर्ममें सुना-यह शायद सुना हो; पर अब शायद—वायदके चक्करमें मत पड़ना; जो होवे सो होने दो।—

'पल्टू' तुम मरते नहीं साधु करो विचार।
साधु करो विचार तुम्ही कर्त्ता के कर्त्ता॥

हमारे एक पल्टू बाबा थे वे गाते थे—

का पूछै साधो उमर हमारी हो।

हे साधु तुम हमारी उमर क्या पूछते हो?

कोटि कलप ब्रह्मा भए दसकोटि कन्हाई हो।
छप्पन-कोटि यादव भए मेरी एक पलाई हो॥
का पूछौ साधो उमर हमारी हो।

क्या पूछते हो इस आत्माकी उमर? युग-पर-युग आये और चले गये, मन्वन्तर, कल्प, महाकल्प आये और चले गये—काल कितने रूपोंमें फुर्फुराया, अपने कितने रूप दिखाये कालने, लेकिन कालका जो प्रेत है वह तो केवल कल्पना-मात्र है; वह काटता होगा बेवकूफोंको, जड़ोंको काटता होगा चैतन्यके साथ उसका कोई सम्बन्ध नहीं है; चैतन्यका तो काल तमाशा है—चैतन्य कालका तमाशा देख रहा है। यह जो लम्बाई-चौड़ाई-देश है, होंगे इसके टुकड़े; होगा हिन्दुस्तानका दुश्मन पाकिस्तान और मुसलमानका दुश्मन हिन्दुस्तान-भले ही होगा, लेकिन तुम्हारे आत्म-चैतन्यमें हिन्दुस्तान-पाकिस्तानका भेद जरा-भी नहीं है; महाराष्ट्र-गुजरातका कोई भेद नहीं है; मानव-पशु-पक्षी-देवता, दानव!

कोटि-कोटि-ब्रह्माण्डका कोई भेद नहीं है। कहाँ मैं करके बैठे हो? इतनी छोटी जगहमें, इतने छोटे टुकड़ेमें अपने मैंको रखते हो? कभी सोचा है तुम कौन हो?

यह वासनाकी जो ग्रन्थि है इसपर बैठना ही मृत्यु है, क्योंकि इसमें बड़ा संघर्ष है। एक बात आपको बतावें—दुनियामें ऐसा कोई व्यक्ति नहीं है जो एक ही वासनासे वासित है। गन्धकी वासना अलग, रसकी वासना अलग, रूपकी वासना अलग, स्पर्शकी वासना अलग, स्त्रीकी वासना अलग, पुत्रकी वासना अलग, धनकी वासना अलग, कीर्तिकी वासना अलग। यह क्यों? कि मनुष्य देशसे अपरिच्छिन्न है—देशसे परिच्छिन्न नहीं है न! यह आत्मदेव है। अपनेको एक देहमें रखना इसको भारी पड़ता है। परिच्छिन्न जब मानता है तो खुद जब नहीं फैल पाता तो अपना नाम, अपना यश, अपनी कीर्त्ति, अपनी छाती फैलाकर झूठा सन्तोष करना चाहता है। जब यह देखता है कि हम तो पाँच-सौ वर्षतक नहीं रहेंगे तब सोचता है कि चलो एक धर्मशाला ही ऐसी बना दें जो पाँच-सौ वर्षतक रहे—है न? यह स्वयं पाँच-सौ वर्ष रहनेमें अपनेको असमर्थ पाता है, क्यों? बोले—देह हो गया और देह तो पाँच सौ-वर्षतक रहेगा नहीं। बोले कि तब हम अजर-अमर कीर्त्तिकी प्रतिष्ठा करेंगे; खुद तो साढ़े-तीन हाथमें फँस गया तो कहाँसे फैले? लेकिन स्वभाव तो इसका फैलनेका है, तो बोलता है कि सब जगह हमारा नाम छा जाय।

यह परम ऐश्वर्यशाली है। लेकिन मन ही इसका हुक्म नहीं मानता है और यह कहता है कि हम सारी दुनियाको अपने वशमें करके अपना हुकुम मनवावेंगे।

समझो-हम तो खेतिहर हैं, किसान हैं, हम जानते हैं कि अगर एक ही धरतीमें, एक ही गड्ढेमें पाँच-सात तरहके पेड़ लगा दिये जायँ—उसमें आम हो, पीपल हो, बबूल हो, अशोक हो, बड़ हो—तो क्या होगी उन पेड़ोंकी गति-मति आप जानते हैं? या तो वे मर जायेंगे, उनमेंसे एक रह जायेगा और या तो आपसमें लड़ेंगे या सब-के-सब दुबले हो जायेंगे और अन्तमें क्षीण हो जायेंगे। यह जो एक ही हृदयमें तरह-तरहकी वासना है यह संघर्षकी सृष्टि करती है। वह आदमी कभी सुखी नहीं रह सकता जिसके इस नन्हें-मुन्ने दिलमें बहुत-सारी वासनाएँ बैठकर आपसमें संघर्ष कर रही हों, टकरा रही हों। और यह कहो कि हम दिल को तो रख लेंगे और वासनाओंको मिटा देंगे तो यह होनेवाला नहीं है, बिना वासनाके तो दिल रहता नहीं है। तो ऐसी स्थितिमें क्या करना पड़ेगा?

कि वासना - ग्रन्थिका भेदन यही है कि इस दिलमें जो तुम्हारा मैं अटका हुआ है उसके बारेमें विचार करो कि यह सचमुच अटक गया है कि अटका हुआ नहीं है? और जबतक संशय रहेगा ग्रन्थि-भेदन नहीं होगा। संशयमें तो अन्धकार भी रहता है, भ्रम भी रहता है—आधा दिखे और आधा न दिखे तब भी संशय रहता है। कोई भी चीज पूरी-पूरी दिख जाय तो उसमें संशय नहीं रहता है। स्फीतालोक मध्यमवर्ती घटके सम्बन्धमें कोई भ्रम नहीं होता। स्पष्ट-प्रकाशमें कोई संशय नहीं है कि यह स्त्री है या यह पुरुष है। ऐसे ही जो आत्म-तत्त्वका दर्शन कर लेता है वह जान जाता है कि एक शरीरकी वासना-ग्रन्थियोंके साथ हमारे मैं का वैसा ही सम्बन्ध नहीं है जैसा दूसरे शरीरमें रहनेवाली वासना-ग्रन्थियोंके साथ। जैसे शरीरमें रहनेवाला आकाश इस शरीरकी वासनाओंसे गन्दा नहीं होता वैसे ही दूसरे शरीरकी वासनाओंसे भी गन्दा नहीं होता। और शरीरकी वासनाओंसे जैसे काल गन्दा नहीं होता, जैसे देश गन्दा नहीं होता, जैसे आकाश, वायु, अग्नि, जल, पृथिवी गन्दे नहीं होते, ठीक वैसे ही ईश्वर आत्मा-परमात्मा गन्दा नहीं होता। चैतन्य चम-चम-चम जगमग-जगमग स्वयं प्रकाश सर्वाधिष्ठान अद्वितीय वस्तु वह कहीं भी है, किसी भी कर्मसे लेपको प्राप्त नहीं होता—

न लिप्येत कर्मणा पापकेन।

पाप-कर्मसे उसका लेप नहीं होता। तत्त्वज्ञानी पुरुषकी महिमा ही यही है—

नासौ तपति किमहं साधु नाकरवम् किमहं पापमकरवम्।

उसको यह पश्चात्ताप नहीं होता कि मैंने यह अच्छा काम क्यों नहीं किया; उसको यह अभिमान नहीं होता कि मैंने यह अच्छा काम किया। बुरे कामकी ग्लानि नहीं, अच्छे कामका अभिमान नहीं। ब्रह्मज्ञपुरुषकी यह नित्य महिमा है कि वह कर्मसे बढ़ता नहीं और कर्मसे छोटा होता नहीं—

एष नित्यो महिमा ब्राह्मणस्य न कर्मणा वर्द्धते नो कनीयान्॥

गोरा चाम होनेसे तुम श्रेष्ठ हो गये, काला चाम होनेसे तुम हीन हो गये, यह काम होनेसे तुम बड़े हो गये, यह काम होनेसे तुम छोटे हो गये—अपने-आपमें स्वारसिक, स्वाभाविक, नैसर्गिक जो शुद्धि है, जो पवित्रता है उसको तो जानते नहीं और नैमित्तिक पवित्रताको स्वीकार करते हो कि नैमित्तिक पवित्रता आयी और नैमित्तिक अपवित्रता आयी- यह वासना-ग्रन्थि है।

जब हृदयमें रहनेवाली इन ग्रन्थियोंका हृदयके साथ ही भेदन हो जाता है—न हृदय मैं हूँ, न हृदय मेरा है, न हृदय सच्चा है। जैसे मच्छरका हृदय मेरा नहीं है वैसे ही यह हृदय भी मेरा नहीं है। जैसे मच्छरका हृदय मैं नहीं हूँ वैसे ही यह हृदय भी 'मैं' नहीं है। जैसे मिट्टी करेलेकी कड़वाहटके साथ सम्बन्ध नहीं रखती है और अंगूरकी मिठासके साथ भी सम्बन्ध नहीं रखती है वैसे ही अपना जो चैतन्य-स्वरूप है वह न मच्छरके साथ एक है और न मनुष्यके साथ एक है, न देवताके साथ एक है, न ब्रह्मा-विष्ण-महेशके साथ एक है—भला!

यदि अपनेसे अन्य दृश्य-पदार्थको, यदि अपनेसे किसी ज्यादा उम्र वालेको और ज्यादा फैले हुए को और ज्यादा वजनदारको और ज्यादा कर्मीको, ज्यादा गुणीको मैं मान बैठोगे तो ग्रन्थि पड़ गयी—'यह' को 'मैं' मानना ही ग्रन्थि है, अन्यको आत्मा मानना ही ग्रन्थि है, अपने सिवाय दूसरेको सत्य मानना ही ग्रन्थि है और अपने सिवाय दूसरेको सुख मानना ही ग्रन्थि है। अपनेसे अन्यको सुख मानोगे तो ऐसी गाँठ पड़ेगी जो तुमको तुम्हारे स्वरूपमें-से निकाल करके जिसको तुम सुख मानेगे उसमें ले जाकर डाल देगी। यदि तुम अपनेसे अन्यको जड़ मानोगे तो उसके साथ मैं करके तुम भी जड़ हो जाओगे। अपनेसे अन्यको यदि तुम मृत्युशील मानोगे तो उसके साथ मैं करके तुम भी मृत्युशील हो जाओगे। इसलिए अपने साक्षी-स्वरूप, अपने ब्रह्म-स्वरूप, अपने अद्वितीय अनन्त

स्वरूपसे अतिरिक्तको मैं मानना, मेरा मानना और उसको सच्चा मानना—इसीका नाम ग्रन्थि है। अपने स्वरूपका अज्ञान—यह अविद्या-ग्रन्थि है और उसके कारण कहीं भी, किसी भी वस्तुमें सत्यत्वकी भ्रान्ति, ममत्वकी भ्रान्ति, अहमत्वकी भ्रान्ति—यह अविद्या वासना-ग्रन्थि है।

अथ मर्त्योऽमृतो भवति—अब तुम सचमुच जैसे अमर थे, जैसे अमर हो, वही तुम हो; अब मृत्यु तुम्हें छू नहीं सकती। **अत्र ब्रह्म समश्नुते**—अत्र माने इसी जीवनमें। ये गाँवके लोग पुरोहितोंसे, ब्राह्मणोंसे धर्मकी बात ज्यादा सुनते हैं; तो उनके मनमें यह ख्याल होता है कि हम कथा सुनेंगे तो हमको धर्म होगा, पुण्य होगा और धर्म-पुण्य होगा तो हमारा परलोक बनेगा—मरनेके बाद हमारी अच्छी गति होगी। एक दृष्टिसे देखो तो यह बहुत अच्छी बात है, क्योंकि लोक बनानेके लिए तो स्वयं इतने बुद्धिमान हैं कि कुछ दूसरेसे सीखनेकी जरूरत नहीं है—पण्डितजीसे क्या सीखेंगे, बाबाजीसे क्या सींखेंगे कि पैसा कैसे कमाया जाता है? लोक बनानेके लिए तो पण्डितजी के पास, बाबाजीके पास जायेंगे नहीं; कथा सुननेके लिए भी नहीं जायेंगे। तो ब्राह्मण, पण्डित यह अच्छा संस्कार डालते हैं कि यदि तुम कथा-वार्त्ता सुनोगे, धर्म-पुण्य करोगे तो तुम्हें पुण्य प्राप्त होगा और तुम्हारा परलोक बन जायेगा। लोग लोक तो खुद बनाते हैं और परलोक बनानेके लिए आते हैं कथा सुनने। लेकिन, महात्माओंका यह कहना है कि जैसे धर्म करो इस जन्ममें तो उसका फल परलोकमें मिलता है वैसे ही यह वेदान्तका श्रवण जो है यह इस जन्ममें सुनो और दूसरे जन्ममें या दूसरे लोकमें इसका फल मिले, इसके लिए नहीं है। यह तो असलमें तुम्हारे लोकको ही पूरी तरह बनानेके लिए और परलोककी चिन्ता मिटानेके लिए है।

वेदान्त-श्रवण परलोकका तो भय मिटा देता है और इस लोकको बिलकुल ठीक-ठीक बना देता है। ठीक-ठीक बनानेका मतलब क्या है कि इससे क्या पैसा मिल जायेगा? इससे क्या भोग मिल जायेगा? तब हमारा लोक इससे क्या बनेगा? कि लोक तुम्हारा इससे यह बनेगा कि दिन भरमें जो सत्रहबार तुम रोते हो—हमारे पास यह नहीं, हमारे पास यह नहीं, हमको यह चाहिए, हमको यह चाहिए—यह जो तुमको दृष्ट-दुःख है, हम यह नहीं समझते इसका भी दुःख, हम ईश्वरको नहीं जानते इसका भी दुःख, मरकर कहाँ जायेंगे इसके बारेमें अन्धकार, जायेंगे कि नहीं जायेंगे, कि यहीं रहेंगे यह भी कुछ नहीं मालूम और जरा-जरा-सी बातपर-किसीने आँख टेढ़ी करके देखा तो ही रोने

लग गये, किसीने कड़वी बात कह दी तो रोने लग गये, पाँच रुपया चला गया तो रोने लग गये, जुकाम हो गया तो रोने लग गये, डॉक्टरको दो रुपया ज्यादा देना पड़ गया तो रोने लग गये—यह दिन भरमें सत्रह बार जो तुम रोते हो, यह जो तुम्हारे मनमें मुर्दोंको याद करके जो दुःख होता है और अनहुओंकी याद करके, कल्पना करके भय होता है और जो बेवफा लोगोंके साथ तुम मोह करके अपने आपको दुःखी कर रहे हो—यह सारा जो संसारका प्रपञ्च-झगड़ा है वह सारा-का-सारा वेदान्त-श्रवणसे निवृत्त हो जाता है।

अथ मर्त्योऽमृतो भवति—अमृतों भवतिका अर्थ है कि एक तो मृत्युके समान जो कष्ट हैं तुम्हारे जीवनमें—शोक-भय-मोह आदि—उनकी निवृत्ति हो जायेगी और तुम्हें अपनी ही मौतका जो भय है सो भी निवृत्त हो जायेगा—अमृतो भवति। तुम ऐसे अमृत हो जाओगे कि दूसरे लोग जब देखेंगे कि इसके हृदयमें राग नहीं, रागकी ग्रन्थि नहीं है, द्वेषकी ग्रन्थि नहीं है, शोक-मोह इसको नहीं सताते हैं, इसके चित्तमें किसीके प्रति कोई दुर्भाव नहीं है, कोई संघर्ष इसके जीवनमें है ही नहीं है—तो तुम्हारे इस सहज सादे-जीवनको देखकर लोग यही सोचेंगे—चाहेंगे कि हम इसके पाँवकी धूल चाटें—'अमृतो भवति'। तुम अमृतमय हो जाओगे, सारी सृष्टिके लिए तुम अमृत मय हो जाओगे; तुम्हारे मुँहसे जो वाणी निकलेगी वह लोगोंके लिए अमृत हो जायेगी, तुम्हारे शरीरसे जो हवा निकलेगी वह लोगोंके लिए अमृत हो जायेगी, तुम्हारी नजर जो लोगोंपर पड़ेगी वह अमृत हो जायेगी, जिसको तुम छू दोगे वह अमृत हो जायेगा।

यद् यद् पश्यति चक्षुर्भ्याम् यद्यद् स्पृश्यति पाणिभ्याम्।
स्थावराणि अपि मुच्यन्ते किं पुनः इतरे जनाः॥

श्रीउड़ियाबाबाजी महाराज उपनिषद्के इस श्लोकको बारम्बार बोलते थे कि तत्त्वज्ञानी अपने हाथसे जिस वर्तनको छू देता है, जिस पशुको छू देता है, जिस चूहेपर हाथ फेर देता है, जिस बिल्ली-कुत्तेपर अपना हाथ रख देता है, वह भी मुक्त हो जाता है, जिसको अपनी ज्ञान-दृष्टिसे देख लेता है वह भी मुक्त हो जाता है—**स्थावाराण्यपि मुच्यन्ते**—जड़ भी मुक्त हो जाते हैं, चेतनकी तो बात ही क्या?

कहनेका मतलब यह है कि तत्त्वज्ञानीकी दृष्टिमें कोई जड़ तो है ही नहीं, कोई बद्ध तो है ही नहीं, उसकी दृष्टिमें कोई जीव तो है ही नहीं, लोग स्वयं ही अपनेको जीव मानते हैं, ब्रह्मवेत्ता किसीको जीव थोड़े ही देखता है। लोग स्वयं अपनेको ब्रह्म मानते हैं, ब्रह्मवेत्ता किसीको बद्ध थोड़े ही देखता है।

हमको तो एक दिन बड़ी खुशी हुई। हम मोकलपुरके बाबाके पास गये तब हमारे पास शंकारानन्दी टीका थी। उनके पास तो पोथी नहीं थी—वे तो पोथी-पत्रा नहीं रखते थे। उन्होंने पोथी मेरे हाथमें-से ले ली और खोल दिया ऐसे ही। उसमेंसे एक वचन निकल आया कि—जो ऐसा मानता है कि मैं वेदान्त-श्रवण, निदिध्यासन करके मुक्त हो गया और बाकी लोग बद्ध हैं, वह अभी मुक्त नहीं हुआ है वह बद्ध ही है—

न स मुक्तः किन्तु वाचा मुक्तः।

जिसकी ऐसी दृष्टि है कि मैं मुक्त हूँ और दूसरे लोग बद्ध हैं उसको अभी तात्त्विक-मुक्तिका ज्ञान नहीं है। अरे, सबके शरीरमें जो तत्त्व है वह तो मुक्त-ही-मुक्त है। जिस दिन हमको यह मालूम हुआ कि तत्त्वज्ञानीकी दृष्टिसे तो हम मुक्त हैं तो हमने कहा कि तत्त्वज्ञानीकी दृष्टि सच्ची और हमारी दृष्टि झूठी। हम जो अपनेको बद्ध मानते हैं वह हमारी बेवकूफी है और तत्त्वज्ञानी जो हमको मुक्त मानता है वह उसका सच्चा ज्ञान है। सच्चे ज्ञानके अनुसार हम मुक्त हैं, अज्ञानके कारण हम अपनेको बद्ध मानते हैं, सच्चे ज्ञानकी दृष्टिसे तो हम बिलकुल मुक्त-ही-मुक्त हैं। इसमें संशय करनेका कोई कारण नहीं है—

यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि श्रिताः।

कठोपनिषद् है यह, इसके शान्ति-पाठको एक बार फिर ध्यानसे देखलें। **'सह नाववतु'**—श्रोता और वक्ता दोनोंकी एक साथ रक्षा हो माने एक साथ दोनों अनिष्टसे बचें। **सह नौ भुनक्तु**—दोनोंका एक साथ पालन हो, माने दोनोंको साथ-साथ इष्टकी प्राप्ति हो। **सहवीर्यं करवावहै**—हमलोग एक उद्देश्यसे, एक साथ परिश्रम करें, माने हमारे पराक्रमकी, हमारे वीर्यकी, शक्तिकी एक ही दिशा हो, हम एक ही ओर चलें। **नावधीतम्**—हमलोगोंका जो अधीत है, अध्ययन है यह तेजस्वी होवे—माने अविद्याकी निवृत्तिमें समर्थ होवे। और **मा विद्विषा है**—हमलोग परस्पर विद्वेष नहीं करें। परस्पर विद्वेष न करें यह जीवनमुक्ति है और अध्ययन तेजस्वी हो या ब्रह्मविद्याके द्वारा अविद्याकी निवृत्ति है और 'सहवीर्यं करवाहै'—हम श्रवण-मनन-निदिध्यासन साथ-साथ करें और हमारी रक्षा हो अर्थात् हृदयमें शान्ति रहे और काम-क्रोधादि जो उपद्रव हैं वे हमें उपद्रुत न करें। इस तरह पाँच बात हो गयी—काम-क्रोध आदिके उपद्रवोंसे रक्षा, शान्ति और साधनाका एक लक्ष्य और निद्याके द्वारा अविद्याकी निवृत्ति और परस्परमें द्वेष नहीं

होवे अर्थात् अक्षुण्ण जीवन्मुक्ति—हमलोगोंको प्राप्त होवे। यह शान्ति-पाठ करके हम कठोपनिषद्का स्वाध्याय करते हैं।

अब ये कहते हैं कि ये मर्त्य-जो अपनेको मरनेवाला समझता है— मरनेवाला है नहीं, परन्तु मरनेवाला समझता है। बुद्धिमें ही मर्त्यत्व है वस्तुमें नहीं। 'मैं मरूँगा' यह मनकी एक कल्पना है, असलमें वस्तुकी मृत्यु नहीं है। तो जो इस कल्पनासे युक्त हो गया है कि मैं मरूँगा या पहले मर चुका हूँ, वह मर्त्य है।

देखो, क्या नासमझीकी बात है—जो पहले मर चुका होता वह आज होता ही नहीं, वह तो मर गया—मर गया सो मर गया; परन्तु आज है, इससे यह सिद्ध है कि हम कभी पहले मरे नहीं। कपड़े बदले हों, चोले छूटे हों, लेकिन हम मरे नहीं, आज हैं। और 'आगे मरेंगे'—यह किस अनुभवके आधारपर अनुमान करते हो? यह अनुमान भी नहीं है। हमलोगोंका शरीर मरते देखते हैं, आत्माको मरते नहीं देखते,अजी, आत्माकी बात छोड़ो, आकारको टूटते देखते हैं, तत्त्वको मरते नहीं देखते,—मिट्टीको भी मरते नहीं देखते, पानीको भी मरते नहीं देखते, आग, वायु और आकाशको भी मरते नहीं देखते—एक शकलको टूटते देखते हैं। जो अपनेको शकल-सूरत-मैं मानकर बैठा है, वही अपनेमें मरनेकी कल्पना करता है, जो अपने सहज स्वरूपको जानता है वह अपने मरनेकी कल्पना नहीं करता है—

अथ मर्त्योऽमृतो भवति—जो मरनेकी कल्पनासे आक्रान्त हो गया है—जैसे कोई नशा हो जाय और दूसरेको कोई दूसरा समझे, अपने आपको ही दूसरा समझले, तो केवल भ्रम ही है कि मैं मरता हूँ! तो, इस भ्रान्तिसे जो युक्त है कि मैं मर्त्य हूँ, मैं मरनेवाला हूँ, वह अमृत हो जाता है। अमृत हो जाता है का अर्थ हुआ कि भूल मिट जाती है।

अमृतमें तीन बातें हैं—मृत्यु न होना सत् होना है परन्तु, वह सत् मैं है कि दूसरा है? तो यहाँ तो 'अमृतो भवति'—अपने आपको ही अमृत बताया गया है न, इसलिए यह चेतन हुआ, क्योंकि अपना-आपा तो चेतन होता है; और अपना-आपा तो परम-प्रेमास्पद होता है, इसलिए वह आनन्द है, रस है। अमृतो भवति का अर्थ हुआ कि तुम सत्-चित् आनन्द हो और जितने आकार हैं वे सब आरोपित हैं। मैं साढ़े तीन हाथका हूँ—यह साढ़े-तीन हाथकी जो लम्बाई-चौड़ाई है, यह देशकी उपाधिसे अपनेमें कल्पित आकार है। मेरी उम्र सौ-पचास वर्षकी है, यह कालकी उपाधिसे अपनेमें कल्पित उम्र है। कालमें महीना, संवत्सर, मन्वन्तर और कल्प-

ये सब कल्पित आकार हैं। देशमें पूरब-पश्चिम-उत्तर-दक्षिण—ये कल्पित आकार हैं। और वस्तुमें कीड़ा और मकोड़ा और मनुष्य और पशु और हिन्दू और मुसलमान—ये सब कल्पित आकार हैं। तो, कल्पित आकार कभी तत्त्वको स्पर्श नहीं करता।

वस्तुमें कल्पित आकार और उसका नाम, देशमें कल्पित आकार और उसका नाम और कालमें कल्पित आकार और उसका नाम—देश-काल-वस्तु-तीनोंकी समष्टिसे युक्त होकर जब चैतन्यपर दृष्टि जाती है तब उसको ईश्वर बोलते हैं और चूँकि यह देश-काल-वस्तुकी संयुक्त समष्टि मुझमें ही भास रही है—मुझ चैतन्यमें ही, इसलिए मुझमें न देशमें पूर्व-पश्चिम-उत्तर-दक्षिणकी कल्पनाका सम्बन्ध है और न कालमें भूत-भविष्य-वर्तमानका सम्बन्ध है और न वस्तुमें यह-वह-मैं-तूका सम्बन्ध है; तब यह जो अखण्ड चैतन्य है यह अमृत है। अमृत शब्दका अर्थ है—दुःखसे रहित, जड़तासे रहित और मृत्युसे रहित—यह तीन अमृत शब्दका अर्थ है।

वेदान्त-विद्या, ब्रह्म-विद्या यह बात बताती है कि जो अपना अमृतत्व है यह जानने-मात्रसे मिल जाता है—यह वेदान्त-विद्याकी विशेषता है।

तमेवं विद्वान् अमृत इह भवति—इस श्रुतिमें शब्दपर ध्यान दें—**तम् एवं विद्वान्**—उसको ऐसे जानो, मानो आत्माके रूपमें जानो। जाननेसे क्या होगा कि **इह**—मरनेके बाद नहीं, जिन्दा रहते ही, इसी धरतीपर, इसी शरीरमें। आज ही सबेरे कोई शब्द देखना था तो निरुक्त निकाला। तो अपने आप ही उसमें 'ऋक्' शब्द मिल गया—जिससे ऋचा शब्द बनता है। 'ऋचा' शब्दका अर्थ निरुक्तमें लिखा हुआ था **अर्च्यते अनया इति ऋक् देहाः**—जिसके द्वारा भगवान्की अर्चा सम्पन्न होती है उसको बोलते हैं ऋक्-देहा-जिससे भगवान्की स्तुति करते हैं वे वेदकी ऋचा मन्त्र हैं। निरुक्तमें लिखा था कि जिसके द्वारा भगवान्की पूर्णताकी आराधना होती है वही देह है। जो परिच्छिन्न है ही इसीलिए कि पूर्णताकी आराधना करे, जो व्यष्टि है ही इसीलिए कि पूर्णतामें मिल जाय; जो व्यक्ति है ही इसीलिए कि जातिसे जुदा न हो और जो विशेष है ही इसलिए कि सामान्यसे पृथक् न हो, जो परिच्छिन्न भासता ही इसीलिए है कि वह अपरिच्छिन्नसे जुदा नहीं है; इस शरीरका नाम ही ऋक् है। वेद-मन्त्र क्या है? कि यह शरीर ही वेद-मन्त्र है—'अर्च्यते अनया इति ऋक् देहः'—**यह ऋचा अक्षरे परमे व्योमन्**—इसी मन्त्रका अर्थ देख रहे थे।

ये तं न वेद किं ऋचा करिष्यति।

यदि इस देहमें परमात्माको नहीं जाना तो यह देह निरर्थक गया, यह व्यक्तित्व निरर्थक गया। **किं ऋचा करिष्यसि**—ऋक् प्राप्ति व्यर्थ। पण्डित लोग उसका अर्थ करते हैं कि वेदका पढ़ना व्यर्थ हुआ यदि परमात्माको नहीं जाना; और निरुक्तमें अर्थ लिखा था कि शरीरकी प्राप्ति व्यर्थ हुई यदि परमात्माको नहीं जाना। उसमें लिखा है कि यह आँख एक मन्त्र है, यह कान एक मन्त्र है—ये अर्थका प्रकाशन करते हैं न! **अर्थ प्रकाशकत्वात्**—अर्थका प्रकाशन करनेके कारण नाक एक मन्त्र है, कान एक मन्त्र है, आँख एक मन्त्र है, जिह्वा एक मन्त्र है!

अयं मे हस्तो भगवान्।

ये मेरे हाथ नहीं हैं, ईश्वर हैं। ऋग्वेदका मन्त्र है यह।

अयं मे हस्तो भगवान् अयं मे हस्तो भगवत्तरः।

ये मेरे हाथ ईश्वर हैं और ये मेरे हाथ बड़े ईश्वर हैं—भगवत्तरः—ये भगवान्से बड़े ईश्वर हैं। एक-एक ज्ञान हैं,ये हाथ एक ज्ञान, नाक एक ज्ञान, कान एक ज्ञान, हृदय एक ज्ञान, सिर एक ज्ञान; और स्थानके भेदसे ज्ञान में भेद करतें हैं! असलमें स्थानका जो भेद है वह ज्ञानात्मक ही है—ज्ञानमें स्फुरणा-मात्र ही है, कल्पित ही है इसलिए केवल ज्ञान ही है। तो **अमृतो भवति।**

तमेवं विद्वान् अमृत इह भवति

तमेतं वेदानुवचने न ब्राह्मणाः विविदिशन्ति।

और वह जो मन्त्र आप हमेशा पढ़ते हैं न—

वेदाहमेतं पुरुषं महान्तं आदित्यवर्णं तमसः परस्तात्।

तमेव विदित्वाऽतिमृत्युमेति।

मत्युम् अत्येति=अमृतो भवति—उसका भी अर्थ यही हुआ अमृत हो जायेगा भाई! कैसे? कि 'तमेव विदित्वा'—उसको जानकर। 'तमेव'-किसको? कि 'वेदाहमेतं पुरुषं महान्तं'—मन्त्रके पूर्वार्द्धमें जिसको 'एतम्' कहा गया मन्त्रके उत्तरार्द्धमें उसीको 'तम्' कहा गया। माने जो 'तत्' पदका अर्थ है परोक्ष वही 'एतद्' पदका अर्थ है अपरोक्ष—आत्मा और परमात्माकी एकताको जानकर मृत्युका अतिक्रमण होता है। मृत्युका अतिक्रमण होता है माने जड़में मृत्यु है उसका भी अतिक्रमण होता है, दुःखमें मृत्यु है उसका भी अतिक्रमण होता है। माने हम सम्पूर्ण काल-परिच्छिन्नता, देश-परिच्छिन्नता, वस्तु-परिच्छिन्नता, असत्, जड़ और दुःखसे मुक्त हो जाते हैं—'मृत्युं अत्येति'। यह बात हुई।

अब वेदान्त-विचारमें अमृतत्वकी प्राप्ति कैसे होती है, यह अमृत क्या है यह देखना है! विषयी लोग कहते हैं कि जब हम विषय-भोग करते हैं तब उसमेंसे अमृत निचोड़ लेते हैं; उसीमेंसे रस, स्वाद और सुख मिलता है। धर्मात्मा लोग कहते हैं कि यहाँ हम धर्म करते हैं तो अपने धर्मानुष्ठान—परिश्रमसे उपार्जित धन और परिश्रम—इन दोनोंके द्वारा हम एक नवीन अमृत उत्पन्न करते हैं और उसको स्वर्गमें पीते हैं। उपासक लोग कहते हैं कि हम भावनासे एक अमृत उत्पन्न करते हैं और उसका आस्वादन करते हैं। योगी लोग कहते हैं कि एक सहज अमृत है—गगन गुफामें अजिर झरे—कि वह परमात्मा जो है वह रस स्वरूप है, अमृत-स्वरूप है और वह गगन-गुफामें अखण्ड-रूपसे सहज-भावसे झरता ही रहता है। ब्रह्मज्ञानी कहते हैं कि ऐसी कोई रात आपकी नहीं बीती जिस रात वह अमृत आपके जीवनमें प्रकट न हुआ हो, ऐसा कोई दिन नहीं बीता जिसमें वह अमृत आपके जीवनमें प्रकट न हुआ हो—प्रत्येक दिन, प्रत्येक रात और प्रत्येक क्षण अमृतसे लथ-पथ होकर, ओत-प्रोत होकर—उस अमृतसे अनुस्यूत होकर ही वह अमृत आपके जीवनमें आता है। बह रहा है बेरोक-टोक। चन्द्रमामेंसे वही अमृत बरस रहा है, सूर्यमें-से वही अमृत बरस रहा है। अरे, उनकी बात छोड़ो तुम्हारी आँखोंमेंसे वही अमृत बरस रहा है, तुम्हारी वाणीमें-से वही अमृत बरस रहा है, तुम्हारे रोम-रोमसे वही अमृत बरस रहा है और तुम्हारे मनसे, तुम्हारे हृदयसे, तुम्हारे अहमर्थसे, वही जो पूर्ण अमृत है उसका झरना झरता रहता है लेकिन तुम्हें वह अज्ञात है। तब करें क्या? बोले कि भाई, उसमें भी एक मजा है।

रातको भाईजी हनुमान प्रसादजी पोद्दारका एक तार आया कि एक साधु आया है—नाम लिखा था—और वह आपके नामसे कुछ माँग रहा है तो आप उत्तर दीजिये। वे बड़े हैं और भक्तराज हैं। सबेरे मैंने उनको तार दिलवाया कि मैं किसीकी सेवामें बाधा क्यों डालूँ, सब परमेश्वरके स्वरूप हैं, मैं उन्हें पहचानता नहीं और मैंने किसीको भेजा नहीं।

इसी प्रकार जो अमृत है हम उन्हें पहचानते नहीं—भला! सब परमेश्वरका स्वरूप है, हम उन्हें पहचानते नहीं। वेदान्त-विद्या, ब्रह्म-विद्या क्या है कि वेदान्त यह नहीं कहता कि तुम ब्रह्मको चाहो; वह कहता है कि तुम ब्रह्मको चाहते हो। वेदान्त सत्यका निरूपण करता है, सत्यका निर्माण नहीं करता—यह आप जानो। ज्ञानसे जो वस्तु प्राप्त होती है वह पहलेसे ही प्राप्त होती है। मकान बनानेका नाम

ज्ञान नहीं है, बने बनाये मकानको पहचाननेका नाम ज्ञान है भला! पहचाननेका नाम ज्ञान है! तो—**तमेवं विद्वान् अमृतैव भवति।**

यदि उसको आप पहचान जाओ तो वही हो!

न तत्र सूर्यो भाति न च चन्द्र तारकम्
नेमा विद्युतो भान्ति कुतोऽयमग्निः।

यह हुआ परमात्माका व्यतिरेक मुखसे प्रतिपादन और—

तमेव भान्तं अनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति॥

यह हुआ अन्वय मुखसे प्रतिपादन। पहले दुनियासे अलग करके देखा और फिर दुनियामें उसको भरा पाया। दुनियासे अलग करके जब उसको पहचान लिया तब देखा कि सारी दुनियाके रूपमें वही सहज है। सहज आनन्द है, सहज ज्ञान हैं, सहज सत्ता है।

हम यह कहाँ कहते हैं कि तुम प्रभुको चाहो। भक्तिका विधान नहीं है। **वृत्ति साध्यत्वाभावः**—भक्तिके जो आचार्य हैं शाण्डिल्य आदि वे कहते हैं कि भक्ति कृति-साध्य नहीं है, माने हम कर्मसे भक्ति नहीं करते हैं, प्रयत्नसे भक्ति नहीं करते हैं—भक्ति बनावटी नहीं है। तब भक्ति क्या है, कि भक्ति यह है कि हम सुख चाहते हैं—सुख चाहते हैं यह सच्ची बात है न! कैसा सुख? तो बोले कि जो सब जगह होवे, सब समय होवे, सबमें होवे, अनायास होवे, जिसमें पराधीनता न होवे और ज्ञान-स्वरूप होवे ऐसा सुख हम चाहते हैं। कीड़ा भी यही चाहता है, मकोड़ा भी यही चाहता है और इस सुखका यदि हम अनुवाद करें तो यह निकलेगा कि हम सब लोग जिसका नाम परमेश्वर है उसीको चाहते हैं। चींटी भी उसीको चाहती है और हाथी भी उसीको चाहता है! जब हम भक्तिका वर्णन करते हैं तब यह नहीं कहते हैं कि तुम भक्ति करो, यह कहते हैं कि तुम्हारे हृदयमें जो सचमुच अनादिकालसे परमेश्वरकी माँग है, उसको समझो। तुम कोई दूसरी वस्तु नहीं चाहते हो सिर्फ उसी-उसीको चाहते हो। अपनी माँगको समझ लेते हो तो तुम भक्त हो भगवान्के, क्योंकि तुम्हारी माँग भगवान्के सिवाय और कहीं पूरी ही नहीं होती है और तुम्हारी माँग जिसके लिए है वह ईश्वरके सिवाय दूसरी कोई चीज नहीं है, चाहे तुम उसका नाम ईश्वर रखो और चाहे मत रखो! इसीसे बोलते हैं कि बिना ईश्वरके मिले शान्ति नहीं मिलेगी, बिना ईश्वरके मिले तृप्ति नहीं होगी, बिना ईश्वरके मिले परमानन्द नहीं होगा। क्यों नहीं होगा? कि दरअसल तुम उसीको चाहते हो, ईश्वरको ही चाहते हो।

जैसे हम केवल तुम्हारी माँगका अनुवाद करके ही भक्तिका निरूपण करते हैं वैसे ही यह हमारा अभिप्राय नहीं है कि तुम ब्रह्म बन जाओ या ब्रह्म हो जाओ। अरे बिलकुल बनना नहीं, बनोगे तो बिगड़ जाओगे और हो जाओगे तो बह जाओगे; टूट जायेगा नहीं रहेगा। हम यह नहीं कहते कि तुम ब्रह्म बन जाओ, तुम ब्रह्म हो जाओ; हम कहते हैं तुम ब्रह्म हो—तुम्हारे सहज-स्वरूपका अनुवाद करते हैं, भाटकी तरह तुम्हारी स्तुति करते हैं। हम तो स्तोता हैं, प्रस्तोता नहीं, प्रस्तोता तो दूसरे लोग होते हैं। प्रस्तोता माने प्रस्ताव करनेवाले। हम प्रस्ताव करनेवाले नहीं हैं, स्तोता हैं—स्तोता हैं माने सिद्ध वस्तु जैसी है उसका वैसा निरूपण करते हैं। आपलोग देखो, हम यह नहीं कहते हैं कि आप ब्रह्म हो जाओ, हम यह कहते हैं, यह बताते हैं कि तुम ब्रह्म हो! तुम जो अपनेको देह मानते हो, मनुष्य मानते हो, देवता मानते हो, दानव मानते हो, अपनेको बीजवाला जीव मानते हो—जैसे जड़की बीज-ग्रन्थि हो गयी है वैसे चैतन्यकी भी तुम अपनेको कोई गाँठ मानते हो। वेदान्त-विद्या, ब्रह्म-विद्या यह बात बताती है कि तुम ब्रह्म हो, तुम अमृत हो! क्यों? बोले ज्ञानसे केवल अज्ञान मिटता है, ज्ञानसे वस्तु नहीं मिटती, ज्ञानसे चीज नहीं मिटती, ज्ञानसे चीजके बारेमें जो अज्ञान होता है वह मिटता है—अज्ञानका निवारण करना ही ज्ञानका काम है। जब ज्ञानसे अज्ञानकी निवृत्ति होती है तब तुम अमृत हो जाते हो! **तमेवं विद्वान् अमृतैव भवति**—जानते ही अमृत हो गये। इसका अर्थ हुआ कि जो तुम अपनेको अमृत नहीं जानते, अमृत नहीं मानते, अपनेको सच्चिदानन्दघन ब्रह्मानन्दके रूपमें नहीं पहचानते—न पहचानना अज्ञान है और वेदान्त-विद्या, ब्रह्म-विद्याने पहचान करवा दिया; और जब पहचान करवा दी तब अमृतत्व उत्पन्न नहीं हुआ, अमृत बने नहीं, अमृतत्वकी पहचान हो गयी।

ज्ञानसे जो चीज मिलती है वह ज्ञानसे पहले भी मिली हुई थी और अज्ञान मिटनेसे जो चीज मिलती है वह अज्ञानके कालमें भी मिली हुई थी। यह जो अमृत है न—**अत्र ब्रह्म समश्नुते—अमृत इह भवति**—अत्र=इह=इसी जिन्दगीमें। मरनेके बाद नहीं, मरना तो हमारे बिना सिद्ध नहीं होता। जब हम मरना देखेंगे तब बोलेंगे कि मरना है और मरना हमारी उपस्थितिसे सिद्ध होगा और स्वर्ग हमारी उपस्थितिसे सिद्ध होगा और समाधि हमारी उपस्थितिसे सिद्ध होगी और भक्ति हमारी उपस्थितिसे सिद्ध होगी; ब्रह्मज्ञान—ज्ञानकी वृत्ति, वृत्तिज्ञान, हमारी उपस्थितिसे सिद्ध होगा—जहाँ हम नहीं वहाँकी तो कल्पना ही नहीं कर सकते और जब कल्पना ही नहीं कर सकते तो तुम तो हो ही हो और जो होता हुआ

मालूम पड़ता है, आता हुआ मालूम पड़ता है, जाता हुआ मालूम पड़ता है, बनता हुआ मालूम पड़ता है, बिगड़ता हुआ मालूम पड़ता है, वह तो तुम्हारा देखा हुआ, तुमको दीखता हुआ एक सिनेमा, एक मनोरंजन है तुम्हारे आनन्दको उद्वेलित करनेके लिए।

तुम्हारे सिद्ध-आनन्दसे पहचान करानेके लिए यह अमृतकी धारा बह रही है, अमृतका समुद्र लहरा रहा है, अमृतके फूल खिल रहे हैं, अमृतकी चाँदनी छिटक रही है और अमृतकी सूर्य-प्रभा विकिरित हो रही है, अमृतकी वायु बह रही है—

मधु वातारितायते, मधु क्षरन्ति सिन्धवः।

अत्र ब्रह्म समश्नुते—इसी जीवनमें तुम्हें ब्रह्मका समशन प्राप्त होगा। 'अश्नुते' पद जो है यह भोजनके अर्थमें नहीं है, व्याप्तिके अर्थमें है। भोजनके अर्थमें 'अश्नाति' परस्मैपदी क्रिया होती है और 'अश्नुते—समश्नुते'—माने तुम 'अत्र ब्रह्म समश्नुते'—ब्रह्ममें व्यापक हो जाओगे। ब्रह्ममें व्यापक हो जानेका क्या अर्थ है? ब्रह्म ही तो सबसे बड़ा व्यापक है—उससे बड़ा व्यापक तो कोई है नहीं, तो ब्रह्ममें व्यापक कैसे हो जाओगे? बोले ब्रह्म और आत्मा इन दोनोंमें जो पार्थक्य है, भेदका भ्रम है, वह निवृत्त हो जायेगा। अत्र-माने इसी जीवनमें; मरनेके बादका कोई वादा नहीं है। यह वादेका सौदा नहीं है, यह कोई सट्टा नहीं है; यह कोई स्वर्ग-नरकके समान नहीं है और यह कोई आदमीकी पराधीनता नहीं है, वस्तुकी पराधीनता नहीं है, इन्द्रियकी पराधीनता नहीं है, वृत्तिकी पराधीनता नहीं है, स्थितिकी पराधीनता नहीं है। बोले—अत्र; अत्र मनो यहीं बैठे-बैठे, इसी हॉलमें, इसी शरीरमें, इसी स्थानमें, इसी क्षणमें, इसी रूपमें—तुम कौन? कि **ब्रह्म समश्नुते**।

जीवतः एव—जिन्दा रहते। एक बार एक बड़ी सभा हो रही थी। काशीके एक बहुत बड़े विद्वान् जो आजकल पूर्व-मीमांसाके प्रामाणिक विद्वान् माने जाते हैं—श्रीरामचन्द्र शास्त्री खनङ्ग-नैपाली जो काशी विश्व-विद्यालयके प्राच्य विद्या-विभागके अध्यक्ष हैं—वे एक दिन उस सभामें कहने लगे कि मनुष्य श्रवण-मनन-निदिध्यासन करे जिससे अन्तःकरण शुद्ध होगा और इस जन्ममें ज्ञान नहीं हुआ तो नहीं हुआ, इससे संस्कार उत्पन्न होगा तो इसके फल-स्वरूप परलोकमें या मरनेके बाद दूसरे जन्ममें ज्ञान हो जायेगा। करपात्रीजी महाराजने वहीं भरी सभामें ही उनको रोक दिया—ठहरो, तुम वेदान्तका सिद्धान्त अभी नहीं जानते हो।

वेदान्त अदृष्ट-उत्पत्तिके द्वारा तत्त्वज्ञानको स्वीकार नहीं करता, कि जैसे धर्म करनेसे कोई अदृष्ट उत्पन्न होता है और उसका फल स्वर्गमें या दूसरे जन्ममें मिलता है ऐसे यह वेदान्त अलग जन्म बनानेके लिए या परलोक बनानेके लिए या वहाँ जाकर फल देनेके लिए नहीं है। जैसे भोजनका फल तृप्ति है या क्षुधाकी निवृत्ति है—वह भोजन समकाल इसी जीवनमें मिलती है—खाओ और भूख मिटी, खाओ और तृप्ति मिली, खाओ और ताकत मिली—जैसे भोजन अदृष्टार्थ नहीं होता कि भोजन करेंगे तो एक पुण्य पैदा होगा और स्वर्गमें उससे अप्सरा मिलेगी—भोजन पुण्यके लिए नहीं किया जाता, यहीं क्षुधा-निवृत्तिके लिए किया जाता है, इसी प्रकार यह जो तत्त्वज्ञान है यह अगले जन्मके लिए या स्वर्गके लिए नहीं है, इसी जन्मके लिए है।

बोले कि भाई प्रतिबन्ध पड़ जाय तो क्या होगा? प्रतिबन्ध क्या है? कि वासना प्रतिबन्ध है और वासनाको ही हम ग्रन्थि बोलते हैं—

अविद्या वासना ग्रन्थयः—अविद्या वासना एव ग्रन्थयः—अज्ञानके कारण जो अपने मनमें वासना बैठ जाती है, उसीका नाम ग्रन्थि है। एक-दो बात अब ग्रन्थिके बारेमें आपको सुना देते हैं—सब धान बाईस पसेरी वाली बात वेदान्तमें नहीं चलती है, यह तो विवेकका मार्ग है।

देखो, आप चलते-चलते कोई सुन्दर-रूप देखते हो तो कैसे देखते हो? कि आँखसे देखते हो; सुन्दर-रूपका ज्ञान ही तो होता है न? लेकिन, यह रूप हम देखते ही रहें—यह जो वासना हृदयमें उठती है—इस रूपको देखनेसे हमें बड़ा सुख मिलेगा, इसके देखनेमें बड़ा सुख है या कि यह रूप हमारे साथ ही रह जाय तो क्या पूछना है—यह सब क्या है? कि वासना है रूपकी। देखते चलते हो यह ठीक है, तुम्हारी आँख देखनेके लिए ही बनी है लेकिन किसीके साथ बँधनेके लिए नहीं बनी है। यह जो नेत्रका रूपके साथ बन्धन है, इसका नाम ग्रन्थि है। नेत्रका नाम तो मैंने यों ही लिया—कानसे आवाज सुनते हो, लेकिन यह आवाज हमको फिर-फिर सुननेको मिले, इस जन्ममें मिले, अगले जन्ममें मिले—यह वासना है! कान तो किसी शब्दके साथ नहीं बँधता—जो शब्द बोला जाता है या जो गाया जाता है या जो ध्वनि होती है—चाहे ध्वन्यात्मक शब्द हो और चाहे वर्णात्मक शब्द है [एक ध्वन्यात्मक शब्द होता है—नगाड़ा है, ढोल है, बाँसुरी है, सितार है, किन-किन-मिन-मिन है—ये सब ध्वन्यात्मक शब्द हैं और प्यारे-प्यारे, दुश्मन-दोस्त—ये सब वर्णनात्मक शब्द हैं। ये कोई बोले या कहीं ध्वनि हो तो]उसको

सुना देना सिर्फ कानका काम है लेकिन कानको उसके साथ बाँध देना कि यही हमको मिलता रहे—इस जन्ममें और अगले जन्ममें और स्वर्गमें और नरकमें बारम्बार मिले—यह जो श्रोता ज्ञानको शब्द-रूप विषयके साथ बाँधता है, इसीका नाम वासना है, यही गाँठ है। ऐसे चलो रास्तेमें कि बीते हुए को फिर लौटकर देखना न पड़े—बीत गया सो बीत गया। यदि बीता हुआ फिर आगे आये अब क्या करना पड़ेगा कि चाहे तो उस चीजसे चक्कर लगवाना पड़ेगा और चाहे आपको चक्कर लगाना पड़ेगा। पीछे छूटी हुई चीज फिर सामने आये तो क्या करना पड़ेगा कि आपको घूमकरके फिर वहाँ जाना पड़ेगा या फिर घूमकरके देखना पड़ेगा। इसीका नाम वासना है!

अब आपको यह बात सुनावें कि सृष्टिमें कहीं भी ज्ञानमें बन्धन नहीं है, वासनामें बन्धन है। सूर्यकी रोशनी जब सूर्यमें-से निकलकर हमारी ओर चलती है तो रास्तेमें रंगीन क्यों हो जाती है, रोशनी तो रंगीन नहीं है—कि वे जो बादलमें पानीके कण हैं वे इन्द्र-धनुष होकर दीखते हैं, रोशनी लाल, पीली, हरी नहीं हो गयी। वह तो बादलकी वासना है जो लाल-पीली-हरी रोशनी दिखायी पड़ती है। यह वक्रीभवन ही तो ग्रन्थि है न! ग्रन्थि क्या है? कि ज्ञानका वक्रीभवन, ज्ञान का टेढ़ा होना। दूसरेके साथ गाँठ पड़े तो भी टेढ़ा होवे और अपनेमें गाँठ पड़े तो भी टेढ़ा होवे।

ग्रन्थि शब्दका धात्वर्थ जो है, वह टेढ़ा होता है। ग्रन्थि धातु कौटिल्यके अर्थमें है—कौटिल्य, कुटिलता, बाँक-पन, आँखका टेढ़ी होना। तिरछी आँख करके जब किसीको देखना पड़ता है तो गाँठ पड़ गयी। कुटिलता माने ज्ञानका टेढ़ा होना। सहज ज्ञान है कि जो हो रहा है सो ठीक है जो किया जा रहा है सो ठीक है—एकका नहीं सबका। हे भगवान्, इसका नाम ब्रह्मज्ञान है।

अगर आप अपने किसी रिश्तेदार-नातेदारका नाम ब्रह्म रखलें—सो नहीं। एक आदमी भक्त था और जरा वेदान्तियोंसे चिढ़ता था; तो उसने अपने कुत्तेका नाम रख लिया-ब्रह्म। वेदान्ती चिढ़ें। फिर एक दिन उसने कहा कि ब्रह्म तो मर गया—उसका कुत्ता मर गया, तो ब्रह्म मर गया! तो कुत्तेका नाम यदि कोई ब्रह्म रखेगा तो ब्रह्म मर जायेगा।

कल एक सज्जन पूछ रहे थे—वेदान्तका मर्म बड़ा विलक्षण है। जब तुम मायाकी उपाधिसे युक्त चेतनका नाम ही ईश्वर रखते हो, माने जब आभासका नाम ईश्वर रखते हो तो आत्माको ब्रह्म जाननेपर वह आभास रूप जो ईश्वर है सो बाधित

हो जायेगा; लेकिन, यदि अखण्ड चैतन्यका ही नाम ईश्वर है तो वह अखण्ड चैतन्यका आत्म-रूपसे ज्ञान होनेपर भी बाधित नहीं होगा। आभासवादकी प्रक्रियामें जीव-ईश्वरका भेद बाधित होता है—जीव और ईश्वरमें जो दृश्यान्त है, कारणान्त है, कार्यान्त है वह बाधित होता है, चैतन्य-अंश बाधित नहीं होता।

वेदान्ती लोग अज्ञानके कारण अपनी मान्यतासे जो बनावटी ईश्वर बन गया है उसका बाध करते हैं और जो असली ईश्वर है वह तो ब्रह्म ही है, वह तो आत्मा ही है; वह जो अखण्ड-अद्वितीय चैतन्य है उसका कभी बाध थोड़े ही होता है। वह तो जैसे कोई अपने बेटेका नाम ईश्वर रख दे और कहे कि वह परदेश गया है, ऐसे ही है मायाकी उपाधिसे या कारणकी उपाधिसे या समष्टिकी उपाधिसे युक्त चैतन्य ईश्वर। समष्टि देश-प्रधान उपाधि होती है, कारण द्रव्य-प्रधान उपाधि होता है और नित्यता काल-प्रधान उपाधि होती है। इनको परब्रह्म परमात्मामें आरोपित करके ऐसा बोलते हैं कि कोई कालमें चल रहा है, कोई देशमें रह रहा है, कोई द्रव्यमें व्याप्त हो रहा है। असलमें ईश्वर व्यापक भी नहीं है; असलमें ईश्वर नित्य भी नहीं है, असलमें ईश्वर सर्वात्मक भी नहीं है; ईश्वर तो अपना-आपा है।

अब आप देखो—ज्ञानमें बँधनेका स्वभाव ही नहीं है, ज्ञानका जो स्वरूप है वह बन्धन नहीं है। जब ग्रन्थि होती है—कौटिल्य कहाँसे आता है? कौटिल्य आता है तब जब वह अन्तःकरणकी कार्य-उपाधिपर बैठकर [अन्तःकरण कार्य है कारण नहीं है]एक शाखा उसकी कानकी ओर चली, एक शाखा उसकी आँखकी ओर चली; एक शाखा नाकमें आयी, एक शाखा जीभमें आयी, एक शाखा त्वचामें आयी, एक शाखा हजारों नस-नाड़ियोंमें चली। तो, इन टेढ़ी-मेढ़ी चीजोंके साथ जो टेढ़ा-मेढ़ा भासता हुआ ज्ञान है वह बद्ध-सा भासता है, असलमें बद्ध नहीं होता। ज्ञान न रूपसे बद्ध है, न गन्धसे बद्ध है, न रससे बद्ध है, न स्पर्शसे बद्ध है, न शब्दसे बद्ध है—अरे ये तो हजारों आये और हजारों छोड़ दिये, कहाँ बद्ध है?

ग्रन्थि कहाँ है, गाँठ कहाँ है? कि जब हम बीती हुई बातोंको फिरसे पाना चाहते हैं या वर्तमानको भविष्यमें ले जाना चाहते हैं। भवष्यिको बनानेकी 'चाह' टेढ़ी होती है। इच्छा टेढ़ी होती है, शक्ति टेढ़ी होती है, प्रेम टेढ़ा होता है। जहाँ द्वन्द्व होता है वहाँ टेढ़ापन होता है। यह जैसे ऋणात्मक और धनात्मक दो प्रकारकी विद्युत मानते हैं न—इनमें ग्रन्थि होती है लेकिन इनसे जो परे है वे विज्ञानका विषय

नहीं हैं! ये साइन्ससे ब्रह्मज्ञान करने जा रहे हैं! जिसमें दो नहीं होगा—जिसमें ऋण और धन दो नहीं होगा वह विज्ञानके द्वारा कैसे जाना जायेगा? ब्रह्म जो है वह विज्ञानका विषय, यन्त्रका विषय नहीं होता। जिसमें द्वन्द्व होता है वही आपसमें जरा लिपट जाता है—दो हो तब न आपसमें लिपटे! आपसमें लिपटनेके लिए द्वन्द्व होता है।

आप ग्रन्थि शब्दका अर्थ समझो—ग्रन्थि माने कुटिलता, टेढ़ापन, बाँकपन। जैसे दो रस्सी हो तो उसमें गाँठ लगती है, एक ही रस्सीमें यदि गाँठ लगाना हो तो भी लग सकती है लेकिन वह रस्सी ही होगी—

मत्तः परतरं नान्यत् किञ्चिदस्ति धनंजय।
मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव॥

सूतमें जैसे सूतका ही मनका हो; जैसे सिख लोग ऊनकी माला बनाते हैं,उसीमें गाँठ लगा लेते हैं; जैसे तिब्बती लोग सूतकी माला बनाते हैं और उसीमें गाँठ-पर-गाँठ लगा लेते हैं; जैसे सोनेकी माला बनायी जाय और उसमें सोनेकी गाँठ और सोनेकी जंजीर; तो सब सोना ही होगा; उसमें वह ग्रन्थिवत् आभास है ग्रन्थि नहीं है।

यह जब समझ लेते हैं कि हमारा मैं परिपूर्ण है तब ग्रन्थि नहीं रहती। परिपूर्णका मतलब यह नहीं कि देशमें जैसे हवा चलती है, यह पूरबसे हवा आयी और यह पश्चिम जा रही है—ऐसे ही यह आत्मा पूरब-पश्चिमके भीतर भरा हुआ है। नारायण! स्थानमें आत्मा भरा हुआ नहीं होता; देश तो पूर्ण-पश्चिमके द्वन्द्वकी ग्रन्थि है और काल भूत-भविष्यके द्वन्द्वकी ग्रन्थि है और वस्तु कार्य-कारणके द्वन्द्वकी ग्रन्थि है और आत्मदेव जो हैं ये भूत-भविष्य, पूरब-पश्चिम इनमें नहीं हैं, इनके और इनकी कल्पनाके अधिष्ठान हैं। कल्पनाके अतिरिक्त तो ये देशकालादि हैं ही नहीं। और आत्मदेव स्वयं प्रकाश हैं; इनकी किरण न कालमें टेढ़ी होती, न देशमें टेढ़ी होती, न वस्तुमें टेढ़ी होती, न अन्तःकरणमें टेढ़ी होती-किसी भी अन्तःकरणमें टेढ़ी नहीं होती और किसी भी इन्द्रियमें टेढ़ी नहीं होती और किसी भी विषयमें टेढ़ी नहीं होती। यह तो सहज स्वभावसे बिना इन्द्रियके, बिना विषयके, बिना देशके, बिना कालके, बिना कार्यके, बिना कारणके अपने आपमें मगन हैं।

स्वमहिम्नि प्रतिष्ठितः—आत्मा अपनी महिमामें प्रतिष्ठित है। और भासमान जो परिच्छिन्नता है उसके साथ जब हम यह सोचने लगते हैं कि यह हमारा

परिच्छिन्न अहं बना रहे, तब यह ग्रन्थि हो गयी, कुटिलता हो गयी! अरे, जब तुम पूर्ण रूपसे बने हुए हो तब परिच्छिन्न रूपमें बने रहनेकी क्या वासना है? एक आदमीके पास महल था, उसने कहा कि यह झोपड़ी भी हमारी हो जाय—इस झोपड़ीवालेको तो हम निकाल दें और यह झोपड़ी हमारी हो जाय तो कभी-कभी आकर हम छिपकर इसमें बैठा करेंगे। अरे बाबा, इतना बड़ा महल है तुम्हारे पास, तो इसकी झोपड़ी क्यों छीनते हो? यही तो कौटिल्य है न! तुम एक अन्तःकरणमें फुदफुदानेवाले इस अहंको जब मैं समझने लगते हो, यही तो बाँकापन है, यही तो टेढ़ापन है—वक्रता,कुटिलता—यह गाँठ पड़ गयी।

ग्रन्थि क्या है कि किसी भी विषयको चाहना, अपनी इन्द्रियको किसी भी विषयसे बाँध देना—यह ग्रन्थि है। अपनेको इन्द्रियके साथ बाँध देना ग्रन्थि है; अपनेको अन्तःकरणके साथ बाँध देना ग्रन्थि है और अपनेको इन्द्र-रुद्रादि देवताके साथ बाँध देना ग्रन्थि है—यही तो ग्रन्थि है!

बोले कि इस ग्रन्थिसे हम बँध गये क्या? तो बोले—कि नहीं, बँधे नहीं, बँधे हुएसे मालूम पड़ते हो। ग्रन्थि माने माया ही होता है दूसरा कुछ नहीं। ग्रन्थि माने कुटिलता, कुटिलता माने कपट, कपट माने माया! बोलें मीठा और मनमें लूट लेनेकी भावना हो, तो कुटिल आदमी हुआ न! ठग हुआ वह। क्या कर रहा है वह? कि मधुर भाषण करके माया रच रहा है, यही उसका कौटिल्य है। यह नाशवान जो हमेशा रहनेवाला दिखता है; यह जो टुकड़े-टुकड़े सब जगह मिलनेवाले मालूम पड़ते हैं; यह जो दृश्य है वह द्रष्टा मालूम पड़ता है, जो अनेक है सो एकसे मिला हुआ मालूम पड़ता है—यह बुद्धि है यह एक जगह तादात्म्य कर लेती है, यह इसका कौटिल्य है! बुद्धिका कौटिल्यसे आत्मामें कौटिल्य मालूम पड़ता है जैसे बल्ब टेढ़ा होवे बिजली भी टेढ़ी मालूम पड़ती है; परन्तु बल्बके टेढ़े होनेसे क्या बिजली भी टेढ़ी हो गयी? यह जो अन्तःकरण है, यह नाक है, कान है, आँख है—ये सब बल्ब सरीखे हैं और अपना आत्मा विद्युत सरीखा है! तो समझो कि कहीं भी तुम्हारे लिए कोई गाँठ नहीं है।

अब गाँठ नहीं है का मतलब आप समझो—जैसे एक गाँठ आपको पड़ गयी है कि बिना पैसेके हम जी नहीं सकते; और एक गाँठ यह है कि बिना विरक्त हुए हम सुखी नहीं हो सकते—ये दोनों गाँठ ही हैं—

निवृत्तिमपि मृद्नाति सम्यक्‌बोधः प्रवृत्तिवत्।

श्रीसुरेश्वराचार्यजी भगवान् कहते हैं कि जो सम्यक् बोध है ब्रह्म-बोध है,

वह जैसे प्रवृत्तिको चौपटकर देता है वैसे ही निवृत्तिको भी चौपट कर देता है। **निवृत्तमपि मृद्नाति सम्यक् बोधः**—मर्दन कर देता है—निवृत्तिको रौंद देता है, पाँव तले कुचल देता है—कौन? कि सम्यक्-बोध। कैसे? कि प्रवृत्तिवत्—जैसे प्रवृत्तिको कुचल देता है वेसे निवृत्तिको भी कुचल देता है।

निवृत्ति माने तत्त्वज्ञान नहीं, निवृत्ति माने वैराग्य-ग्रन्थि और प्रवृत्ति माने राग-ग्रन्थि। ये दोनों गाँठें हैं। इनके ऊपर आगे वैज्ञानिक-आविष्कारका काम करेंगे। क्या करेंगे? कि किसीके हृदयमें राग-ग्रन्थि बड़ी प्रबल होवे तो क्या करेंगे कि एक इञ्जेक्शन लगावेंगे अथवा आणविक-प्रक्रियासे ऐसा प्रभाव डालेंगे कि इञ्जेक्शन लगानेकी भी जरूरत नहीं पड़ेगी, राग बदल जायेगा! ये लड़की-लड़के बेवकूफी से फँस जाते हैं न कहीं-कहीं, तो इसकी भी चिकित्सा निकलेगी। क्या चिकित्सा निकलेगी कि यदि ये गलत जगहपर फँस गये हैं तो आणविक-शक्तिके प्रयोगसे इनके दिमागको ठीक कर दिया जायेगा कि नहीं, यहाँ नहीं फँसना; और यदि कोई वैराग्यवान् होकर भागने लगेगा या गुफामें रहने लगे या बाल-बूल रखाकर भालूकी तरह चेहरा बनाकर भीख माँगने लगे तो एक इञ्जेक्शन लगायेंगे और दिमागमेंसे वह गाँठ, वह कीड़ा निकल जायेगा।

यह ज्ञान जो है इसका स्वभाव सहज है—इसमें न निवृत्तिकी कृत्रिमता है और न प्रवृत्तिकी कृत्रिमता है। यह निवृत्ति और प्रवृत्ति तो बनावट है। सहज भाव कैसे आवे? कि सहज-भाव तब आवे जब अपनेको सहज-रूपसे जानो। बोले कि भावना करें कि हम सहज हैं! कि नहीं, यह ध्यानामृतकी मिठास नहीं है, यह अभ्यासका नतीजा नहीं है, यह एक सत्य है; एक असलियत है कि तुम्हारा सहज स्वरूप ऐसा ही है। तुम बनावटी प्रवृत्ति करके भी सहजता उत्पन्न नहीं कर सकते और तुम बनावटी निवृत्ति करके भी नहीं कर सकते। यह सब बनावटी पोशाक हैं, एक दिन गिर पड़ेंगी। ये सब रँग-रौगन छूट जायेंगे। यह पावडर-स्नो-लिपिस्टिक किसी काम नहीं आयेंगे—सब-के-सब एक दिन छूट जायेंगे! यह जो शरीर है न और शरीरके सम्बन्धी हैं और वासनाएँ हैं ये क्या हैं? कि ये सब पावडर-लिपिस्टिककी तरह हैं, एक दिन सब छूटकर गिर जायेंगे, तुम्हारे सहज-ज्ञानमें, तुम्हारी सहज-सत्तामें यह कोई रंगीनी नहीं है। आज यह लाल-गुलाब खिला मालूम पड़ता है कल जब यह धरतीपर गिरेगा तब सब रँगीनी चली जायेगी, मिट्टी की -मिट्टी रह जायेगी—अपने सहज-रूपमें हो जायेगा। यह करेला जो आज कड़ुआ मालूम पड़ता है, वह जब मिट्टीमें गिरेगा तब फिर मिट्टी-की-मिट्टी।

ऐसे ही आज जो यह देहसे तादात्म्यपन्न स्वरूप है इसका एक सहज-रूप है, सरल-रूप है, अकुटिल-रूप है, निर्ग्रन्थ-रूप है!

जब सारी ग्रन्थियाँ छूट जाती हैं तो आप जानते हो कि हमारे जैन सम्प्रदायमें ग्रन्थिसे ग्रन्थ बनाया और बोले कि अब हम निर्ग्रन्थ हो गये! निर्ग्रन्थ जानते हैं न

पोथी-पन्ना फेंक कर विचरो होय निर्भार।

कोई ग्रन्थ अपने पास नहीं तो बोले निर्ग्रन्थ। जबतक अनुभव नहीं हो तबतक ग्रन्थका उपयोग है। यह महावीर स्वामीका वचन है इसलिए इसको प्रमाण मानते हैं। अत: उनके यहाँ भी ग्रन्थ चलता है। एक तो महापुरुषका वचन होता है और एक साधकका वचन होता है और एक विद्वान्‌का वचन होता है—तीन प्रकार वचनका प्रामाण्य मानते हैं जैन-मतमें। एक-एक जो अत्यन्त सिद्धिके पास—तीर्थंकरके पास—पहुँचा हुआ पुरुष है उसका वचन; एक तीर्थङ्करका वचन; और एक सम्प्रदायका जो उद्भट विद्वान् है उसका वचन—तीनोंमें प्रामाण्य मानते हैं। लेकिन वे कहते हैं कि अन्तमें तो दिगम्बर होना है न! तो जब दिगम्बर होना है तब कमरमें यह जो गाँठ लगती है वह ग्रन्थि भी—बोले—हमको इतनी नापसन्द है कि न तो हम ग्रन्थको लपेटकर कपड़ेमें रखेंगे—हम जिल्द नहीं बाँध सकते—हमारे पहलेके लोग कहते थे कि ग्रन्थमें भी सिलाई नहीं चाहिए, खुले पन्ने चाहिए—उनको गाँठ पसन्द ही नहीं, बोले वेष्ठन नहीं चाहिए।

पोथी नहीं चाहिए, कमरमें डोरा नहीं चाहिए फेंटा नहीं बाँधना—ये सब निर्गन्थ हैं। हमारे ब्राह्मणोंने कहा कि जनेऊकी गाँठ भी नहीं चाहिए और चोटीकी गाँठ भी नहीं चाहिए—हमको गाँठसे परहेज है। ब्रह्मचारियोंने कहा—हम किसी स्त्रीके साथ गाँठ नहीं बाँधेंगे, हमको पति-पत्नीकी ग्रन्थि नहीं चाहिए। ये सब ग्रन्थि हैं। किसीने कहा कि अरे भाई, सृष्टिमें तुम लोग पैदा हुए हो तो कम-से-कम दो बच्चे तो पैदा करो—एक लड़की, एक लड़का जिससे वंश-परम्परा चलती रहे, तो बोले कि नहीं, यह बच्चा पैदा करनेवाली जो गाँठ है यह हमको नहीं चाहिए—प्रजा-ग्रन्थि, ब्रह्म-ग्रन्थि बोलते हैं इसको। फिर बोले कि अच्छा, दुश्मनोंको तो मार लो। बोले कि हमको रुद्र-ग्रन्थि नहीं चाहिए। कि अच्छा, सबके पालन-पोषण खाने-पीनेकी व्यवस्था तो कर लो। बोले नहीं, हमको विष्णु-ग्रन्थि नहीं चाहिए—अमुक-अमुकके पालन-पोषणकी हमपर जिम्मेवारी है यह विष्णु-ग्रन्थि है; बच्चोंके दुश्मनोंका संहार कर दें—यह रुद्र-ग्रन्थि है और अपनी वंश-परम्परा बढ़ा लें यह ब्रह्म-ग्रन्थि है। धन कमा लें, यह लोभ-ग्रन्थि है और अपने परिवारको

सम्पन्न कर दें, यह मोह-ग्रन्थि है; अमुक-अमुक भोग कर लें यह काम-ग्रन्थि है। ये सब क्या हैं कि सब अविद्या-ग्रन्थिके छोटे-छोटे कौटिल्य हैं—सबमें कुटिलता है—धन कमानेमें कुटिलता है, बच्चा पैदा करनेमें कुटिलता है, दुश्मनको मारनेमें कुटिलता है; पालन-पोषण करनेमें भी कुटिलता है। टेढ़ा हुए बिना आदमी एक जेबका पैसा दूसरी जेबमें, एक घरकी चीज दूसरे घरमें नहीं ला सकता—ये सब ग्रन्थि हैं।

सबसे बड़ी ग्रन्थि कौन-सी है? कि अविद्या-ग्रन्थि सबसे बड़ी ग्रन्थि है! ग्रन्थि है तो नहीं, परन्तु ग्रन्थि मान ली और फँसे हुए हैं—इसको अविद्या-ग्रन्थि बोलते हैं!

आओ भाई, यह हृदय-ग्रन्थि क्या है, यह विचार करें। यह मानना कि यह दिल मेरा है, यह दिल मैं हूँ और इस दिलके सिवाय हमारे सुखका और कोई साधन नहीं है—यह एक अन्तःकरणमें अपनेको बाँध देना कि इसका सुख मेरा सुख, इसका दुःख मेरा दुःख; यह मेरा और मैं, इसका खुश होना मेरी खुशी और इसका रोना मेरा रोना—यही हृदय-ग्रन्थि है। यह वैसा ही है जैसे एक चिड़िया कभी पेड़पर बैठकर रोती है!

एक चिड़ियाके बारेमें मशहूर है कि वह पी कहाँ, पी कहाँ बोलती है। हमारे बाबा पहले हमको चिड़ियोंकी बोली बताते थे—कौन चिड़िया क्या बोलती है। एक पण्डुक नामकी चिड़िया होती है, जो बोलती है—अयोध्या छूटली, अयोध्या छूटली। पपीहा बोलता है कि पी-कहाँ-पी कहाँ। कोयल बोलती है कुहू-कुहू, -आ गया प्यार! यह जो चिड़िया बोलती है—कोई कुहू-कुहू, कोई पी-कहाँ, पी-कहाँ, कोई काँव-काँव—जैसी चिड़ियाका जैसा अस्तित्व है और जैसा उसके अन्तःकरण है, उस अन्तःकरणमें रहकर मैं उसको वैसे ही प्रकाशित कर रहा हूँ। जैसे वह चिड़िया मुझमें अध्यस्त है, जैसे मैं उसका अधिष्ठान हूँ, जैसे चिड़िया न मैं हूँ, न मेरी है, ऐसे ही यह अन्तःकरण जिसपर मैं करके हम लोग बैठे हुए हैं; वैसे ही इस शरीरमें रहनेवाली यह अन्तःकरण नामकी चिड़िया भी न मैं हूँ न मेरा है; और मुझ देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न अनन्त-अद्वय-ब्रह्मतत्त्वकी दृष्टिसे तो यह बिलकुल मिथ्या ही भास रहा है, है ही नहीं, मैं ही मैं हूँ।

यह ग्रन्थि क्या हुई? कि अन्तको सच्चा मानना ग्रन्थि है, अन्यको मेरा मानना ग्रन्थि है, अन्यको मैं मानना ग्रन्थि है। इसीसे बोले—

यदा सर्वे प्रभिद्यन्ते हृदयस्येह ग्रन्थयः।

कुटिलता छोड़ो बाबा, सहज भावसे रहो—भूख लगे तो खा लो, प्यास लगे तो पानी पी लो, नींद आवे तो सो जाओ, चलनेका मन हुआ तो चल लिया—

यत्यत् कर्म करोमि तत्तदखिलं शम्भो तवाराधनम्।

देखो भक्त कैसे बोलता है—**आत्मा त्वं**—मैं और तुम दोनों एक हैं; **गिरिजा मतिः**—बुद्धि पार्वती है; **सहचरा प्राणाः**—ये प्राण सहचर हैं; **शरीरं गृहम्**—शरीर घर है; **पूजा ते विषयोपभोग रचना**—मुँहमें जो अन्न डालता हूँ, पानी डालता हूँ यह तुम्हारी पूजा है। **निद्रा समाधि स्थितिः**—सोता हूँ वही समाधि है—समाधि और निद्रामें केवल साधककी दृष्टिसे भेद है, सिद्धकी दृष्टिसे कोई भेद नहीं है क्योंकि समाधि अभ्यास-जन्य है, पुरुषार्थसे प्राप्त हुई है, इसलिए उसमें प्रिय-बुद्धि ज्यादा होती है, लेकिन विषय-अभान रूप जो बुद्धि निद्राकी अवस्था है वह तो समान ही है। **संचारः पदयोः प्रदक्षण-विधिः**—पंखसे चलते हैं यह प्रदक्षिणा है। जहाँ-जहाँ चलते हैं सो ही परिक्रमा है। **स्तोत्राणि सर्वा गिरो**—जो बोलता हूँ वही स्तुति है—माने अलगसे स्तुति करनेकी जरूरत नहीं है, अलगसे प्रदक्षिणा करनेकी जरूरत नहीं है—जो-जो हो रहा है वह सब हे शम्भो! तुम्हारी पूजा है।

यत्यत् कर्म करोति तत्तदखिलं शम्भो तवाराधनम् इसी जिन्दगीमें सारी गाँठ टूट गयी! अब क्या करनेकी जरूरत है?

यज्ञानां च कृतं सहस्त्रमयुतं देवाश्च संपूजिताः।
त्रैलोक्याश्च समधृताश्च पितरः त्रैलोक्यपूज्योप्यसौ॥
यस्य ब्रह्मविचारिणे क्षणमपि धैर्यं मनः प्राप्नुयात्॥

एक क्षण ब्रह्म-चिन्तनमें मन लगा, एक क्षण यह ख्याल हुआ कि मुझ अद्वितीय ब्रह्मके सिवाय और कुछ नहीं है, बस सारे तीर्थोंका, सारे व्रतोंका, सारे धर्मोंका, यज्ञोंका फल मिल गया क्योंकि सबका फल यही है कि ज्ञान हो जाय।

फिर बोलते हैं—

सम्पूर्णं जगदेव नन्दनवनं सर्वे विकल्पद्रुमाः।
गांगं वारि समस्तवारिनिबहा पुण्याः समस्तक्रियाः॥

सम्पूर्ण जगत् नन्दनवन हैं और जितने वृक्ष हैं सब कल्पवृक्ष हैं। कर्मकाण्डमें सोमवारको मुहूर्त होता है, मंगलवारको नहीं होता, परन्तु तत्त्वज्ञान होने पर सब मुहूर्त हो जाता है—सोमवार, मंगलवार—सब मुहूर्त-ही-मुहूर्त हैं।

और मगध देश मरनेके लिए अच्छा नहीं है, मरनेके लिए काशी चाहिए पर ज्ञान होने पर सब काशी हो जाती है। सारे जल गंगाजल हो जाते हैं; और अहंकार-रहित होकर, ममता-रहित होकर जो भी करते हैं वह सारी क्रिया पुण्य हो जाती है। **वाचः संस्कृतप्राकृताः श्रुतिशिरो वाराणसी मेदिनी**—हिन्दी बोलो, अंग्रेजी बोलो, संस्कृत बोलो—सब वेदान्त हैं, उपनिषद् हैं, जो मुँहसे निकलता है उसका नाम वेदान्त है; सारी पृथिवी मुक्ति-भूमि वाराणसी है—

सर्वावस्थितिरस्य वस्तुविषया दृष्टे परे ब्रह्मणि।

हाय-हाय करके चाहे धरतीपर लोटे, चाहे भूखा-प्यासा-नंगा होकर माँगता फिरे, चाहे रोगी हो, चाहे पागल हो, चाहे मरे-सोये-चाहे, जो कुछ करे—उसकी सारी-की-सारी स्थिति ही ब्रह्म है। यह कब होता है कि जब 'दृष्टे परे ब्रह्मणि'—जब परब्रह्म परमात्मा का साक्षात्कार होता है।

दर्शनादर्शनं हित्वा स्वयं केवलरूपतः।
यस्यतिष्ठति स तु ब्रह्मन् ब्रह्म न ब्रह्मविद् स्वयम्॥

जिसने ज्ञान और अज्ञानका झगड़ा छोड़ दिया कि अब ब्रह्माकार-वृत्ति बनावेंगे तब अविद्याकी निवृत्ति होगी, तब ब्रह्म-साक्षात्कार होगा, तब हम ब्रह्म होंगे; बोले—अरे अपनेको ऐसा ब्रह्म जाना कि ब्रह्माकार-वृत्ति और संसाराकार-वृत्तिका भेद ही मिट गया, अब न ज्ञान है न अज्ञान है—

ज्ञानाज्ञाने सपदि गलिते पुण्य-पापे विशीर्णे।

ज्ञान और अज्ञान गलित हो गये, पुण्य-पाप विशीर्ण हो गये-बिखर गये; न पाप है न पुण्य है, न ज्ञान है न अज्ञान है; स्वयं केवल रूपसे बैठा है। बोले कि क्या वह ब्रह्मज्ञानी है? कि न-न, ब्रह्मज्ञानी कहकर उसका अपमान मत करो, वह ब्रह्मज्ञानी नहीं है, वह स्वयं ब्रह्म है।

यस्य तिष्ठति न—वह ब्रह्म है, वह ब्रह्मवित् नहीं है। कि नहीं, जो ब्रह्मको जाने सो ब्रह्मवित्। बोले कि बाबा जो ब्रह्मको जाननेवाला था न, वह तो जब अविद्याको नाश करके ब्रह्मकी वृत्ति ही नष्ट हो गयी तब न ज्ञानी रहा, न अज्ञानी रहा—वह तो ज्ञानी-अज्ञानी दोनोंका अधिष्ठान, दोनोंका प्रकाशक जो अद्वय-ब्रह्म-तत्त्व है सो रहा। ज्ञानी-अज्ञानी कहाँसे रहा?

यदा सर्वे प्रभिद्यन्ते हृदयस्येह ग्रन्थयः।

यह असलमें दिलकी ही कमजोरी है, जो हम अपनेको अब्रह्म समझते हैं। अब्रह्म माने ब्रह्मातिरिक्त कि अरे हम तो जीव हैं, हम तो मनुष्य हैं, हम तो

ब्राह्मण हैं, संन्यासी हैं, देवता हैं, दानव हैं, भोक्ता हैं, कर्त्ता हैं, पापी हैं, पुण्यात्मा हैं। ऐसा जो हम अपने बारेमें समझते हैं यह दिलकी कमजोरी है, दिलका टेढ़ापना है और दिल की यह कमजोरी यह टेढ़ापना, यह बाँकापना,—इसीका नाम है ग्रन्थि, इसीका नाम है कौटिल्य। जब इसका प्रभेदन हो जाता है तब? प्रभेदन भी बड़ा विलक्षण है। कहते हैं कि यह एक ऐसी गाँठ होती है जो खोले नहीं खुलती है। आप लोगोंने सुना होगा—खोले नहीं खुलती है। कैसे खुलती है? बोले कि रोशनीमें देखो तो खुल जाती है। एक ऐसी गाँठ होती है जो खोले नहीं खुलती है—न पड़ोसीके खोले खुलेगी, न अपने खोले खुलेगी—

जड़-चेतनहि ग्रन्थि पर गई।
यदपि मृषा छूटत कठिनई॥

अगर गाँठ सच्ची होती तो हम खोलते या खुलती। बचपनमें हम बड़ा दावा करते थे। इस बातका कि कैसी भी गाँठ हो हमारे सामने ले आवो हम खोल देंगे। शरदकी चाँदनीमें सुईके छेदमें सूत डालते थे कि कौन सबसे पहले डालता है। ऐसे खेल बचपनमें खेलते थे। पर एक ऐसी गाँठ है जो अन्धेरेमें खोलने जाओ तो और उलझ जाय और रोशनीमें देखो तो गाँठ ही नहीं, वह तो झूठ-मूठ गाँठका भ्रम था। जादूकी गाँठ लगाते हैं न!

एक बार हम लोग कहीं शुकताल जा रहे थे। शुकतालमें या ऋषिकेसमें एक ठाकुर साहब मिले। उन्होंने कहा कि लाओ रस्सी और उस रस्सीमें उन्होंने कपड़ेसे ढँककर पच्चीस-तीस गाँठें लगायीं और फिर उन गाँठोंको सामने खोलकर दिखा दिया। अरे मेरे बाप! वह तो एक कपड़ा ढँककर अपना हाथ अपने हाथसे पकड़े हुए थे, जो खींचा तो गाँठ नदारद—बिलकुल नदारद। तो अग्रन्थिमें ही जहाँ ग्रन्थिका भ्रम हो जाता है वह ग्रन्थि सुलझानेसे नहीं सुलझती, वह प्रार्थना करनेसे कि हे ईश्वर! इसको खोल दो नहीं खुलती; वह मन्त्र-जप करनेसे नहीं खुलती; वह होम करनेसे नहीं खुलती—क्योंकि गाँठ होवे तो होम करनेसे खुले, मन्त्र-जप करनेसे खुले, प्रार्थना करनेसे खुले, अभ्यास करनेसे खुले, कर्म करनेसे खुले! और जब बुद्धि-प्रास करके योग-शक्तिका प्रयोग किया तब भी नहीं खुली। वह हो तब न खुले, वह तो है ही नहीं। जो ज्ञानके प्रकाशमें देखा तो वह ग्रन्थि थी ही नहीं। तो—

अथ मर्त्योऽमृतो भवति एतावद्ध्यनुशासनम्।

क्या जो मर्त्य है वह अमृत हो जाता है? नहीं, जो मरनेवाला है कभी

अमृत नहीं होता। असलमें मरनेवाला नहीं था, भ्रमसे अपनेको मरनेवाला भानने लगा।

यह ग्रन्थि **ग्रन्थिरिवैव**-ग्रन्थिके समान ग्रन्थि है और यह केवल प्रातिभासिक है—माने केवल भासनेवाला मर्त्यत्व है, यह तो है ही नहीं। तो—**अथ मृत्योरमृतो भवति**—यह जो अपनेमें मरनेका भय आया है वह छूट जाता है, अमृत तो तुम ही हो।

अमृत हो माने सत् हो; अमृत हो माने चित् हो, जड़ नहीं हो; अमृत हो माने आनन्द हो, दुःख नहीं हो—क्योंकि यह सब झगड़ा तुम्हारे अन्दर नहीं है। अमृत हो माने अद्वितीय हो, ब्रह्म हो।

एतावद्ध्यनुशासनम्—आत्माको ब्रह्म-रूपसे बताना, मर्त्यको अमृत करना, ग्रन्थिका भेदन करना, इस प्रकार कि यह गाँठ खोले नहीं खुलती है, इसका अभाव आत्म-ज्ञानकी रोशनीमें देखो। एतावद्ध्यनुशासनम्—यही शास्त्रका अनुशासन है—एतावन्मात्रम्, एतावदेव। इसके आगे और कोई अनुशासन नहीं है। यही उपदेश है सम्पूर्ण वेदान्तोंका। श्रीशंकराचार्य भगवान् कहते हैं—**अनुशासनम् अनुशिष्टिः उपदेशः सर्ववेदान्तानाम् इति वाक्यशेषः**। सारे वेदान्तोंका बस इतना ही उपदेश है कि यह मौत और जड़ता और दुःखसे घिरा हुआ जो मैं है यह मैं असलमें मौत, जड़ और दुःखसे कोई सम्बन्ध रखनेवाला नहीं है—देश-काल-वस्तु कोई परिच्छेद इसको स्पर्श नहीं करता है; यह अखण्ड, अद्वितीय परब्रह्म परमात्मा है!

अज्ञानीकी मरणोत्तर गति

अध्याय-२, वल्ली-३, मंत्र-१६

शतं चैका च हृदयस्य नाड्यस्तासां मूर्धानमभिनिःसृतैका।
तयोर्ध्वमायन्नमृतत्वमेति विष्वङ्ङन्या उत्क्रमणे भवन्ति॥ २.३.१६

अर्थ :—इस हृदयकी एक-सौ एक नाड़ियाँ हैं; उनमें-से एक मूर्धाका भेदन करके बाहरको निकली हुई है। उसके द्वारा ऊपरकी ओर गमन करनेवाला पुरुष अमरत्वको प्राप्त होता है। शेष अन्य नाड़ियाँ उत्क्रमण हेतु बनती हैं॥ १६॥

आपने सुना प्रवचन **ब्रह्मसमश्नुते**—अर्थात् ब्रह्म-साक्षात्कार इसी जीवनमें अभी-अभी हो जाता है। इसका अर्थ है कि—अभी तुम ब्रह्म हो, यही ब्रह्म हो। यह तुम्हारे मैं पदका अर्थ ही ब्रह्म है।

एक ने कहा कि जब खूब-खूब उपासना करके ब्रह्म-लोकमें जायेंगे तब हम वहाँ मुक्ति लेंगे, यहाँ मुक्ति नहीं लेंगे। दूसरे ने कहा—नहीं-नहीं, जब हम खूब योगाभ्यास करके समाधि लगावेंगे और चित्त शान्त-एकान्त होगा तब हम मुक्ति लेंगे, अभी हमको मुक्ति नहीं मिलती। तीसरे ने कहा कि अभी हमने धर्म-क्रिया तो की नहीं, चित्त-शुद्ध हुआ नहीं-हम मुक्त कैसे? ये आपको तीन बातें बतायीं। एक न्याय है, आपने बहुत बार सुना होगा—**अप्येयन् मधुविन्देत किमर्थं पर्वतं व्रजेत्**—यदि अपने घरके कोनेमें ही शहद मिल जाय तो उसके लिए पहाड़पर चढ़कर हम जायेंगे और वहाँसे शहद लेंगे, ऐसी तकलीफ क्यों उठाना? असलमें तुम्हारे अन्दर पहाड़ देखनेकी वासना है, शहद तो जो वहाँ मिलता है वह यहाँ भी मिलता है या घरवाले शहदको बचाये रखनेकी इच्छा है—कोई-न-कोई वासना जरूर है। अपने घरमें रुपया रखा हुआ है सो तो खर्च नहीं करते हैं और दूसरेके घरसे उधार लेने जाते हैं माने कुछ-न-कुछ लोभ मनमें जरूर है।

प्रश्न यह हुआ कि तुम अपनेको नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त ब्रह्म जाननेमें क्यों हिचकिचाते हो? क्या दुविधा है तुम्हारे मनमें? यदि प्रमाण में शङ्का है तो उपनिषद्का विचार करो; यदि प्रमेयमें शङ्का है तो अपने-आपमें विचार करो; यदि मुक्तिकी स्वतः-सिद्धि और ज्ञानकी साधनतामें विचार है तो सत्सङ्ग करो—संशय है तो सत्सङ्ग करो। बोले कि नहीं, हमारा विचार यह है कि पहले हम संसारको बिलकुल शुद्ध-पवित्र बना लेंगे तब हम अपनेको ब्रह्म जानेंगे। इसके लिए शास्त्र में एक न्याय बड़ा प्रसिद्ध है—**वृकाक्षनवनीतम् न्याय** बोलते हैं उसको।

एक आदमीको वृक्—भेड़िया मारना था। उसके पास बन्दूक भी थी, गोली भी थी, निशाना साधना भी उसको आता था। मारना तो था भेड़िया, लेकिन उसने कहा कि ऐसे नहीं मारेंगे, पहले मक्खन ले आयेंगे, फिर धीरे-धीरे उसके सिरपर उसको पोतेंगे, तब धीरे-धीरे वह मक्खन उसकी आँखमें जायेगा और जब वह अन्धा हो जायेगा, तब उसको कुछ नहीं दिखेगा तब भेड़ियाको गोलीसे मारेंगे।

बोले—भाई कि जब भेड़िया को मारना ही है तब तुम उसके पास जानेका खतरा क्यों उठाते हो? उसके सिरपर हाथ रखनेका खतरा क्यों उठाते हो? उसके सिरपर मक्खन मसलनेका, मस्का लगानेका खतरा क्यों उठाते हो? और वह अन्धा हो जायेगा तब मारेंगे यह कोशिश क्यों करते हो? जब उसको मारना ही है तब बन्दूक तुम्हारे पास है, गोली उसके अन्दर है, निशाना लगाना तुमको आता है, योंहीं क्यों नहीं मार देते हो।

बोले कि भाई, संसारासक्त पुरुषका लक्षण ही यही है कि वह पहले संसारको कहता है कि हम खूब धर्म करेंगे, फिर शुद्ध बनावेंगे, फिर जाकर ब्रह्मलोक देखेंगे और जब यह दुनिया नहीं दिखने लगेगी तब आत्म-ज्ञानके द्वारा इसका बध कर देंगे, तब इसको गोली मारेंगे, जब दुनियाका दीखना बन्द हो जायेगा। लो भला, जब मारना ही है तब यह '**वृकाक्ष नवनीतम् न्याय**' की क्या जरूरत है? उसमें पहले धर्म कमाओ फिर उपासना करो, फिर योगाभ्यास करो, फिर परलोकमें जाओ, फिर समाधि लगाओ, फिर ब्रह्मके साथ मुक्त होओ—यह सब झगड़ा क्यों पालना? अरे, यह भेड़िया तबतक तुम्हारे ऊपर चढ़ बैठे और तुम्हारी और आसक्ति हो जाय तो?

बोले भाई, कि एक बात है मनमें। क्या? कि एक हमारा प्यारा देवता है,

इष्टदेव है, पहले उसको खुश करलें, उसके बाद अपनेको नित्य शुद्ध-बुद्ध-मुक्त जान लेंगे। पहले तो दूसरेको खुश करना ही बड़ा मुश्किल; दूसरे यदि कदाचित् वह देवता बहुत श्रेष्ठ स्वभाववाला हो, आशुतोष हो, तब वह खुश होगा। यह बताओ तुम कि पहले किस देवताको खुश करोगे। एक कहता है कि विष्णु सबसे बड़े हैं, दूसरा कहता है कि शिव सबसे बड़े हैं, तीसरा कहता है कि द्विभुज-कृष्ण तो सर्वोपरि हैं, चौथा कहता है कि उससे भी बढ़कर रामचन्द्र हैं, पाँचवाँ कहता है कि शक्ति तो सबकी माँ है। अब लो किस देवताको खुश करोगे? यह संसार-रूपी वृक्षकी हजार-शाखा है, किसको-किसको खुश करोगे? इसके लिए सर्व-वृक्ष-प्रकम्पन-न्याय है।

यह सर्व-वृक्ष-प्रकम्पन-न्याय क्या है कि एक आदमी चढ़ा पेड़पर। नीचेके एक आदमीने कहा कि देखो वह जो डाल है उसपर अच्छे-अच्छे फल लगे हैं उसको हिला दो। दूसरे ने कहा नहीं-नहीं उसको नहीं हिलाना, दाहिनेवालीको हिलाना। तीसरेने कहा सामनेवाली हिलाओ। चौथेने कहा—पीछेवाली हिलाओ। अब नीचे वाले लड़ने लगे कि कौन-सी डाल पहले हिलायें और किसका फल पहले खायँ? एक समझदार आदमी था, उसने कहा कि तुम समूचे पेड़को ही हिला दो, जो भी पका हुआ फल होगा वह गिर जायेगा।

इसी प्रकार किसीने कहा—इन्द्रवाली डालको हटाओ, वह भी एक डाल है—कर्म-प्रधान। किसीने कहा तमः-प्रधान रुद्रवाली डाल हिलाओ। किसीने कहा सत्त्व-प्रधान विष्णुवाली डाल हिलाओ। किसीने कहा रजः-प्रधान ब्रह्मावाली डाल हिलाओ। विष्णु-लोकमें जाओ, ब्रह्मलोकमें जाओ। एक उपनिषद् जाननेवाला महापुरुष था, उसने कहा—सर्व-वृक्ष-प्रकम्पन-न्याय—सारेको ही हिला दो—एकके ज्ञानसे सर्वका ज्ञान हो जाये, एककी प्राप्तिसे सर्वकी प्राप्ति हो जाये! सबमें परब्रह्म परमात्माको देखना।

आपको यह सुनाया कि यदि आप ऐसा सोचते हों कि हम अभी यहीं और इसी द्रष्टा मैंके रूपमें नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-अद्वय-सच्चिदानन्दघन-अद्वय परब्रह्म नहीं हैं—अगर ऐसा तुम सोचते हो और तभी तुम ऐसा सोचते हो कि हम धर्म करेंगे तब ज्ञान होगा, हम स्वर्गमें जायेंगे तब ज्ञान होगा, समाधि लगेगी तब ज्ञान होगा, ऐसा-ऐसा साधन करेंगे तब ज्ञान होगा—तुम अपनी परिच्छिन्नताको छोड़ नहीं रहे हो। यह जो तुम्हारा विपर्यय है, अज्ञान है वही तुमको कष्ट दे रहा है,

नहीं तो न कुछ करनेकी जरूरत है, न कहीं जानेकी जरूरत है, न किसीके वरदानकी जरूरत है, न समाधि लगानेकी जरूरत है। यह जो आत्मदेव है यह परिच्छिन्नताका द्रष्टा है, इसलिए कर्मका भी द्रष्टा है, इसलिए भोगका भी द्रष्टा है, इसलिए जाग्रत्-स्वप्न-समाधिका भी द्रष्टा है, इसलिए लोक-परलोक सबका द्रष्टा है। और यह जो द्रष्टा है यह देशका द्रष्टा है, कालका द्रष्टा है और वस्तुका द्रष्टा है, इसलिए देश-काल-वस्तुसे परिच्छिन्न नहीं है, वे तो इसकी दृष्टिमें हैं। दृष्टिमें हैं माने विवर्त हैं।

ऐसी अवस्थामें यदि तुम्हें कहीं जाना, किसीका इन्तजार, किसीके लिए बेकरारी, कुछ बनाना, कुछ बिगाड़ना—यदि ये तुम्हें इष्ट हैं तो तुम अपने परिच्छिन्नताको बिलकुल नहीं छोड़ रहे हो। हे नारायण—'अत्र ब्रह्मसमश्नुते'—श्रुतिने तो यह कहा कि तुम ब्रह्म हो, यह जो तुम्हारी ग्रन्थियाँ हैं—इनके साथ तुम्हारा कोई सम्बन्ध नहीं है—अनपैदा ग्रन्थियोंके साथ क्या सम्बन्ध मानकर तुम अपनेको बद्ध मान रहे हो, जाने-आनेवाला मान रहे हो? असलमें तो काम ही मनुष्यको क्रियाशील करता है। एक जगहसे दूसरी जगह आना-जाना क्यों होता है? चुपचाप दुबककर बैठना क्यों होता है? कि जब किसीसे डर जाते हैं तब दुबककर बैठते हैं कि बाहर शेर है। यह समाधि लगाना क्या है कि दुबककर बैठना है। जब चोर-डाकूका डर लगता है तब जाकर थानेमें बैठते हैं, कि यही परलोककी यात्रा है। अपने आपको नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त न जाननेके कारण ही यह सब कुछ है।

बोले—अपनेमें असुन्दर पनेका भ्रम हो तो क्या करेंगे कि आँखमें कालिखका डंडा लगावेंगे और होंठपर खूनकी लाली ले आवेंगे-रँगेंगे उनको और बोले-चाममें कहीं-कहीं दाग है तो बोले कि इसपर ऐसी पालिस कर दो कि पता ही न लगे। जब अपनेको कर्मसे बनाना चाहते हैं—यह हीनताकी भ्रान्ति है। अपनेको योगसे सुरक्षित करना चाहते हैं, यह सिंह-व्याघ्रादिका भय है। अपनेको पुलिसके थानेमें ले जाकर राजाकी शरण लेना चाहते हैं तो इसका अर्थ है कि कहीं पुलिस, चोर, डाकूका भय लगा हुआ है। कहीं दुबकनेकी जरूरत नहीं है, किसीसे डरनेकी जरूरत नहीं है, किसीकी शरण लेनेकी जरूरत नहीं है, कुछ करनेकी जरूरत नहीं है। यहीं ज्यों-के-त्यों, जैसे हैं वैसे ही—एक देहमें तुम परिच्छिन्न नहीं हो, एक अन्त:करणमें तुम परिच्छिन्न नहीं हो, कर्म और भोगके साथ तुम्हारा कोई बन्धन नहीं है, कामना तुमको

घसीट कर कहीं ले नहीं जा सकती, तुम तो साक्षात्-ब्रह्म हो—'अत्र ब्रह्म समश्नुते'।

अथ मर्त्योऽमृतो भवत्येतावद्ध्यनुशासनम्।

श्रुतिने स्पष्टम्-स्पष्टम् यह बात कह दी।

शंकराचार्य भगवान् अब आगे कहते हैं कि अच्छा, इतना श्रुतिके द्वारा समझानेपर भी यदि तुम्हारी ग्रन्थिका भेद नहीं हुआ तो क्या गति होगी? तो—

शतं चैका च हृदयस्य नाड्यास्तासां मूर्धानमभिनिःसृतैका।
तयोर्ध्वमायन्नमृतत्वमेति विष्वङ्ङन्या उत्क्रमणे भवन्ति॥ १६॥

अशेषमें अधिष्ठानरूपसे स्वयंप्रकाश-ब्रह्म स्थित हैं और वह तुम हो—जब यह बात तुमको ग्रहण नहीं होती है तब दूसरी बात तुमको सुनावेंगे; पर जिसने जान लिया है और अविद्याकी ग्रन्थि जिसकी क्षीण हो गयी है, जो जीते-जी ब्रह्मभूत हो गया है, ऐसे ज्ञानी पुरुषकी मरणोत्तर गति नहीं है। माने न कहीं आना न जाना है, मस्त है।'अत्र ब्रह्म समश्नुते'—यह बात कह दी गयी कि यहीं उसको ब्रह्म-साक्षात्कार होता है।

न तस्य प्राणा उत्क्रमन्ति—प्राणमाने सूक्ष्म-शरीर—उसका प्राण जो है वह एक जगहसे निकलकर दूसरी जगह नहीं जाता।'ब्रह्मैव सन्ब्रह्माप्येति'—अरे वह तो पहलेसे ही ब्रह्म था, अज्ञानके कारण अपनेको अब्रह्म मानता था। ज्ञान-अज्ञान दोनों भिड़ गये, ज्ञानने अज्ञानको निवृत्त कर दिया, वह तो ब्रह्म-ही-ब्रह्म है।

अब 'ये पुनर्मन्दब्रह्मविदो'—आप मन्द ब्रह्मवेत्ता हैं, यदि अपनेको सगुण जानते हैं—कर्म और भोगवाला, परिच्छेदवाला मानते हैं। देखो, अपनेको देशवाला मानते हैं कि मैं देशकी गोदमें हूँ तब अपनेको जाने-आनेवाला मानते हैं; और अपनेको कालकी गोदमें मानते हैं तो निवृत्तिकी जरूरत होती है कि हमको समाधि लग जाये। समाधिकी जरूरत कब मालूम पड़ती है कि जब अपनेको कालकी गोदमें मानते हैं। कालका अधिष्ठान, कालका साक्षी, कालका प्रकाशक और मिथ्याकालका स्फुरण अपने अन्दर हो रहा है—जब यह नहीं मानते हैं तब समाधिकी जरूरत पड़ती है। और जब अपनेको देशमें चलने-फिरनेवाला मानते हैं तब परलोकमें जानेकी जरूरत पड़ती है। और जब अपने साथ किसी पदार्थका लेप मानते हैं तो धर्म-कर्मकी जरूरत पड़ती है।

अपनेको जो कर्मी, कालिक, दैशिक और परिच्छिन्न-द्रव्य-रूप

माननेवाला है—अपनेको सगुण जाननेवाला है—इन्हींको कहीं ब्रह्मलोकमें जाना पड़ता है, कहीं गोलोकमें जाना पड़ता है, कहीं वैकुण्ठमें जाना पड़ता है। ऐसे जो परब्रह्म परमात्मासे विमुख हैं उसीको—माने जो अपने स्वरूपको नहीं जानता है उसीको—जाना-आना पड़ता है। और जो अपर-ब्रह्मसे भी विमुख हैं उनको तो संसारमें आना-जाना पड़ता है। अब उनकी गति-विशेषका वर्णन करते हैं।

यह प्रश्न क्यों उठा? बोले कि पहले यह बात कह दी गयी कि अमृत हो जाता है, जाना-आना नहीं पड़ता है, यही ब्रह्म है—अब यह कहनेके बाद गति बतानेकी जरूरत क्या पड़ी? बोले कि यह प्रश्न स्वाभाविक उठा कि जिनको ब्रह्मज्ञान नहीं होगा उनकी क्या गति होगी? बोले—उनकी दो ही गति होगी या तो ऊर्ध्व-गति होगी या संसारी-गति होगी। उर्ध्व-गति किसकी होती है और संसारी-गति किसकी होती है इसके लिए अब यह प्रसङ्ग बताते हैं। इससे क्या होगा कि जिस गतिमें आना-जाना नहीं है उसकी श्रेष्ठता सिद्ध हो जायेगी। और दूसरी बात यह है कि नचिकेताने प्रारम्भमें अग्नि-विद्याका भी प्रश्न किया था; अग्नि-विद्यामें क्या गति है और ब्रह्म-विद्या, आत्म-विद्यामें क्या गति होती है, इस सम्बन्धमें आत्म-विद्याका तो उपसंहार कर दिया—'एतावद्ध्यनुशासनम्' और अग्नि-विद्याका उपसंहार करनेके लिए अब यह सोलहवाँ मन्त्र प्रारम्भ होता है।

शतं चैका च हृदयस्य नाड्यस्तासां मूर्धानमभिनिःसृतैका।
तयोर्ध्वमायन्नमृतत्वमेति विष्वाङ्ङन्या उत्क्रमणे भवन्ति॥ १६॥

बोले भाई, हृदयमें एक-सौ-एक नाड़ियाँ हैं; उनमें एक मुख्य है और बाकी एब गौण हैं। संस्कृत-भाषामें जो गिनतीके शब्द आते हैं वे स्वार्थके भी वाचक होते हैं और असंख्यके भी वाचक होते हैं। एक नाड़ी मुख्य है और उसके साथ और सैकड़ों हैं। ऐसा बताते हैं कि एक-एक नाड़ीमें बहत्तर-बहत्तर शाखाएँ होती हैं। सौ हैं, फिर बहत्तर-बहत्तर हैं, फिर उनकी भी शाखा-प्रशाखा है—गिनतीमें तात्पर्य नहीं है। पर इसमें एक सुषुम्ना नाड़ी ऐसी विलक्षण है जिसका छिद्र संसार-धर्मसे अस्पृश्य है, जहाँ सांसारिक वेदनाएँ नहीं पहुँचतीं।

देखो, मनुष्यका जीवन तो रहता है, परन्तु सांसारिक संवेदनसे रहित भी उसकी अवस्था होती है—समाधिसे भी होती है सांसारिक—संवेदनासे रहित—

कुछ मालूम पड़े—और मूर्च्छामें भी सांसारिक-संवेदनासे रहित अवस्था होती है; और अभ्यासी-पुरुष तो जाग्रत् अवस्थामें ही नाड़ियोंको निष्क्रिय बना सकते हैं यदि उनका ठीक अभ्यास हो। तो सुषुम्णाका अर्थ है छिद्रावती। उन १०१ नाड़ीमेंसे एक नाड़ी ऐसी है जो सीधे सिरकी ओर माने ब्रह्मलोककी ओर चलती है!

यह नाड़ी शब्द बहुत विलक्षण है। नाड़ी माने प्रणाली। ऐसे समझो कि जैसे घरमें-से बहनेके लिए नाली बनाते हैं और परिवारमें नारी होती है—नारी न हो तो परिवार ही नहीं—'गृहिणी गृहमुच्यते'—और जिस घरमें बहनेके लिए नाली न हो वह घर-घर नहीं; और जिस शरीरमें नाड़ी न हो वह शरीर मुर्दा। नाली, नारी और नाड़ी—र, ल में अभेद और ड, ल में अभेद होता है। इसीके साथ जब प्र उपसर्ग जोड़ते हैं तो प्रणाली—न का ण हो गया, व्याकरणके अनुसार ऐसा हो जाता है। प्रणाली माने पद्धति, पद्धति माने ध्यान करनेकी पद्धति। जैसे एक वट-वृक्ष हो और उसमें-से चारों ओर वरोहें फैली हुई होती हैं, लटकी हुई होती हैं वैसे ही आपके ज्योतिर्मय शरीरमें-से छोटे-छोटे संवेदन-सूत्र निकलकर चारों ओर फैले हुए हैं—एक को शिरा बोलते हैं और एकको धमनी बोलते हैं। वायु चलनेकी नाड़ी, रक्त बहनेकी नाड़ी, मल निकालनेकी नाड़ी। देखो मल-मूत्र तो निकलता है, पसीना भी निकालती हैं ये नाड़ियाँ, पर रक्त नहीं निकालतीं; अगर रक्त निकालने लग जायें तो क्या होगा आप समझो! श्रीमद्भागवतमें इसकी व्याख्या बहुत बढ़िया आयी है। वे कहते हैं कि तीन प्रकारके लोग होते हैं—'उदरमुपासते', 'हृदयमुपासते' और 'सिरमुपासते'—

उदरमुपासते यः ऋषि वर्त्मसु पूर्वदृशः परिसरपद्धतिं हृदयमारणयो दहरः।
तत उद्गायनन्त तव धाम शिरः परमं यदि ह समेत्य न पतन्ति पुनः कृतान्तमुखे॥

जो और कोई उपासना नहीं करते हैं वे उदरकी उपासना करते हैं—कमाओ और खाओ—उदरम् उपासते। बोले बस, दूसरेका धन दूसरेका, हमारा धन हमारा, हमारा धन किसीके हाथमें न जाय, दूसरेका धन हमारे हाथमें आ जाय। यह कौन-सी उपासना है कि यह उदर-उपासना है।

एक जगह यह हुआ कि छह महीनेतक फलाहारका, दूधका प्रबन्ध रहेगा; जिसकी इच्छा हो वह आवे और भगवान्के भजनमें समय बितावे—ऐसा प्रचार किया गया। अब क्या हुआ कि वहाँ नामके प्रेमी और ईश्वरके प्रेमी तो कम आये सुविधोपासक बहुत लोग आ गये। उनका नाम हम लोगोंने सुविधोपासक ही रख

दिया था कि बढ़िया-बढ़िया छह महीनेतक फल खानेको मिलेगा और पीनेको रोज दूध मिलेगा और काम कुछ करना नहीं पड़ेगा, बस माला-झोली हाथमें लेकर बैठे रहो। हमलोगोंने सोचा इनका नाम क्या ईश्वरोपासक होना चाहिए? कि नहीं ये लोग तो सुविधोपासक हैं—यहाँ नल मिल गयी, बिजली मिल गयी, सोनेके लिए चारपाई मिल गयी, खानेके लिए फल मिल गया, पीनेके लिए दूध मिल गया—तो सुविधोपासना। संसारी लोग क्या करते हैं कि उदरोपासना। ये घर-घर क्यों फिरते हैं? बोले—पेटके लिए। हमारे और तुम्हारे बीचमें किस चीजका फर्क है? कि पेटका! केवल पेटका ही फर्क है, अपने पेटमें डालनेके लिए दूसरेके पेटका काट लें यही तो संसारमें चल रहा है। अच्छा, इस बातको जाने दो, यह ग्रन्थि बड़ी कठिन है।

एकबार एक जगह एक उत्सव हो रहा था तो गाँवके सैकड़ों आदमी वहाँ आगये। आये थे महात्माके साथ, लेकिन उन गाँवके लोगोंने न तो वैसे मकान देखे थे, न वैसी रौनक देखी थी, न वैसी बिजली देखी थी, बस खाना चाहिए, लड्डू चाहिए, हलुआ चाहिए, पूड़ी चाहिए, दूध चाहिए। अब प्रबन्ध करनेवाले आदमी जो थे वे घबड़ा गये और गये सेठके पास। सेठने हनुमान प्रसादजीसे कहा। हनुमान प्रसादजीने कहा ये लोग और तो कुछ माँगते ही नहीं—रुपया नहीं माँगते, पैसा नहीं माँगते, कपड़ा नहीं माँगते, दक्षिणा नहीं माँगते, खाली खानेको ही तो माँगते हैं न, तो ढेर लगा दो वहाँ लड्डूका, पूड़ीका, फलका, दूधका, मलाईका और सबकी छुट्टी कर दो कि जिसकी जितनी मौज हो उतना खावें, तीन दिनका ही तो मामला है, तो तीन दिनतक इनकी छुट्टी कर दो जितना खाना हो खाँयें, उन बिचारोंको ऐसा खानेको कहाँ मिलेगा?

यह जो उदर उपासना होती है बड़ी प्रबल होती है! और कई लोग इस उदरमें ईश्वरकी उपासना करते हैं, उसकी भी पद्धति है। ये बड़े-बड़े मार्ग हैं—गुदा-स्थानके पास मूलाधारमें भी ईश्वरकी उपासना होती है, मूत्रेन्द्रिय-स्थानके पास स्वाधिष्ठानमें भी ईश्वरकी उपासना होती है; नाभिके पास मणिपूरमें भी त्रिकोण-अग्निमय-कुण्डमें परमात्माकी उपासना होती है—ये सब 'उदरमुपासते' हैं। हृदयमें अनाहत चक्रमें ईश्वरकी उपासना होती है—यह 'हृदय मुपासते' हैं। कण्ठमें विशुद्ध चक्रमें, भ्रूमध्यमें आज्ञाचक्रमें और शिरमें सहस्रार-चक्रमें ईश्वरकी उपासना होती है—ये 'शिरमुपासते' हैं।

बोले, इनमें-से ईश्वर कहाँ है? बड़ा मतभेद है, इसके लिए तो डंडे चलते

हैं। धराधार वाले कहते हैं कि मूलाधारमें ही है, अग्निवाले कहते हैं कि नाभिमें ही है, जलवाले कहते हैं कि स्वाधिष्ठानमें ही है, प्राणवाले कहते हैं कि हृदयमें ही हैं—बड़ी विलक्षण लीला है—योगी लोग कहते हैं कि नहीं सहस्रारसे भी ऊपर शून्य-शिखरमें है। इन्हींको मैंने पहले जो सर्ववृक्षप्रकम्पन-न्याय कहा था न, सारा ही पेड़ हिला दो भाई, सब जगह है—इसके लिए लड़नेकी, डंडा चलानेकी जरूरत नहीं है।

मणिपूरक-चक्रमें जो लोग ध्यान करते हैं वे उदरकी उपासना करते हैं। हृदयोपासनामें, हृदयमें अनाहत-चक्र है, वहाँ वर्णात्मक शब्द नहीं है—ध्वन्यात्मक शब्द ही है। शिरोपासनामें विशुद्ध देश है, आज्ञा-देश है, इसके बाद त्रिपुटी है, बंकनाल है, भ्रमर-गुफा है, शून्य-शिखर है।

तासां मूर्धानं अभिनिःसृतैका—यह कुल-कुण्डलिनी-शक्ति जो है उसको जब मूलाधारसे जगाते हैं तो—

शिरः सुषुम्णा पथेन जीवशिवं परम शिवपदे योजयामि स्वाहा।

अपनी चैत्य-चेतनाको मूलाधारसे उठाकर स्वाधिष्ठानमें लाते हैं। कुण्डलिनी शक्ति इन चक्रोंको खाती हुई चलती है। फिर वह नाभिमें आती है, हृदयमें आती है, कण्ठमें आती है, आज्ञा-चक्रमें आती है—जाकर सहस्रारमें गुरुके चरणोंमें लीन हो जाती है—ये भिन्न-भिन्न प्रकारकी पद्धति है। इनमें-से जो ऊर्ध्व-गति है कि जैसा पिण्डमें है वैसा ही ब्रह्माण्डमें है और फिर वैसा ही विशुद्ध देशमें है। ये तीन भेद होते हैं—पिण्ड-देश, ब्रह्माण्ड-देश और विशुद्ध-देश।

हम तो आपको यहाँ ज्यादातर वेदान्तकी बात सुनाते हैं तो आपलोगोंके व्यक्तित्वकी चेतना कट गयी है; पर जिनके व्यक्तित्वकी चेतना बड़ी प्रबल है, जाग्रत् है, उनको स्थूलसे सूक्ष्ममें ले जानेके लिए, बाहरसे अन्तरमें ले जानेके लिए, कार्यसे कारण की पहचान करानेके लिए, विक्षेपसे समाधिमें ले जानेके लिए और वासनासे दिव्यतामें ले जानेके लिए उपासना करनी पड़ती है।

तासां मूर्धानामभिनिःसृतैका—अब हृदय आरुणयो दहरम्।

हृदय-कमल एक कमल है जो नीचेको लटका हुआ है, उसका मुँह नीचेको और बन्द है; वह तो भावनाके प्रकर्षसे, अभ्याससे गुरुके द्वारा दी गयी युक्तिसे यह कमलका फूल जो है वह निम्न-मुखसे ऊर्ध्व-मुख होता है और बन्दसे खिलता है और उसपर परमात्माकी ज्योतिके—हंस-ज्योतिके—दर्शन होते हैं।

उसके बाद एक सुषुम्णा नाड़ी चलती है। इड़ा-पिंङ्गला नाड़ी सुषुम्नामें ग्रन्थि लगाती है, गाँठ लगाती है—एक ओरसे इड़ा आती है तो एक ओरसे पिङ्गला आती है और ये दोनों आकर सुषुम्णाको क्रास करती हुई ऊपर बढ़ती हैं और फिर गाँठ लगाती है और फिर आगे बढ़ती है। इड़ा, पिङ्गला और सुषुम्णा—ये तीन नाड़ी हैं और योगी लोग सुषुम्णामें और नाड़ी भी मानते हैं, उनकी माया दूसरी है। आज प्रसङ्ग बदल गया। उसमें सुषुम्णामें भी एक चित्रिणी नाड़ी होती है, एक शंखिनी नाड़ी होती है!

तयोर्ध्वमायन्—बाहर मत निकलो, उसके भीतर-से-भीतर, भीतर-से-भीतर, भीतर-से-भीतर घुसो और घुसकर यह जो स्थूल शरीर और सूक्ष्म-शरीर—इन दोनोंका जो बन्धन है, पाश है उसको काटो—इतने सूक्ष्म हो जाओ कि साँपकी केंचुलकी तरह स्थूल शरीर और सूक्ष्म शरीर छूट जायँ और तुम कारणसे एक होकर उस कारणको जिसमें बिना हुए भास रहा है, उस अधिष्ठानको, स्वयंप्रकाश अपने स्वरूपको पहचान लो।

आपको इतने सस्ते में बताना तो हम नहीं चाहते थे क्योंकि हमको तो यह बात बड़ी मुश्किलसे मालूम हुई थी, पर बता दिया। यह जो ब्रह्मलोक, गोलोक और साकेत-लोक हैं—ये देशके किसी ऊपरी भागमें होते हैं ऐसा नहीं है—यह बात हमारी समझमें तो बड़ी मुश्किलसे आयी थी, हमको तो महात्माओंकी बहुत सेवा करनी पड़ी थी और बड़ी तकलीफ उठानी पड़ी थी, बड़ा तप करना पड़ा था। ब्रह्मलोक जो है वह कोई पंचभूतोंका बना हुआ नहीं है। देखते हैं स्थूल-पंचभूतोंमें आकाश जो है सो सब जगह रहता है। यदि किसी चीजको हम यह बतावें कि वह आकाश-रूप है तो आप अगर यह सोचो कि वह नीलिमापर है या नीलिमाके उस पार है तो यह बात गलत होगी कि नहीं? बात यदि आकाशमें बतायी जाय तो आकाश तो जैसे नीलिमाके ऊपर है वैसे ही आपकी नाकमें है, वैसे ही आपके कानमें है, आपके समूचे शरीरमें है—आपका समूचा शरीर ही आकाशमें है। आपका शरीर कहाँ है कि आकाशमें है यह बात निकल आती है। अब यदि हम पंचभूतकी सूक्ष्म तन्मात्राको लें तो यदि हम यह बात कहें कि यह वस्तु सूक्ष्म तन्मात्रा-रूप है तो आप वह वस्तु प्राप्त करनेके लिए स्वर्गमें क्यों जाना चाहते हैं? क्योंकि जब स्थूल-आकाश ही आपके शरीरमें है तो क्या सूक्ष्म तन्मात्रा आपके शरीरमें नहीं है? यही अप्सरा है, यही नन्दन-वन है, यहीं स्वर्गका राज्य है। **यहीं कहूँ बसत पुरन्दर**—इस शरीरमें ही कहीं इन्द्र रहता है—

देहेस्मिन् पर्वताः सर्वे नद्याश्च सागराः—इसी शरीरमें पर्वत है, पहाड़ हैं, नदियाँ हैं, समुद्र हैं, स्वर्ग है, ब्रह्मलोक है—इसीमें बड़े-बड़े देश हैं!

यदि हम किसी वस्तुको पंच-तन्मात्रासे भी सूक्ष्म अंहकारमें बतावें तो आप उसको ढूँढ़नेके लिए यह कल्पना क्यों करते हैं कि ब्रह्मलोक हमसे बहुत दूर है? यदि हम उसको महत्तत्त्वमें हिरण्यगर्भ रूपसे बताते हैं तो क्या आपको शरीरमें महत्तत्त्व नहीं है? आपके शरीरमें क्या बुद्धि नहीं है? और वह जो व्यष्टि-बुद्धि है सो क्या समष्टि-बुद्धिसे पृथक् है? यदि हम किसी बातको प्राकृतिक बताते हैं तो क्या प्रकृतिने उसको एक कोनेमें फेंक दिया है? तुम्हारे भीतर उसको नहीं रहने दिया है? तुम्हारे भीतर प्रकृति क्या नहीं है? यदि किसी बातको हम आपके मनमें, बुद्धिमें बताते हैं, अहंकारमें बताते हैं, महत्तत्त्वमें बताते हैं—तो, कहनेका मतलब यह है कि यह ब्रह्मलोक, गोलोक, साकेतलोक, वैकुण्ठ-लोक ये बस जो लोक हैं ये व्यापी लोक हैं और वे जहाँ तुम हो वहीं हैं। क्योंकि तुम अपनेको स्थूलतामें फँसाये हुए हो, इसलिए सूक्ष्म स्तरमें जो ये बैठे हुए हैं उनका पता नहीं चलता। स्थूल दृष्टि यदि हट जाय, तो यहीं सूक्ष्मतामें सब हैं।

एक महात्मासे किसीने कहा कि महाराज, हम तो नरक-स्वर्ग, पुनर्जन्म—ये सब कुछ नहीं मानते। कि भाई, बड़ी जल्दी तुमने नहीं कर दी, अभी तो रूसके बड़े—बड़े वैज्ञानिक पुनर्जन्मके विषयमें घोर अनुसन्धान कर रहे हैं—रेडियोपर खबर आयी थी; और यहाँसे राजस्थानके बनर्जी महाशय जो हैं इस विभागके-परा-मनोविज्ञान विभागके जो अध्यक्ष हैं उनको वहाँ बुलाया गया है और ये ५०० व्यक्तियोंके प्रमाण लेकर वहाँ जा रहे हैं जिनको अपने पूर्वजन्मकी स्मृति किसी-न-किसी रूपमें विद्यमान है। वैज्ञानिक लोग तो अभी संशयमें हैं, अनुसन्धान कर रहे हैं और तुमने झटपट बिना समझे 'नहीं' बोल दिया। ब्रह्मको जानकर न बोला कि अनुमानसे ही बोल दिया? अभी तुम वासनाका जो सूक्ष्म-रूप है उसको समझते नहीं हो। अभी तो असलमें वासना ही समझमें नहीं आयी तो ब्रह्म कहाँसे समझमें आवेगा? पहले वासना तो समझमें आवे।

जन्म-विद्या दूसरी चीज है, परलोक-विद्या दूसरी चीज है, आत्म-विद्या दूसरी चीज है, ईश्वर-विद्या दूसरी चीज है और ब्रह्म-विद्या दूसरी चीज है। एक अद्वय ब्रह्म-विज्ञानकी जिसके अन्दर जिज्ञासा होगी वह छोटी-मोटी चीजोंमें क्यों

फँसेगा? अगर तुम चाहो तो आँख बन्द करो और तुम्हें अपने हृदयमें वैकुण्ठकी प्राप्ति हो जाय। इसी समय; ब्रह्मलोक मिल जाय इसी समय; स्वर्ग इसी समय मिल जाय; क्योंकि ये स्वर्गलोक सूक्ष्म-तन्मात्रामें है, ब्रह्मलोक महत्तत्त्व-हिरण्यगर्भमें हैं। एक ब्रह्मलोक प्रत्येक ब्रह्माण्डमें अलग-अलग होता है और एक ब्रह्मलोक समूची सृष्टिमें सर्वत्र होता है और वही भाव-भेदसे ब्रह्मा, विष्णु और रुद्रके रूपमें दिखायी पड़ता है; वही कृष्ण, वही रामके रूपमें दिखायी पड़ता है; वही दिव्य वस्तु है।

मनुष्य यदि अन्तर्मुख होवे और यदि अभी तुमको यह नहीं मालूम पड़ता है कि मैं नित्य शुद्ध-बुद्ध-मुक्त सच्चिदानन्दघन अद्वितीय ब्रह्म ही हूँ, मेरा न कहीं आना है न जाना है—माने मैं संसारी नहीं हूँ—न मुझमें कोई भोग है न सुख है, न दुःख है—यह नहीं मालूम पड़ता; न मुझमें पाप है न पुण्य है—यह नहीं मालूम पड़ता; न मुझमें राग है न द्वेष है, यह नहीं मालूम पड़ता कि मेरे सिवाय दूसरा कुछ है ही नहीं—अगर यह नहीं मालूम पड़ता; तो ऐसे लोगोंके लिए यह बाहरसे भीतर-बहिर्देशसे अन्तर्देशमें, यह विक्षेप-कालसे समाधि-कालमें और स्थूल द्रव्यसे सूक्ष्म-द्रव्यमें—कार्य-द्रव्यसे कारण-द्रव्यमें, ले जानेकी पद्धति है और तयोर्ध्वमायन—इस क्रमसे जब धीरे-धीरे ऊपर चलोगे तब क्या होगा कि **अमृतत्वमेति**—क्रम-मुक्ति हो जायेगी! यहाँ यदि तुम स्वर्ग तक ही पहुँचोगे तब तो अमृतत्व अपेक्षित है और यदि ब्रह्मलोक तक पहुँच जाओगे, हिरण्यगर्भतक पहुँच जाओगे तो वहाँ जाकर क्रम-मुक्ति हो जायेगी—यह उसकी पद्धति है। और—

विष्वङ्ङन्या उत्क्रमणे भवन्ति।

यदि बहिर्देशसे अन्तर्देशमें नहीं गये, यदि विक्षेपकालसे समाधि-कालको नहीं पकड़ा और यदि स्थूल-द्रव्यसे सूक्ष्म-द्रव्यमें गति नहीं हुई तो यह वासनाएँ जैसे तुम्हारे शरीरको उठाकर बाजारमें ले जाती हैं—वासनाएँ पहले सूक्ष्म-शरीरको ले जाती हैं फिर स्थूल शरीरको ले जाती हैं—जैसे वासनाएँ तुमको बाजारमें ले जाती हैं वैसे ही यह स्थूल शरीर छूट जानेपर भी वासनाएँ—

विष्वङ्ङन्या उत्क्रमणे भवन्ति।

तुम्हारे सूक्ष्म-शरीरको पशु-योनिमें ले जायेंगी, पक्षी-योनिमें ले जायेंगी, नरकमें ले जायेंगी, स्वर्गमें ले जायेंगी। वह प्राण और वासनाकी जो ग्रन्थि है, अहं और वासनाकी जो ग्रन्थि है—अहं-वासनावान इत्याकारक जो तुम्हारी स्वीकृति

है—वही ले जाती है। नौकर अगर तुमको हाथ पकड़कर कहीं ले जाता है तो तुमने नौकरको कह दिया है कि हमको ले चलो—तुम्हारी स्वीकृतिसे ही तो ले जाता है—इसमें नौकरका क्या दोष है? वासना तुम्हारा संचालन नहीं कर सकती, लेकिन, जब तुमने वासनाको स्वीकृति दे दी और उसको महत्त्व दे दिया, उसको सत्त्व दे दिया तब, वह अपने मालिकको भी रुला सकती है, हँसा सकती है; स्वर्गमें ले जाती है, गड्ढेमें डाल सकती है।—

विष्वङ्ङन्या उत्क्रमणे भवन्ति।

एक तो आत्मज्ञानसे और दूसरे ब्रह्मात्मैक्य ज्ञानसे अविद्या-ग्रन्थिका भेदन और फिर सब वासना, विषय और परिच्छिन्नता व समाधि और देश—सबका भस्मी भाव-बाधित होता, उसका मिथ्या हो जाना। यह तो आत्मज्ञानकी पद्धति है। और यदि वासना होवे तो उसको बाहरसे भीतर करना, स्थूलसे सुक्ष्म करना, विक्षेपसे समाधि लाना—वहाँ जाकर वह अपने ज्ञानकी जो योगयता है—आत्मज्ञानकी योग्यता बना देगी।

कठोपनिषद्का अर्थ-सार

अध्याय-२ वल्ली-३ मन्त्र-१७

अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषोऽन्तरात्मा सदा जानानां हृदये संनिविष्टः।
तं स्वाच्छरीरात् प्रवृहेन्मुआदिवेषीकां धैर्येण।
तं विद्याच्छुक्रममृतं तं विद्याच्छुक्रममृतमिति॥ २.३.१७

अर्थ :—अङ्गुष्ठमात्र पुरुष जो अन्तरात्मा है सदा जीवोंके हृदयदेशमें स्थित है। उसको धैर्यपूर्वक अपने शरीरसे ऐसे बाहर निकाले (पृथक् करे) जैसे मूँजसे सींकको अलग करते हैं। उसे शुद्ध और अमृत जाने, उसे शुद्ध और अमृत जाने॥ १७॥

ब्रह्मज्ञानीसे इतर मनुष्योंकी मरणोत्तर गतिका वर्णन हुआ है और अग्निविद्योपासकोंकी भी मरणोत्तर गतिका वर्णन हुआ। अब बोले कि जरा पूरे उपनिषद्का सार जो है सो भी तो बताओ। उसके लिए यह 'अंगुष्ठमात्रः' वाला मन्त्र है।

अंगुष्ठमात्रः पुरुषोऽन्तरात्मा सदा जनानां हृदये संनिविष्टः।
तं स्वाच्छुशरीरात्प्रवृहेन्मुञ्जादिवेषीकां धैर्येण।
तं विद्याच्छुक्रममृतं तं विद्यात्छुक्रममृतमिति॥

तं अङ्गुष्ठमात्रं अन्तरात्मानं पुरुषं शुक्रं अमृतं ब्रह्म विद्यात्—बस यह त्वं-पदार्थ और तत्-पदार्थका विवेक करके दोनोंकी एकताको जानना—यही ब्रह्मविद्याका, इस उपनिषद्का तात्पर्य है।

अङ्गुष्ठमात्रं पुरुषः—जो सेवक है वह मालिककी सेवा करता है और जो देवता होता है वह मालिककी जगह लेनेकी कोशिश करता है। इसलिए बहुत होशियार नौकर नहीं रखना चाहिए। यह शरीर जन है माने पैदा हुआ है एक कालमें; थोड़े दिनके लिए रखा गया है, इसकी एक उम्र है और इसकी एक माँग है—थोड़ी-सी। यह नहीं कि इसकी माँग अनन्त है—जिसकी माँग अनन्त हो ऐसे को नौकर मत रखना। और इस शरीरकी थोड़ी-सी शक्ति है, यह हमको कुछ

तकलीफोंसे बचाता है और कुछ वासनाओंको पूरी करता है; इसलिए यह जो शरीर है इसीका नाम जन है। जन-**जायन्ते इति जनाः शरीराणि**—यह शरीर है।

जनानां हृदये=प्रत्येक शरीरके हृदयमें। हृदय क्या? कि जहाँ संस्कारोंका आहरण होता है—दुनियाको जान-जानकर जहाँ संस्कारोंका हम संचय करते हैं वह खजाना। इस शरीरमें एक खजाना है, यह शरीर उसको नहीं जानता है वह शरीरको जानता है—मालिक की कुछ ऐसी बातें होनी चाहिए जो नौकरको मालूम न हो। यदि नौकर सब पोल-पट्टी जान जायेगा तो कभी खोल देगा, परेशान करेगा। तुम समूचे रूपसे अपनेको शरीरके प्रति अर्पित मत करो, इसके लिए भी जो रहस्य-रूप हृदय है वहाँ हो तुम। कैसे हो? तो बोले—

अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषोऽन्तरात्मा।

हृदयके परिमाणसे उसको अङ्गुष्ठमात्र बोलते हैं। आग लम्बी हो जाती है या गोला हो जाती है सो कैसे? कि वह आगका परमिाण आगकी नाप-तौल नहीं होती, लकड़ीकी नाप-तौल होती है। कोयला बड़ा हो तो बड़ी आग और कोयला छोटा हो तो छोटी आग। आग छोटी-बड़ी नहीं होती, कोयला ही छोटा-बड़ा होता है। यह कोयलेका—हृदयका परिमाण बताते हैं—अँगूठेके बराबर है।

भविष्य-पुराणमें एक कथा है। आप जानते हैं कि हम ऐतिहासिक-पद्धतिसे कोई बात नहीं बाताते हैं, हमलोग मीमांसा पद्धतिसे बोलते हैं। मीमांसा-पद्धति और ऐतिहासिक-पद्धतिमें थोड़ा अन्तर होता है। ऐतिहासिक पद्धति माने यह उपनिषद् किस कालमें लिखी गयी और किसने लिखी यह। यदि उस कालकी दृष्टिसे और लेखककी दृष्टिसे आप महत्त्वका निश्चय करना चाहते हों तो हम इस ऐतिहासिक-दृष्टिको स्वीकार नहीं करते। हम इस दृष्टिसे स्वीकार करते हैं कि इसमें अपरिच्छिन्न-वस्तुके ज्ञानका निरूपण है। जहाँ-जहाँ परिच्छिन्न वस्तुके ज्ञानका निरूपण है वह विद्यान्तर है, वह दूसरी विद्या है। अपरिच्छिन्न-विद्याका जो आज भी निरूपण करे वह पौरुषेय—मनुष्यके द्वारा निर्मित ग्रन्थ भी। यह ग्रन्थ किसने बनाया है—यह नहीं; इसमें वर्णन सोनेका है, कि इसमें वर्णन हीरेका है, कि इसमें वर्णन चाँदीका है, कि इसमें रसोई बनानेका वर्णन है, कि इसमें मकान बनानेका वर्णन है—ऐसे। जैसे विषय-वस्तुके विद्याका भेद होता है वैसे निर्गुण, निर्विशेष, निर्धर्मक, अद्वितीय प्रत्यक् चैतन्याभिन्न ब्रह्मतत्त्वका निरूपण करनेके कारण हम उपनिषद्-विद्याको उपनिषद्-विद्या बोलते हैं।

हम यह कह रहे हैं कि हम ऐतिहासिक-पद्धतिसे विचार नहीं करते हैं,

वास्तविक पद्धतिसे विचार करते हैं—माने हमारे लिए प्रमेयका दृष्टिकोण प्रधान है, वक्ताका दृष्टिकोण प्रधान नहीं है कि कौन बोल रहा है। क्या बोल रहा है, यह देखो; कितनी महत्त्वपूर्ण बात बोल रहा है यह देखो—यह देखो कि जहाँ आत्मा, जगत और ब्रह्म एक है अखण्ड वस्तुकी विद्या है वह उपनिषद् है।

तो भविष्य पुराणमें यह वर्णन है कि एक दिन शंकराचर्यजी और रामानुजाचार्यजी मिले। भला बताओ कहाँ शंकराचार्य और कहाँ रामानुजाचार्य—दोनोंका समय अलग-अलग। बोले कि दोनों व्यक्ति नहीं मिले भाई, दोनों व्यक्तियोंके विचार मिले-विचारका ही व्यक्तित्वके रूपमें उल्लेख है। पुराणोंको समझनेके लिए भी हमारे पास आना पड़ता है, वे विचारका भी व्यक्तिके रूपमें उललेख करते हैं। यह आप पुराणोंको समझनेका सूत्र समझ लें कि वे विचारोंका उल्लेख व्यक्तित्वके रूपमें करते हैं, विचार भी एक व्यक्ति है।

दोनों मिले। तो रामानुजाचार्यजी ने कहा कि देखो शंकर, तुम कहते हो कि आत्मा ब्रह्म है, आत्मा ब्रह्म है, यहाँ तो उपनिषद्में साफ लिखा है कि **अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषः**—अँगूठेके बराबर आत्मा होता है।

शंकराचार्य मुस्कुराये और बोले कि आचार्यचरण, तुम भी तो कहते हो कि अणु-परिमाण आत्मा है, अणु है, बड़ा सूक्ष्म है; यहाँ तो अँगूठेके बराबर लिखा है और तुम अणु कहते हो सो कैसे? श्रीरामानुजाचार्यजीने कहा कि वह जो अणु आत्मा है वह हृदयमें रहता है और हृदय अँगूठेके बराबर होता है; अतः हम वह हृदयका परिमाण जो है वह अणु-मात्रके साथ जोड़कर तब उसको अणु बोलते हैं, अङ्गुष्ठमात्र बोलते हैं। यहाँ श्रुतिकी व्याख्या यह हुई कि हृदयोपाधिक जो अणुमात्र आत्मा है सो अङ्गुष्ठमात्र है।

शंकराचार्य बोले कि बस, यही बात है; हम भी जो ब्रह्म परम् आत्मा है, अपरिच्छिन्न जो आत्मा है उसको हृदयकी उपाधिसे अङ्गुष्ठमात्र बोलते हैं। जैसे तुम अणुको हृदयकी उपाधिसे अङ्गुष्ठमात्र बोलते हो, वैसे हम विभुको हृदयकी उपाधिसे अङ्गुष्ठमात्र बोलते हैं।

अब यह निर्णय करना होगा कि दोनोंमें-से कौन-सा ठीक—हृदयकी उपाधिसे यहाँ अणुको अङ्गुष्ठमात्र कहा गया कि हृदयकी उपाधिसे यहाँ विभुको अङ्गुष्ठ-मात्र कहा गया है? बोले कि श्रुति पढ़ो—**तं स्वाच्छशरीरात्प्रवृहेत्**—उस अंगुष्ठमात्रको अपने शरीरसे पहले अलग करो और **तं अङ्गुष्ठमात्र पुरुषं शुक्रं अमृतं विद्यात्**—उस अङ्गुष्ठमात्र पुरुषको शुक्र—माने माया, अविद्या, कर्म, भोग आदिके

मलसे विनिर्मुक्त—और अमृत—माने सत्-चित्-आनन्द-घन देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न—उसको जानो!

तं विद्याच्छुक्रममृतम्—अब तुम निर्णय करो कि यहाँ अणुका अङ्गुष्ठमात्र वर्णन है कि यहाँ विभुका अङ्गुष्ठमात्र वर्णन है, क्योंकि अन्ततोगत्वा तो वह शुक्रं अमृतं है। तब यहाँ शुक्र अमृतका ही हृदयकी उपाधिसे अङ्गुष्ठमात्र करके वर्णन है।

× × ×

अङ्गुष्ठमात्रः—बस-बस अँगूठे बराबरका है। 'मात्र' प्रत्यय जो है सो परिमाण अर्थमें होता है—अङ्गुष्ठ ही है मात्रा माने परिमाण जिसका—ऐसे। वह कौन है? क्या जड़ है? अँगूठे बराबरका तो जड़ ही होता होगा? बोले कि नहीं, पुरुष है, चेतन है। कि कोई दूसरा चेतन होगा, अन्तर्यामी पुरुषको भी चेतन कहते हैं? बोले कि नहीं, अन्तरात्मा—वह अपना स्व ही है, अपना आत्मा ही है। अँगूठेके बराबर है और पुरुष चैतन्य है और अपना-आपा है। कहाँ रहता है? कि जितने भी जन्मशील पदार्थ हैं, जन्मवाले पदार्थ हैं उन सबके हृदयमें वही सन्निविष्ट रहता है।

तं स्वाच्छशरीरात्प्रवृहेत्—उसका इस शरीरसे विवेक करना चाहिए, पृथक्करण करना चाहिए, जैसे मूँजसे सींकको अलग कर लेते हैं। मूँज वह जिससे गाँवमें डलिया बनाते हैं, एक प्रकारकी घास होती है—सरपत और सरकंडा—जिसमें-से मूँजको, सरपतको अलग कर दिया और सरकंडा निकल आया। मूँज—मूँज बनमें आग लग गयी थी जब भगवान् श्रीकृष्णने गायोंको बचाया था। 'धैर्येण' अर्थात् धैर्यपूर्वक मूँजसे सींक अलग करे। यदि जल्दी न निकले तो क्या करना चाहिए? बोले—'धैर्येण,' धैर्यसे करना चाहिए, जल्दी-बाजी नहीं करना चाहिए। 'शनैः-शनैः उपरमेत्'—धैर्यसे काम लेना चाहिए। अज्ञात अनादि कालसे अपनेको देह होनेका अध्यास पड़ा हुआ है तो वह तत्काल विविक्त नहीं होता है, तत्काल उसका विवेक नहीं होता है, इसलिए धैर्यपूर्वक उसका विवेक करना चाहिए। घबड़ाना नहीं।

अब एक बात आपको सुनावें। जैसे आकाश है तो घड़ेके भीतर एक पोल दिखायी पड़ती है। अगर वह पोल न हो तो पानी डालोगे तो घड़ेमें कहाँ भरेगा। घड़ेमें एक पोल रहती है, एक अवकाश रहता है। ऐसा मालूम पड़ता है कि वह एक फुट लम्बा, एक फुट चौड़ा, गोल-गोल घड़ेके भीतर है। उसको कहेंगे कि

वह एक फुटका आकाश है। अब समझो कि यह जो शरीर है साढ़े-तीन हाथका इसके भीतर जो चैतन्य है वह क्या साढ़े-तीन हाथका चैतन्य है? नहीं, ऐसा मालूम पड़ता है। घड़ेमें आकाश एक फुटका क्यों मालूम पड़ता है? कि घड़ेकी उपाधिसे, घड़ेके सान्निध्यसे। गोलाई है घड़ेमें, घेरा है घड़ेमें—एक फुटका घेरा है घड़ेके साथ सम्बद्ध—आकाशके साथ नहीं—तो जब विवेक करेंगे तो देखेंगे कि आकाश तो घड़ा बननेके पहले भी था, घड़ा फूटनेके बाद भी है, घड़ेके बाहर भी है, घड़ेके भीतर भी है। और घड़ा भी घड़ा बननेके पहले मिट्टी था, मिट्टी बननेके पहले पानी और पानी बननेके पहले तेज और तेजके पहले वायु और वायुके पहले आकाश ही था। तो आकाशका आधेय होनेके कारण भी और आकाशका कार्य होनेके कारण भी और आकाशमें कल्पित होनेके कारण भी घड़ा आकाशको छोटा बनानेवाला नहीं है। इसी प्रकार यह जो शरीर है, हृदय है यह गर्भ-वासनासे घट्टित है—घटित माने गढ़ा हुआ—घट माने जो गढ़ा हुआ है। ऐसा जो हृदय है—वासनाओंके द्वारा गढ़ा हुआ—वह है अँगूठेके बराबर और उसके भीतर जो चैतन्य है वह भी अँगूठेके बराबर ही मालूम पड़ता है; लेकिन वह चैतन्य है और वह अपना-आपा है।

जरा घड़ेका विवेक करो। चैतन्यमें तो देश-काल-वस्तु तीनों ही आधेय हैं माने सम्पूर्ण-विश्वमें जो लम्बाई-चौड़ाईकी कल्पना होती है या अनादि, नित्यकी कल्पना होती है या किसी भी जल-अग्नि-पृथिवीकी कल्पना होती है—यह जितना भी देश-काल-वस्तु है वह कल्पनाके द्वारा ही मालूम पड़ता है—क्लृप्त है; वह अपने आधारको खण्ड-खण्ड नहीं कर सकता, वह अपने प्रकाशकको खण्ड-खण्ड नहीं कर सकता और वह अपने कारणको खण्ड-खण्ड नहीं कर सकता। यह जो हृदयकी दीवार है यह चैतन्यको टुकड़ा-टुकड़ा करनेमें समर्थ नहीं है! इसलिए शरीरकी उपाधि—**स्वाच्छरीरात्**—यह जो आत्मीय बना बैठा है, अपना बना बैठा है उस शरीरसे, उस सड़नेवाली चीजसे आत्माको अलग कर लो।

हृदयके परिमाणसे इस आत्माका परिमाण है अँगूठेके बराबर और पुरुष होनेसे यह इसी हृदयमें शयन करता है और अन्तरात्मा—अपना-आपा है, और यह सबके हृदयमें है। जैसे हजार घड़ेमें आकाश है, घड़े अलग-अलग दिखायी पड़ते हैं परन्तु आकाश एक ही है, इसी प्रकार ये शरीरके घड़े, हृदयके घड़े अलग-अलग दिखायी पड़ते हैं लेकिन इनमें चिदाकाश एक ही है, विवेक

करनेकी जरूरत है! और विवेकमें धैर्य चाहिए! तो , **तं स्वाच्छरीरात्प्रवृहेत्** में 'पृथक् कुर्यात्'—इससे श्रवण—मनन-निदिध्यासन, अन्तरङ्ग साधन इसमें विवक्षित है; और 'धैर्येण'में शम-दम आदि जो बहिरङ्ग हैं वे सब-के-सब विवक्षित हैं।

जो हृदयको शुद्ध करे सो बहिरङ्ग-साधन और जो लक्ष्यका ज्ञान करावे सो अन्तरङ्ग-साधन। माने जो बन्दूककी नली साफ करनेके लिए होवे सो बहिरङ्ग साधन और जो बिलकुल निशानेको लक्ष्यपर जोड़ देता हो—नेत्र-ज्योतिको, बन्दूककी नोकको लक्ष्यके सामने कर देता है—वह अन्तरङ्ग साधन है। लक्ष्यको जो लखावे वह श्रवण-मनन-निदिध्यासन, वस्तुके स्वरूपका ज्ञान, वस्तुके स्वरूपका विचार—वह लक्ष्यको दिखाता है। और यह जो शम-दम आदि साधन हैं ये बन्दूककी नलीमें माने हृदयमें जो दूसरी चीजें हैं उनकी सफाईके लिए है। हजार पत्ते पेड़पर दिख रहे हैं, किसपर गोली मारनी है कि वह दाहिनेवाला नहीं, वह बाँयें वाला नहीं, वह लम्बावाला नहीं, वह चौड़ावाला नहीं—औरोंको, और पत्तों परसे और वस्तु परसे दृष्टि हटाना और जो लक्ष्य है उसपर दृष्टिको जमाना—दृष्टिको साफ करना-बहिरङ्ग साधन है। बन्दूककी नलीको साफ करना बहिरङ्ग साधन है।

बोले, फिर ये बाहरके जो धर्मानुष्ठान हैं और उपासना है और प्राणायाम आदि योगाभ्यास हैं ये कौन हैं ? ये बहिरङ्ग हैं कि अन्तरङ्ग हैं ? बोले कि नहीं, ये न बहिरङ्ग हैं न अन्तरङ्ग हैं, गोली तो साफ ही मारना चाहिए न, ये परम्परा-साधन हैं। वेदान्तकी भाषामें धर्मानुष्ठान, उपासनानुष्ठान, योगानुष्ठान—ये परम्परा साधन हैं। इससे क्या होता है कि शम-दमादि रूप, विवेक-वैराग्य आदि सम्पत्ति, जो अन्तःकरणको शुद्ध करनेवाले हैं वे बहिरङ्ग साधन आते हैं। अन्तःकरण-शुद्धि ही सब कुछ नहीं है। लक्ष्यका जो बोध है वह अन्तरङ्ग साधन है—श्रवण-मनन-निदिध्यासन। और तत्त्वमस्यादि महावाक्यजन्य वृत्ति मूला-विद्याको निवृत्त करनेवाली—मूला-विद्याको मिथ्या बतानेवाली है वह साक्षात् साधन है। मूलाविद्या नामकी कोई चीज न कभी है, न हुई, न होगी—मूलाविद्या नामकी कोई वस्तु ही नहीं—तत्त्वका साक्षात्कार कराकर मूलाविद्याको बाधित करनेवाली जो वृत्ति है उसको साक्षात्-वृत्ति बोलते हैं।

साक्षात्कारमयी-वृत्ति—यह तो तत्त्वमस्यादि महावाक्यजन्य है और पदार्थ शोधनी-वृत्ति—यह अन्तरङ्ग साधन है और करण-शोधनी-वृत्ति यह बहिरङ्ग-

साधन है और इसमें जो उपकारी है, वह परम्परा साधन है। क्रिया तो उपकारी है हृदयके निर्माणमें—अच्छा काम किया चित्त प्रसन्न हो गया, निर्मल हो गया—निर्मल-चित्तमें सुख प्रतिविम्बित होता है, अच्छा काम करना चित्तको निर्मल बनानेके लिए, प्रसन्न करनेके लिए आवश्यक है—अच्छे कामका फल है चित्तका प्रसन्न होना और निर्मल चित्तमें परमात्मा कैसा है यह ज्ञान होनेकी योग्यता आती है।

अच्छा—**तं विद्याच्छुक्रममृतं तं अङ्गुष्ठमात्रं पुरुषं अन्तरात्मानं एव शुक्रं अमृतं विद्यात्**—यह महावाक्य हो गया। वह जो अँगूठेके बराबर हृदयमें बैठा हुआ पुरुष है। (दृष्टान्तमें जो घड़ेके परिमाणके बराबर घटाकाश है) 'तं विद्यात् शुक्रं अमृतं'—उस घटाकाशको ही महाकाश समझो, उस हृदयमें विद्यमान जो चेतन है, उसको चिदाकाश-ब्रह्माकाश समझो। यह जीवाकाश नहीं है, यह ब्रह्माकाश है।

तं विद्याच्छुक्रममृतम्—शुक्रम् माने द्वैत शून्यम् शुद्धम् यह कैसा है कि इसमें द्वैत नहीं है—न माया न माया का कार्य। और अमृतं—माने इसमें मृत्यु नहीं है माने इसमें मृत्यु जड़ता और दुःख नहीं है। अमृतं कहनेका अभिप्राय यह है कि इसमें तीन चीजें नहीं हैं—इसमें मृत्यु नहीं है, जड़ता नहीं है और दुःख नहीं है। माने इसमें आनन्दके विपरीत दुःख नहीं है, इसमें चिद्भावके विपरीत जड़ता नहीं है और इसमें सद्भावके विपरीत असत् माने मृत्यु नहीं है। ऐसा है यह—

तं विद्याच्छुक्रममृतं, तं विद्याच्छुक्रममृतम्।

वेदान्तका जो जोर है वह विद्यापर ज्यादा है—**तमेव विदित्वा अतिमृत्युमेति**। उपनिषद्के अन्तमें यह बात दुहरा दी गयी—यह उपनिषद्की समाप्तिका सूचक है।

अध्याय—२, वल्ली—३, मंत्र—१८

मृत्युप्रोक्तां नचिकेतोऽथ लब्ध्वा विद्यामेतां योगविधिं च कृत्स्नम्।
ब्रह्मप्राप्तो विरजोऽभूद्विमृत्युरन्योऽप्येवं यो विदध्यात्ममेव॥ २.३.१८

अर्थ :—मृत्युकी कही हुई इस विद्या और सम्पूर्ण योगविधिको प्राप्त करके नचिकेता ब्रह्मको प्राप्त हो गया, विरज और मृत्युहीन हो गया। दूसरा भी जो कोई अध्यात्म-तत्त्वको इस प्रकार जानेगा वह भी वैसा ही हो जायेगा॥ १८॥

अब विद्याकी स्तुतिके लिए कठोपनिषद्की आख्यायिका—नचिकेता और यमराजके संवादके अर्थका उपसंहार करते हैं।

यह एक विद्या है जिसके वक्ता हैं स्वयं मृत्युदेव हैं और श्रोता हैं नचिकेता। जो मृत्युका भी तिरस्कार करके ब्रह्मको जानना चाहता है। मरनेकी भी परवाह छोड़कर कि आगे क्या होगा—इस शरीर, मन, इन्द्रियों आदिके रहते जिन हुए भोगोंको प्राप्त किया जाता है, जिन बुद्धियोंको प्राप्त किया जाता है, जो जीवन प्राप्त किया जाता है उससे निरपेक्ष होकर जो सत्यका ज्ञान प्राप्त करना चाहता है, उसको यह विद्या प्राप्त होती है। और जो शरीरको ही स्वस्थ और सुन्दर बनानेमें लगा हुआ है, इसीके लिए भोग प्राप्त करनेमें लगा हुआ है, इसीको मैं माननेमें लगा हुआ है, उसको इस विद्याकी प्राप्ति नहीं होती। इसलिए इसको बोलते हैं—**मृत्युप्रोक्तम्।**

मृत्युके सामने जब जाकर खड़े हो जाओगे तब मृत्यु इसका उपदेश करेगी। जब सबकी ओर से पीठ फेर लोगे—मरनेकी कोई परवाह नहीं—महाप्रलय! महाप्रलय!! महाप्रलय!!! तब वहाँ ऐसा दिखेगा कि महाप्रलय तो होगया पर 'मैं' तो हूँ! लम्बाई-चौड़ाई तो नहीं मालूम पड़ती पर 'मैं' हूँ, उम्र तो नहीं मालूम पड़ती परन्तु, मैं तो हूँ, दूसरा कोई तो नहीं मालूम पड़ता परन्तु मैं तो हूँ। यह अमृत विद्या है, अमृत-विद्या! तुम ही अमृत हो, अमृतके भण्डार हो, अमृत-रस तुम हो!

आपको एक बात यह सुनाते हैं कि यह एक विद्या है। बात थोड़ी लम्बी है लेकिन यदि इसको आप ध्यानमें कर लोगे तो पुराने शास्त्रकी बात अपको समझनेमें मजा आवेगा और बोछ कोई पैदा नहीं होगा! एक ज्ञान बोझिल ज्ञान होता है और यह जो हमारे सनातन शास्त्रका ज्ञान है यह बोझिल ज्ञान नहीं है बल्कि यह तो बोझ उतार कर फेंक देनेका ज्ञान है! तो कहो तो हम थोड़ा शुरूसे सुना दें!

हम वेदान्तकी दृष्टिसे जब धर्मपर विचार करते हैं तो धर्मका मतलब तो यही होता है कि कुछ करो। देखो मनुष्यकी वृत्ति कैसी होती है—हमने एक मनुष्यकी वृत्ति देखी, आज ही देखी—एकने हमसे आकर कहा कि आज माधवजी संगमें नहीं जायेंगे देवस्वरूपजी मोटरमें जायेंगे। उस समय हम कोई बात सोच रहे थे, कोई बात हमारे दिमागमें घूम रही थी। मैंने ध्यान दिया, मेरे मनमें क्या बात आयी कि माधवजी नहीं जायेंगे यह भी ठीक है, देवस्वरूपजी जायेंगे यह भी ठीक है, इसमें भला मुझे क्या करना है। देवस्वरूपजी जायेंगे, मोटरपर बैठ जायेंगे, चले जायेंगे, हमारे करनेका या हमारे सोचनेका इसमें कुछ है ही नहीं तो हमारे पास यह बात क्यों आयी, जब हमारे करनेका ही उसमें कुछ नहीं है ? तो देखो, मनुष्यकी वृत्ति आपको बताते हैं—मनुष्यकी वृत्ति यह है कि अगर हमारे करने लायक कुछ है तब वह ज्ञान होवे—माने जहाँ कर्त्तव्यकी विधि होवे अर्थात् कैसा ज्ञान हमें प्राप्त करना चाहिए जिसमें अपना कुछ कर्त्तव्य निकलता हो या कुछ वक्तव्य निकलता हो या कुछ प्राप्तव्य निकलता हो या किसी अज्ञात पदार्थका ज्ञान होता हो। चार बात होनी चाहिए—हमको वह बात जाननी चाहिए जिसको जानकर हम कुछ छोड़ें, कुछ पकड़ें, कुछ–नयी बातका ज्ञान होवे और कुछ करें। हमारी जानकारीमें चार बात होनी चाहिए—हम जानें तो कुछ नयी चीज जानें और जानकर कुछ करें—जाननेसे कुछ मिले या जानकर कुछ छोड़ें तब तो हमको ज्ञान होना चाहिए। ज्ञानकी सफलताके बारेमें यह मनुष्योचित विचार है, मानव–भूमिकाका विचार है! भूमिका अलग–अलग होती है।

शास्त्रमें जो धर्मका उल्लेख किया हुआ है, वेदान्तकी दृष्टिसे असलमें वह कर्त्तव्यका उपदेश नहीं है; धर्म भी कर्त्तव्य नहीं है! कि तब वह क्या है ? कि देखो, मानव–रूपमें तुम सहज–रूपसे अहिंसक हो—हिंसा तो जब क्रोध आता है तब करते हो। सहज–भावसे तुम निष्काम हो—जब कमोवेश आता है तब व्यभिचार–अनाचारमें प्रवृत्त होते हो। लोभ आता है तब चोरी–बेईमानीमें प्रवृत्त होते हो—माने कुछ ऐसा संग मिल जाता है, मनमें कुछ ऐसे मेहमान आ जाते हैं—लोभरूप मेहमान आया तो अपने साथ चोरी–बेईमानी करनेको ले गया; काम आया तो तुम्हें व्यभिचार–अनाचारकी ओर ले गया; क्रोध आया तो तुमको हिंसाकी ओर ले गया, लेकिन अगर ये नहीं होवें तो तुम कैसे हो ? कि असलमें तुम अहिंसक हो, असलमें तुम सत्यनिष्ठ हो—वह तो जब छल–कपट आता है तब तुम झूठ बोलते हो—छल–कपटकी उपाधिसे ही झूठ बोलते हो। तुम्हारा स्वभाव धर्मकी दृष्टिसे कैसा है ? यदि वेदान्तकी दृष्टिसे धर्मपर विचार करें तो असलमें तुम सत्यवादी हो, तुम असलमें

अहिंसक हो, तुम असलमें सन्तोषवान् हो, तुम असलमें निष्काम हो। यह जो मेहमानोंके संगसे बुराई आगयी है उस बुराईको मिटानेके लिए धर्म है। तुम्हें धर्मके रंगमें रँगनेके लिए धर्म नहीं है बल्कि तुम्हारे ऊपर जो कालिख लग गयी है उसको धोनेके लिए धर्म है। धर्म बोझ नहीं है। तुम देख लो कि तुम्हारे मनमें, तुम्हारे तनमें, तुम्हारे कर्ममें कालिख लगी हुई है कि नहीं? तुम सहज-स्वभावसे रहते हो कि इन आगन्तुक मेहमानोंके चक्करमें पड़करके अपने सहज-स्वभावके विपरीत काम कर रहे हो? इन मेहमानोंको भगानेके लिए जो अनपेक्षित हैं, अवांछित हैं, जो तुम्हारी सहज शक्तिको भङ्ग करनेवाले हैं उनको भगानेके लिए क्या उपाय है? कि उसका नाम है धर्म। हम धर्म तुम्हें बाहरसे नहीं देते हैं? जैसे तुम्हारे सुन्दर शरीरपर कालिख लग गयी हो तो हम तुम्हें साबुन इसलिए देते हैं कि उस कालिखको साबुनसे धो दो—हम तुम्हारे सहज-स्वरूपको प्रकटीकरणके लिए, दोषापनयन-रूप-संस्कारके लिए, जो आगन्तुक-रुक्षता है उसको दूर करनेके लिए ही स्नेह देते हैं, नहीं तो कोई जरूरत नहीं है।

धर्म भी असलमें तुम्हारे सहज स्वरूपके बोधका ही एक अंग है, अहिंसा कर्त्तव्य नहीं है, तुम अहिंसक हो; सत्य कर्त्तव्य नहीं है, तुम सत्यनिष्ठ हो; सन्तोष कर्त्तव्य नहीं है, तुम सन्तुष्ट हो; ब्रह्मचर्य कर्त्तव्य नहीं है तुम ब्रह्मचर्यवान हो—गुण्डोंका सङ्ग होनेसे, मवालियोंका सङ्ग होनेसे ये दोष तुम्हारे अन्दर आ गये हैं, तुम इन गुण्डोंसे बचो और जैसे हो वैसे रहो! धर्मका ज्ञान बोझिल नहीं है, आगन्तुक-अधर्मका निवारण करके तुम्हारे सहज-धर्ममें—जो कि तुम्हारा स्वभाव है—प्रतिष्ठित करनेके लिए है—माने हम विधान नहीं करते हैं, केवल अपवाद ही करते हैं, धर्मके द्वारा भी।

अब दूसरी बात आप देखो—आपको ईश्वर चाहिए, हम व्याख्यान देंगे कि यदि इस जीवनमें तुम ईश्वरको नहीं चाहोगे तो तुम्हारा जीवन व्यर्थ जायेगा। परन्तु, यह सर्व-शास्त्र-निष्पन्न सिद्धान्त है, सर्व-शास्त्रका यह निष्कर्ष है, निचोड़ है कि इच्छा जो है वह कर्त्तव्य नहीं होती—यह कर्त्ताके अधीन नहीं है। किसीसे भी यह कहो कि तुम यह इच्छा करो तो इच्छा विधेय नहीं होती। इच्छा उठती है, अपने-आप उठती है। अगले मिनटमें तुम्हारे मनमें क्या इच्छा उदय होगी, पता है? तुम भगवान्‌को चाहो यह विधान तो शास्त्रमें हो ही नहीं सकता, कि तब क्या है? जब हम बोलते हैं कि चाहो तो चाहने लायक तो एक भगवान् हैं और तो कुछ चाहने लायक है ही नहीं, तो ऐसा क्यों बोलते हैं?

कि देखो, असलमें जीवमात्र, मनुष्य-मात्र हमारे उपदेशके बिना ही, हमारे कहे बिना ही, ईश्वरको चाहता है। हम तुम्हारे स्वभावका जब अनुवाद करते हैं तब तुम्हें धर्मात्मा बनाते हैं और तुम्हारी सहज-स्वभाव-सिद्ध-इच्छाका जब वर्णन करते हैं तब तुम्हें हम भक्त कहते हैं—तुम भक्त हो। हम शास्त्रार्थके लिए आवाहन करते हैं। शास्त्रार्थ क्या? कि हम यह स्थापना करते हैं कि तुम भक्त हो; यदि तुम अपनेको ब्रह्म नहीं जानते हो और कोई भी इच्छा तुम्हारे मनमें है तो तुम भक्त हो भगवान्‌के, क्यों कि जो इच्छा तुम्हारे मनमें है वह असलमें भगवान्‌के लिए ही है—हमेशा रहनेवाला आनन्द, हर जगह रहनेवाला आनन्द, हर में रहनेवाला आनन्द, अनायास प्राप्त होने वाला आनन्द, ज्ञान-स्वरूप रहनेवाला आनन्द, बिना परतंत्रताका आनन्द! असलमें तुम परमात्माको ही चाहते हो।

जब हम कहते हैं कि भगवान्‌के लिए प्यास लगाओ, भगवान्‌के प्यासे हो जाओ, भगवान्‌के भूखे हो जाओ तो हम तुम्हारे ऊपर कोई प्यास-भूखका बोझ नहीं रखते। कहनेसे कि भूख लगाओ, क्या कभी किसीको भूख लगती है? कहनेसे कि प्यास लगाओ, क्या किसीको प्यास लगती है? वह तो असलमें जिस वस्तुकी प्यास तुम्हारे हृदयमें है, जिस वस्तुकी भूख तुम्हारे हृदयमें है, उसका हम अनुवाद करते हैं, समझाते हैं! तुम्हारे अन्दर प्यास जो है वह सर्वदा और सर्व देश और सर्व वस्तु और बिना परतन्त्रता और बिना प्रयास—अनन्त वस्तुकी प्यास तुम्हारे अन्दर है। तुम छोटी-छोटी वस्तुओंकी प्यासकी भ्रान्तिसे कि हमको और चाहिए, हमको पैसा चाहिए, हमको बेटा चाहिए, हमको मकान चाहिए—यह तुम्हारी भूल है। असलमें तुम्हारी प्यासका स्वरूप यह नहीं है। हम यह नहीं कहते कि तुम ईश्वरके लिए प्यासे हो जाओ, हम कहते हैं कि तुम्हारे हृदयमें यह जो प्यास मालूम पड़ती है, यह तो तुम्हारे जीवनमें प्यास मालूम पड़ती है, यह प्यास और किसीकी नहीं है, ईश्वरकी है! और—*बिन देखे रघुवीर-पद जियकी जरनि ज जाय।*

जबतक तुम इस बातको नहीं समझोगे—प्यास है किसीकी और पी रहे हो कुछ; पानीकी प्यास दूध पीनेसे नहीं मिटती है भले ही दूध महत्त्वपूर्ण वस्तु है, लेकिन पानीकी प्यास दूध पीनेसे नहीं मिटती है! तुम्हारे मनमें प्यास तो है अनन्तकी और तुम पी रहे हो छोटी-छोटी चीजें! तो क्या इनसे तुम्हारी प्यास मिट जायेगी? हम तुम्हारे स्वतः-सिद्ध धर्मात्मा-स्वरूपका वर्णन करते हैं—तुम ईश्वरके भक्त हो!

हाँ, तो शास्त्रार्थका आवाहन क्या है कि तुम विचार करो कि तुम किस कारणसे अपनेको भक्त नहीं मानते हो? यदि तुम्हें अपने मनमें ही यह बात मालूम

पड़े कि हम इस वजहसे भगवान्‌के भक्त नहीं हैं तो हम समझा देंगे तुमको कि यह जो तुमने कारणकी कल्पना की है कि हमारे अन्दर तो यह-यह है इसलिए हम भगवान्‌के भक्त नहीं, वह ठीक नहीं है। हम समझा देंगे कि यह-यह रहनेपर भी भगवान्‌की भक्तिमें कोई बाधा नहीं पड़ती, प्यास तुम्हारे मनमें भगवान्‌की ही है और तुम भगवान्‌को ही चाहते हो! वह तुमको नचा रहा है, वह तुमसे छिप रहा है, वह तुम्हें भूल-भूलैयामें डाल रहा है; उसको तुम विस्मरण कर रहे हो।

समझो एक सेवक है, वह अपने मालिकके लिए बाजारकी ओर जा रहा है— काहेके लिए कि उसके लिए दूध लेनेके लिए बाजारमें जा रहा है। अब वह रास्तेमें चलते-चलते भूल गया—रास्ता चलता रहा, पर रास्ते-भर भूल गया कि हम दूधके लिए जा रहे हैं, पर दुकानपर पहुँचा तो दूध खरीद कर ले आया। विस्मरणसे स्वामीकी सेवामें बाधा कहाँ पड़ी? विस्मरणसे स्वामीकी भक्तिमें बाधा कहाँ पड़ी? क्या हम जब रोटी बनाते हैं किसीके लिए तो रोटी बनाते समय या दिन भर क्या याद रखते हैं कि हम किसके लिए रोटी बना रहे हैं? अरे, रोटी बनानेमें तो हजार आदमीको याद कर लेते हैं। हम आपको यह बात समझाना चाहते हैं कि भक्ति आपका स्वभाव है। यह जो आपके मनमें अभिमान आगया है कि मैं स्वतन्त्र हूँ, आपका व्यक्तित्व बिलकुल स्वतन्त्र नहीं है—यह अभिमान है। अन्तर्यामीके हाथों आपका व्यक्तित्व खेल रहा है, आप उसके नचाए नाच रहे हो, गवाये गा रहे हो, सुलाये सो रहे हो, जगाये जाग रहे हो—यह वेदान्तके विरोधी नहीं हैं। यह जो तुम्हारे कर्तृत्व और भोक्तृत्वमें स्वतन्त्रता मालूम पड़ती है, यह बिलकुल झूठी है।

हम भक्तिके सम्बद्धमें एक यथार्थताका ज्ञान देते हैं, आपकी प्यासका स्वरूप बताते हैं, आपके पानीका स्वरूप बताते हैं, आपका स्वरूप बताते हैं, आप जैसे हैं वैसा बताते हैं! लेकिन, आपकी तो आदत ऐसी पड़ी है कि हमको जो कुछ बताया जाय, वह करनेके लिए बताया जाय! बोले कि महाराज, आपने 'थ्योरी' तो बहुत सुनायी अब यह बताओ कि जब हम ध्यान करनेके लिए बैठें तब हमारा सिर आगेकी ओर झुका हो या कि सीधा हो, आप तो यही प्रश्न करोगे न?

यह ज्ञान जो है यह यथार्थके ज्ञापनके लिए होता है—यह वाक्य-प्रमाणकी बात लोगोंको मालूम नहीं है।

वचनं ज्ञापकं न तु कारकम्।

वचनसे जो बात कही जाती है वह समझ बढ़ानेके लिए कही जाती है और समझ आनेपर तदनुकूल कर्म स्वयं होता है।

एक बुढ़िया आकर एक लड़कीको समझा दे कि एक लड़का बहुत अच्छा है, बड़ा सुन्दर है, बड़ा स्वस्थ है, तुमसे बहुत प्रेम करता है; समझानेसे क्या हुआ कि लड़की के मनमें उसको पानेकी इच्छा हो गयी लेकिन बुढ़ियाने उसको उस लड़केके पास जानेकी प्रेरणा तो नहीं दी, इच्छा भी उत्पन्न नहीं की, उसने तो केवल उसका गुणगान किया और गुण-गान सुनकर उसके मनमें इच्छा स्वयं उत्पन्न हो गयी; इच्छा गुण-गानसे उत्पन्न हुई! तो काम करवाना या इच्छा करवाना यह ज्ञानका काम नहीं है।

अब अन्य वस्तुका गुण-गान सुनोगे तो उसको पानेकी इच्छा तुम्हारे मनमें होगी और उसको पानेके लिए कर्म कानेकी जरूरत होगी तो तुम कर्म करोगे। लेकिन, हमारे वेदान्त-शास्त्रका अभिप्राय ऐसा बिलकुल नहीं है। तुम भक्त हो व्यक्तिगत रूपसे, इसलिए वेदान्त तुमको भक्त बताता है; तुम धर्मात्मा हो स्वभावसे इसलिए वेदान्त तुमको धर्मात्मा बताता है; तुम स्वभावसे ब्रह्म हो इसलिए वेदान्त तुमको ब्रह्म बताता है। विद्या जो होती है वह वस्तुके यथार्थ स्वरूपको बतानेवाली होती है।

देखो जब किसी चीजको पानेके लिए तुम रो पड़ते हो, उस समय वेदान्त कहता है कि जिसको पानेके लिए तुम रो रहे हो वह तो तुम खुद ही हो; जो तुम अपनेको न जानकर दूसरेको पानेके लिए रो रहे हो—विषय-भोग पानेके लिए रो रहे हो, स्वर्ग पानेके लिए रो रहे हो, ब्रह्मलोक पानेके लिए रो रहे हो, ईश्वरको अपने दिलसे कहीं बाहर समझकर रो रहे हो—जो बाहर ईश्वर होगा वह कितना अधूरा होगा, यह बात तुम्हारी समझमें नहीं आती? जो ईश्वर तुम्हारे दिलसे बाहर होगा तो उसका तो उतना अङ्ग कटा होगा। जितनी दूरमें तुम्हारा दिल है उतनी दूरमें ईश्वरमें व्रण हो जायेगा—व्रण होगा तभी तो तुम्हें ईश्वर अप्राप्त हो रहा है कि तुम्हारे मैं ईश्वरसे कट कर अलग हो गया है? हे भगवान्! ईश्वर तुम्हारे मैं से कटकर अलग हो गया है!

यह विद्या जो होती है—विद्या माने ज्ञान होता है और वह क्या था यह बतानेके लिए नहीं होती है—इतिहास-विद्या नहीं होती और क्या होगा यह बतानेके लिए भी नहीं होती है—वह तो ज्योतिष-विद्या होती है। क्या होगा यह बतानेके लिए तो ज्योतिषीको पैसा देना पड़ेगा और क्या था यह बतानेके लिए इतिहासा पढ़ना पड़ेगा—वेदान्त-विद्याका यह स्वरूप नहीं है। यथार्थ वस्तु क्या है जो भूतमें भी वही थी, भविष्यमें भी वही रहेगी और वह क्या चीज है यह बतानेके लिए विद्या है। वह

चीज है वर्तमानमें तुम्हारा आत्म-स्वरूप। इसलिए इसमें 'चिकेत नहीं' है—नचिकेत है, माने इसमें चयन नहीं है, इसमें कंकड़ चुन-चुन महल बनाया—नहीं है, इसमें अग्नि-स्थापन नहीं है, इसमें समिधा-धाम नहीं है, इसमें अग्नि प्रज्ज्वलित करना, वेदी बनाना नहीं है, इसमें कुश-कण्डिका करना नहीं है, इसमें ब्राह्मण बुलाना नहीं है—यह तो विद्या है विद्या। सचमुच तुम ब्रह्म हो, अगर इसमें तुमको कोई आपत्ति हो तो जो अड़चन मालूम पड़ती हो वह गुरुजनोंसे पूछकर उस अड़चनका, उस संशयका निवारण कर लो! इसको समझनेमें तुम्हारी बुद्धिमें जो दोष है उसका निवारण करनेके लिए शिक्षा प्राप्त करो, विद्या प्राप्त करो!

दर-असल तुम भक्त हो, यह बात अगर समझमें नहीं आती तो कहो हम इसका क्रम ही सुना दें! धर्मका तो यह कहना है कि तुम्हारे कर्ममें जो दोष आ गये हैं वे अस्वाभाविक हैं, आगन्तुक हैं, उन दोषोंके निवारणके लिए धर्मानुष्ठान करना चाहिए।

उपासनाका यह कहना है कि यह जो तुम्हारे अन्दर स्वातन्त्र्यका अभिमान आ गया है समष्टिमें यह बिलकुल व्यर्थ है, ईश्वरका स्मरण करके अपने स्वातन्त्र्यका अभिमान दूर करना चाहिए।

योगाभ्यासका कहना है कि यह सब तुम्हारा विक्षेप है, चित्तको एकाग्र कर लो, न कुछ करना है और न कुछ सोचना है—चित्तको निरुद्ध कर लो, तुम द्रष्टा हो, यह सब तो जड़में है—कर्म भी जड़में और कर्म-वासना भी जड़में है और आना-जाना भी जड़में है, स्वर्ग-लोक भी जड़में है और मर्त्य-लोक भी जड़में है—चित्तके एक विक्षेपके कारण यह सब तुमको तुम्हारे अन्दर मालूम पड़ते हैं, तुम अपनेको अलग कर लो।

सांख्य कहता है कि नहीं-नहीं, इसमें चित्तकी चंचलता भी हेतु नहीं है केवल अविवेक ही हेतु है। चित्त चाहे चंचल हो चाहे समाधिस्थ हो, समाहित हो, तुम विवेक करके देख लो, तुम चंचल और समाहित दोनों प्रकारके दृश्यके द्रष्टा हो और यह धर्म-अधर्म, यह राग-द्वेष, यह स्वर्ग-नरक, यह सुख-दुःख ये सब-के-सब जड़ दृश्यमें हैं, तुम्हारे साथ इनका कोई सम्बन्ध ही नहीं है! जिसमें-जिसमें विवेक करके अपनेको द्रष्टा अनुभव किया वह-वह मुक्त हो गया, जिसने नहीं किया वह मुक्त नहीं है। यह सब धारा चलती रहती है सृष्टिमें, इनको चलने दो, बहने दो! वेदान्त कहता है कि जिसको तुम जड़की धारा बोलते हो वह कहाँ है, किस देशमें है, बाहर है कि भीतर, पहले है कि पीछे, स्व है कि अन्य? अपने

अखण्ड स्वरूपमें यह जड़ नामकी कोई वस्तु, दृश्यनामकी कोई वस्तु है ही नहीं! न कोई दुःख है, न कोई जड़ है और न कोई मृत्यु है। तो अद्वितीय आत्मबोध, अद्वितीय ब्रह्मात्म बोध वेदान्त सुनाता है। वेदान्त कुछ करनेको नहीं बताता है। वह बताता है कि तुम्हारा स्वरूप ही ऐसा है।

मैंने यह सुनाया कि कर्मके कारण जो आगन्तुक है उसको धर्म मिटाता है और वासनाके कारण जो आगन्तुक है उसको भक्ति मिटाती है और विक्षेपके कारण जो आगन्तुक है उसको योग मिटाता है; अविवेकके कारण जो आगन्तुक है उसको सांख्य मिटाता है और अज्ञानके कारण जो आगन्तुक है—द्वैतमात्र-उसको तत्त्वज्ञान मिटाता है और इसमें क्रमकी अपेक्षा नहीं है कि इसी क्रमसे कोई तत्त्वज्ञान प्राप्त करे यह जरूरी नहीं है। अगर किसीको शुरू-शुरूमें ही तत्त्वज्ञान हो जाय तो वह तो एक ही जब मिल गया—मूलकी ही उपलब्धि हो गयी तो शाखाकी उपलब्धि अपने आप हो गयी। इसलिए यदि तत्त्वज्ञानके द्वारा अज्ञानकी निवृत्ति हो जाय तो कुछ भी प्राप्तव्य शेष नहीं रहता।

पर यदि—हम यह करेंगे तो यह मिलेगा—दिन भर यही देखते हैं न—दुकान करते हैं तो पैसा मिलता है, चलते हैं तो घर पहुँचते हैं, स्त्री-पुरुषका सहवास होता है तब बच्चा होता है, बोलते हैं तब सुनायी पड़ता है—तो जब यह देखते हैं कि कुछ करनेसे ही दुनियामें कुछ होता है तो यह वासना इतनी प्रबल हो गयी है कि हम समझते हैं कि कुछ करेंगे तो परमात्मा-मिलेगा। यह असलमें वासना ही, यह आदत ही, यह अध्यास ही पड़ गया अपने मनको कि हम समझते हैं कि कुछ करेंगे तब ही कुछ मिलेगा—आँख खोलेंगे तब रूप दिखेगा, बुद्धिको जब खोलेंगे तो परमात्मा मिलेगा! अरे, बुद्धिके खुलनेसे जो परमात्मा मिलता है सो नहीं, बन्द-बुद्धिको जो देख रहा है सो परमात्मा है, मन्द-बुद्धि जिसमें है वह परमात्मा है। तुम जैसे हो, जो हो, जहाँ हो—उसी रूपमें परमात्मा हो।

फिर बोले—भाई बात तो नहीं बैठती। बोले भाई, नहीं बैठती तो आओ थोड़े दिनतक लगावें योग। आसन बाँधो, प्राणायाम करो, प्रत्यहार करो, इन्द्रियोंको शान्त करो, मनको शान्त करो, सम्प्रज्ञात-असम्प्रज्ञात समाधि लगाओ, ईश्वरकी प्रार्थना करो—**आविर्भव** भवः एहि-एहि—आओ-आओ प्रभु, प्रकट हो जाओ! प्रतीक्षामें जो समय बीतेगा और प्रार्थनामें जो समय बीतेगा—इतनी देरमें शायद वह बुद्धि प्राप्त हो जाय जिसमें अप्राप्त कुछ नहीं रहता। तो योगविधिका ज्ञान भी इसी उपनिषद्में है—

यदा पञ्चावतिष्ठन्ते ज्ञानानि मनसा सह। (२.३.१०)

और भी कई जगह यह प्रसङ्ग आया है। तो—

ब्रह्मप्राप्तो विरजोऽभूद्विमृत्युरन्योऽप्येवं यो विदध्यात्ममेव॥ १८॥

नचिकेताको क्या हुआ? पहले सबका अभाव करके मृत्युके सामने उपस्थित हुआ नचिकेता—चिकेता नहीं है वह, अग्नि चयन करने वाला नहीं है, धर्मका चयन करनेवाला नहीं, उसको बिना अग्नि-चयनके ही अग्नि-चयनका फल मिल गया।

ब्रह्मप्राप्तः विरजोऽभूद् विमृत्युः—उसको ब्रह्मकी प्राप्ति हो गयी! ब्रह्मकी प्राप्ति क्या होती है? प्राप्ति माने प्राप्तिका ज्ञान ही होता है। जो अपनेसे अन्य है वह कभी प्राप्त हो नहीं सकता—प्राप्त भी होगा तो चला जायेगा। जो अपना स्वरूप है वह नित्य प्राप्त है, वह क्या प्राप्त होगा? ब्रह्म-प्राप्तिका अर्थ होता है कि नित्य-प्राप्तमें ही जो अप्राप्तिका भ्रम हो गया था, निवृत्त हो गया।

विरजोऽभूद्—विरजोऽभूद्का क्या अर्थ हुआ कि जो यह समझता था कि धर्मके अनुसार स्वर्गमें, ब्रह्मलोकमें, वैकुण्ठमें जाना होता है—बहिरङ्ग धर्मसे लोक-परलोककी उन्नत्ति होती है; और जो यह समझता था कि ज्ञान-मिश्र अन्तरङ्ग धर्म हो तो ब्रह्मलोक और भक्ति-मिश्र अन्तरङ्ग धर्म हो तो वैकुण्ठ और जहाँ धर्माधर्म दोनों निरुद्ध हो जायँ वहाँ समाधि—योग वह समझ छूट गयी और, और जहाँ दोनों धर्माधर्म बाधित हो जायँ—धर्माधर्मका कर्त्ता, धर्माधर्म-क्रिया, धर्माधर्म-वृत्ति, धर्माधर्म फल, स्वर्ग-नरक, सुख-दुःख दोनों जहाँ बाधित हो जायँ, वह आत्मधर्म उसे प्राप्त हो गया। **विरजोऽभूत्।**

रजस् यही है, रज यही है कि अपने अन्दर कण-कण-कण लग गया, धूल उड़ गयी—चलते-फिरते धूल पड़ती है न अपने ऊपर—इसी प्रकार दुनियामें कभी धर्मकी धूल पड़ी, अधर्मकी धूल पड़ी—देखो, गोपी-चन्दनकी मिट्टी अपने सिरमें पोतते हैं—बोले चन्दन लगा लिया। आखिर तो मिट्टी—मृत्तिका ही है न वह। बोले वह धर्म-मृत्तिका है और बोले कि महाराज, कहीं धरतीकी मिट्टी, कहीं पनालेके पासकी मिट्टी लग गयी, तो बोले कि गन्दा हो गया। केशर अपने हाथसे पीसकर शरीरमें पोतते हैं। आखिर तो मिट्टी है न? गन्ध तो उसमें ज्यों-की-त्यों ही है, मलयागिरी शरीरपर पोतते हैं—आ-हा सुगंधित हो गयी—यह धर्म-मृत्तिका है—मलयागिरि धर्म-मृत्तिका है। परन्तु, आप जानते हैं ईश्वरका क्या है वह? मलयागिरी ईश्वरका क्या है, वह ऋषभदेवका क्या है आप जानते हैं? वही जो एक

दृष्टिसे बहुत उत्तम होता है वह उत्तम-दृष्टिसे हीन हो जाता है। तो लगाते हैं शरीरमें माटी और बोलते हैं चन्दन।

जो शरीरको शरीरके रूपमें जानता है उसके लिए न चन्दनकी जरूरत है, न केशरकी जरूरत है। अरे, मेकअप तो वे लोग करते हैं जिनके शरीरमें कोई खराबी होती है। जो स्वयं शुद्ध-बुद्ध-मुक्त हैं उसको अपनेको बढ़िया बनानेके लिए कर्म करनेकी कि उपासना करनेकी क्या जरूरत है? **विरजोऽभूत्**—माने रजस्को लगाकर, राग लगाकर, रंग लगाकर, पावडर लगाकर जो हम अपनेको सुन्दर बनाते हैं वह धो दिया सारा पावडर कि फेंक दो, हम जैसे हैं वैसे ही बहुत सुन्दर हैं! जिनकी आकृति स्वयं मधुर है उनको आभूषणकी जरूरत नहीं पड़ती। वल्कल पहने हुए ही क्या पहाड़ी लड़की परम-सुन्दर नहीं मालूम पड़ती? तो, तुम्हारे स्वरूपका जो सौन्दर्य है उसको न जानकरके तुम रंग पोतते फिर रहे हो, धर्मका रंग, उपासनाका रंग, योगका रंग अपने ऊपर जो यह रंग लगाते हो इसलिए कि तुमने स्नान करके कभी अपना स्वच्छ-निर्मल स्वरूप देखा नहीं। इतने स्वच्छ हो तुम कि उसमें कुछ रंग-रोगन करनेकी जरुरत नहीं। जब मकानका रंग बिगड़ जाता है तब उसमें रंग-रोगन किया जाता है, अरे तुम ऐसी चीज हो जिसका रंग-रोगन कभी बिगड़ता ही नहीं—**विरजोऽभूत्।**

अन्यत्र धर्मात् अन्यत्राधर्मात् अन्यत्रास्मात् कृताकृतात्—(१.२.१४)

नचिकेताने प्रश्न किया था कि हमको वह चीज बताओ जिसमें धर्म-अधर्म नहीं लगता, जो कार्य-कारण नहीं होता और जो भूत-भव्य नहीं होता—धर्माधर्मसे क्रियाका ग्रहण हुआ और **भूताच्च भव्याच्च**से कालका ग्रहण हुआ और **कृताकृताच्च** से कार्य-कारण-रूप-द्रव्यका ग्रहण हुआ। जो कार्य-कारण-रूप-द्रव्यसे अलग है, धर्माधर्म रूप क्रियानुष्ठान और स्वर्ग-नरकसे अलग है। धर्माधर्मसे जुदा है तो स्वर्ग-नरकसे भी जुदा है तो देशका सम्बन्ध नहीं है। और कृताकृतात्—कार्य-कारणसे जुदा है तो द्रव्यसे जुदा है—द्रव्य तो वही है जो कार्य-कारण रूप है। और अन्यत्र भूताच्च— भव्याच्च—जो भूत और भविष्यसे जुदा है।

तुम अपने साथ यह बात मत जोड़ो—एक धर्म और एक अधर्म; और एक मिट्टी और घड़ेकी तरह सृष्टिका कार्य-कारण-भाव; और एक इतिहासकी संस्कृति कि हाय-हाय हमारे बाप ऐसे थे—इसके लिए रोओ मत और बेटा तो हमारा आगे कम्यूनिष्ट हो जायेगा इसके लिए दुःख मत मानो—वह तो समयमें जैसा परिवर्तन होता है, परिस्थितिके अनुसार सृष्टि जो है सो बदलती ही है और

वह चैतन्यमें केवल कल्पना-मात्र है उसके लिए फिकर करनेकी कोई जरूरत नहीं। नचिकेताने पूछा कि हमको धर्म और अधर्मसे माने स्वर्ग-नरक, सुख-दुःख आदि फलसे और कार्य-कारण सम्बन्धसे और ऐतिहासिक और भावी और भूत-भावी वस्तुओंसे, संस्कृतियोंसे जो निर्मुक्त है वह बताओ।

बोले—देखो यह तो ठीक है कि हम आत्मा धर्माधर्मसे रहित है। बोले यह आत्मा है ही ऐसा। इसमें इन छहों बातोंका कोई सम्बन्ध नहीं है। बोले, यह तो ठीक है परन्तु मौत लगी हुई है। बोले—**विमृत्युः**—मुत्यु नामकी कोई चीज नहीं है। प्राण-वियोग-रूप मुत्यु है—यह कल्पना तुम्हारे जिन्दा होनेसे ही हो सकती है तुम्हारे बिना तो मृत्युका अस्तित्व ही सिद्ध नहीं होता। आत्माका एक नाम उपनिषद्में है—**मृत्युर्मृत्युम्-(नृसिहं तापिनी उपनिषद्)** मौतकी भी जिसमें मौत हो जाती है, काल भी जिसमें मर जाता है, काल भी जिसमें सत्ता-शून्य हो जाता है—विमृत्युः।

असलमें मृत्यु शब्दका अर्थ संस्कृतमें मरना होता ही नहीं। मृत्यु शब्दका अर्थ होता है कि जब हम अपनेमें तृप्त न रहकरके दूसरेसे तृप्ति लेने गये तब मर गये। शङ्कराचार्य भगवान्‌ने इसीको मृत्यु माना है—भाष्यमें देख लेना। वे दो चीजको मृत्यु मानते हैं—एक अविद्याको और एक कामनाको। हम अपनेको ब्रह्म नहीं जानते—असलमें अपने स्वरूपका अज्ञान ही मृत्यु है। और दूसरे—बोले कि हमको तो यह चीज चाहिए, माने यह चीज हममें नहीं है! तो जब हम शब्दसे, स्पर्शसे, रूपसे, गन्धसे, पड़ौसीसे, इन्द्रसे, ब्रह्मसे वरदान लेकर सुखी होना चाहते हैं तब हम मर जाते हैं, मँगते हो जाते हैं—***माँगन गया सो मर गया।***

जो अपने लिए कुछ चाहता है वह पूर्ण नहीं है, अपूर्ण है, वह कट गया, वह मिट गया। यह कामना ही मृत्यु है और अविद्या ही मृत्यु है—अपने-आपको न जानना—यही मृत्यु है। अज्ञान ही मृत्यु है। सो नचिकेताको कोई इच्छा नहीं रह गयी, कोई कामना नहीं रह गयी और अपने स्वरूपका अज्ञान नहीं रहा—माने सहज-स्वरूपका उसको प्राप्ति हो गयी।

सहज-इच्छाका नाम भक्ति है और सहज-जीवनका नाम धर्म है और सहज-वस्तुका नाम-सहज जो आत्मा है—आत्माका नाम ही ब्रह्म है, यथार्थ है, **अन्योप्येवं यो वित् अध्यात्ममेव**—दूसरा कोई भी—नचिकेताके सिवाय दूसरा कोई श्रोता भी—यदि इसी अध्यात्मको—इसी शरीरमें रहनेवाले अपने आत्माको एवं विद् यदि ब्रह्म जानता है तो उसको भी यही ब्रह्म-प्राप्ति, यही विरजस्व-प्राप्ति और यही विमृत्यु—अमृतत्वकी प्राप्ति होगी, जो कोई इसको जानेगा। ❖

शान्तिपाठ

अध्याय-२ वल्ली-३ मन्त्र-१९

ॐ सह नाववतु। सह नौ भुनक्तु। सह वीर्यं करवावहे। तेजस्वि नावधीतमस्तु मा विद्विषावहे॥ २.३.१९

ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः

[इस मन्त्रका अर्थ और प्रवचन कठोपनिषद्के प्रथम भाग के प्रारम्भमें दिया जा चुका है।]

[इस प्रकार यह कठोपनिषद्-प्रवचन दूसरा भाग यहाँ सम्पूर्ण होता है]

अनन्तश्री स्वामी अखण्डानन्द सरस्वतीजी महाराज द्वारा विरचित एवं सम्प्रति उपलब्ध साहित्य

प्रकाशक : सत्साहित्य प्रकाशन (पब्लिकेशन ट्रस्ट)

पुस्तक नाम	मूल्य
❀ वेदान्त	
मुण्डक सुधा	20.00
माण्डूक्य प्रवचन (आगम प्रकरण) भाग-1	25.00
माण्डूक्य प्रवचन (वैतथ्य प्रकरण) भाग-2	80.00
माण्डूक्य प्रवचन (अद्वैत प्रकरण) भाग-3	50.00
माण्डूक्य प्रवचन (अलात शान्ति) भाग-4	30.00
ईशावास्य प्रवचन	20.00
केनोपनिषद्	50.00
कैवल्योपनिषद्	5.00
छान्दोग्य—बृहदारण्यक एक दृष्टिमें	5.00
कठोपनिषद् (दो भागों में)	180.00
ब्रह्मसूत्र भाग—1, 2 व 3	70.00
दृग्-दृश्य विवेक	65.00
विवेक कीजिये (विवेक चूड़ामणि प्रवचन)	65.00
अपरोक्षानुभूति प्रवचन	40.00
आत्मोल्लास	15.00
वेदान्त बोध	35.00
साधना और ब्रह्मानुभूति	15.00
महाराजश्रीकी डायरीसे	6.00
❀ श्रीमद्भगवद्गीता	
गीता-रस-रत्नाकर (सम्पूर्ण गीता)	75.00
सांख्य योग (दूसरा अध्याय)	30.00
कर्मयोग (तीसरा अध्याय)	20.00
ध्यानयोग (अध्याय-6)	80.00
राजविद्या राजगुह्य योग (नवाँ अध्याय)	35.00
भक्तियोग (बारहवाँ अध्याय)	30.00
ब्रह्मज्ञान और उसकी साधना (तेरहवाँ अध्याय)	100.00
पुरुषोत्तम योग (पन्द्रहवाँ अध्याय)	25.00
दैनिक जीवनमें गीता	50.00
योगः कर्मसु कौशलम्	6.00
मामेकं शरणं व्रज	10.00
गीता दर्शन भाग 1 से 13	135.00
गीतामें भक्तिज्ञान समन्वय	25.00

पुस्तक नाम	मूल्य
★ **श्रीमद्भागवत**	
भागवत दर्शन भाग-1 व 2	300.00
मुक्ति स्कन्ध (भागवत-एकादश स्कन्ध)	150.00
रास पञ्चाध्यायी	65.00
श्रीकृष्णलीला रहस्य	40.00
भागवतामृत	40.00
भागवत सर्वस्व	18.00
गोपीगीत	15.00
वेणुगीत	20.00
युगलगीत	40.00
गोपियोंके पाँच प्रेमगीत	5.00
उद्धवगीत	12.00
कपिलोदेश	15.00
हंसगीता (हंसोपाख्यान)	5.00
सद्गुरुसे क्या सीखें?	5.00
उनकी कृपा	7.00
भागवत विचार	10.00
ऊखल बन्धन लीला	40.00
★ **रामायण**	
श्रीरामचरितमानस प्रवचन भाग 1 से 3	300.00
सुन्दरकाण्ड (वाल्मीकि रामायणान्तर्गत)	25.00
अध्यात्म रामायण	125.00
★ **भक्ति एवं साधना**	
नारद भक्ति दर्शन	50.00
भक्ति सर्वस्व	50.00
भक्ति : विशेषताएँ	3.00
अवतार रहस्य	15.00
माधुर्य कादम्बिनी	20.00
वामनावतार	4.00
मोहनकी मोहनी	3.00
अभक्त कोई नहीं	2.00
दैनिक साधना : मानसी सेवा	2.00
हनुमत्स्तोत्र	10.00
श्री अखण्डानन्द स्तव:	6.00
भगवानके चार अवतार	15.00
ध्यानके समय	10.00
ध्यान की युक्तियाँ	10.00

पुस्तक नाम	मूल्य
स्पन्द तत्त्व	10.00
ब्रह्मचर्य	5.00
शिव संकल्प सूक्त	20.00
भक्तिदर्शनामृत	40.00
✯ विविध	
आनन्द वाणी	60.00
आनन्द उल्लास	40.00
आनन्द बिन्दु	50.00
आनन्द-सूत्र	12.00
हृदयाकाशके हीरे	15.00
आपकी मन पसन्द	10.00
आप सबसे श्रेष्ठ हैं	10.00
गृहस्थाश्रम धन्य है	15.00
जीवन—एक यात्रा	10.00
ईश्वर दर्शन	10.00
सद्गुरु प्रसाद	10.00
भारतीय संस्कृति	10.00
भिक्षु स्वामी शंकरानन्द	10.00
जिज्ञासा और समाधान	10.00
महाराजश्री : एक परिचय	10.00
श्रीगुरवे नमः	8.00
आईये, विचार करें	8.00
अब और आज	8.00
कलिकालका कौतुक	8.00
राजा प्रतापभानु	10.00
पावन प्रसंग	65.00
कृष्ण-कृष्णके उच्चारणसे कृष्ण प्राप्ति	5.00
✯ महाराजश्री परिचय ग्रन्थ	
महाराजश्री : एक परिचय	10.00
सबके प्रिय सबके हितकारी	10.00
व्यक्तित्व एवं कृतित्व	80.00
✯ आनन्द मञ्जूशा (8 पुस्तिकायें)	50.00

1. मन के जीते जीत 2. मानस मंगल 3. आनन्द सुमन
4. आनन्द रस 5. सुखी रहो और सुखी रखो 6. मस्त रहो
7. पढ़ो समझो करो 8. गुरुदेव का दस्तावेज

पुस्तक नाम	मूल्य
★ आनन्द निर्झर (13 पुस्तिकायें)	70.00

1. संन्यास जयन्ती 2. वर्णाश्रम-धर्म 3. हमारे संन्यासके चार रूप
4. वह संन्यासी नहीं जो... 5. मेरा कुछ भी नहीं अथवा सब कुछ ईश्वरका ही है
6. अब हम शर्तिया बोलते हैं 7. मध्यस्थकी भूमिका
8. अभिनन्दन 9. गृहस्थका लक्ष्य 10. टैं या हाँ
11. ईश्वर विश्वास 12. संन्यासको समझो 13. आश्रम

★ अंग्रेजी में अनुवादित साहित्य

God Realization	10.00

★ गुजराजी में अनुवादित साहित्य

धन्य छे गृहस्थाश्रम	10.00
जीवन एक यात्रा	12.00
सद्गुरु प्रसाद	15.00
मामेकं शरणं ब्रज	15.00
भक्ति एवं लीला	14.00
भागवत सर्वस्व	18.00
ईश्वर दर्शन	12.00
भारतीय संस्कृति	14.00
सद्गुरु पासेथी शुं शीखवुं	10.00
वेणुगीत	20.00
हंसगीता	10.00
मानस दर्शन	20.00
प्रभु कृपा	15.00
उद्धवगीत	20.00
माधुर्य कादम्बिनी	20.00

पुस्तक प्राप्ति स्थान

★ सत्साहित्य प्रकाशन ट्रस्ट 'विपुल' 28/16, बी. जी. खेर मार्ग, मालाबार हिल, मुम्बई-400006। फोन : 3682055 (समय : दोपहर 11 से 1 बजे तक)

★ श्री अखण्डानन्द पुस्तकालय, आनन्द कुटीर, मोतीझील, वृन्दावन-281124 फोन : (0564) 442287 / 442481

★ सेठी एण्ड सन्स, 44 यू. बी. जवाहर नगर, कमला नगर, दिल्ली-110007 फोन : 3976919 / 293713

★ श्री एम. सी. मून्दड़ा, द्वारा : श्री आर. झुनझुनवाला ओरिसा इण्ड० लि०, दूसरा तल्ला, 53 बी. मिर्जा गालिब स्ट्रीट, कलकत्ता। फोन : 298675, 297542, 297486

★ श्री उत्तमलाल कपासी, 14·विद्यानगर, सोसायटी, निकट उस्मानपुरा आश्रम रोड, अहमदाबाद-380014। फोन : 6426500